

К типологии праздника Пурим в караимских общинах Крыма в первой половине XIX века

Максим Игоревич Гаммал

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,
Москва, Россия
Старший преподаватель

ORCID: 0000-0002-0441-8303

Институт стран Азии и Африки, кафедра иудаики

Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова,
125009, г. Москва, ул. Моховая, стр. 1,

МГУ имени М. В. Ломоносова

Тел.: +7 (495) 629-42-84

E-mail: max_hammal@yahoo.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.9

Аннотация. В настоящей статье дано описание и анализ традиций празднования Пурима в караимских общинах Крыма. Несмотря на то что большая часть иллюстративного материала датируется первой половиной XIX в., сами традиции сложились несколько ранее – во времена позднего Средневековья и раннего Нового времени. Центральной частью праздника был *агават Пурим* – обычай собирать пожертвования для неимущих, распевая веселые, шуточные песни на караимском языке. Эти песни составили отдельный жанр караимского фольклора, известный просто как *агават*. Кроме этого, в статье разбирается казус одновременного установления общинного поста и «Второго Пурима» в ответ на объявление указа о рекрутской повинности осенью 1827 г. и последующего освобождения от его действия караимов Российской империи. Пост предполагалось установить 29 Тишре и таким образом отмечать печальную годовщину объявления указа о рекрутской повинности. В то время как «Второй Пурим» в виде дополнительной литургии на субботу недельной главы «Китисса» отмечал день триумфального возвращения караимской делегации из Петербурга с вестью об освобождении от рекрутской повинности. Такая парадоксальная, на первый взгляд, реакция караимской общины объ-

ясняется своеобразием момента в истории караимов Российской империи: успех в приостановлении действия указа о рекрутской повинности соседствовал со все еще неопределенным юридическим статусом караимов в Российской империи, из-за чего механизм репрессивных законов в любой момент мог быть запущен вновь.

Ключевые слова: *Пурим, Второй Пурим, Крым, караимы, фольклор, коллективная память*

Цель настоящей статьи – прояснить характерные особенности бытования праздника Пурим в караимских общинах Крыма в первой половине XIX в. Праздник, карнавальная природа которого была заложена в предписании «сделать их днями пиршества и веселья», в караимской традиции, сложившейся в эпоху позднего Средневековья, имел свои отличные от раввинистического иудаизма черты как в литургии, так и в фольклоре. Статья тематически распадается на две части. В первой части подробно рассмотрена традиция празднования Пурима, которая сложилась в караимских общинах Крыма на рубеже позднего Средневековья и Нового времени. Вторая часть представляет собой case study одновременного учреждения «Второго Пурима» и поста в караимской общине Крыма как реакции в публичном пространстве общины на указ о рекрутской повинности 1827 г. и последующее освобождения караимов от действия этого указа. Как известно, роль праздника Пурим в жизни традиционной еврейской общины не ограничивалась лишь двумя праздничными днями, она была шире. Пурим зачастую выступал как парадигма восприятия и меморизации политических событий, закончившихся «спасением Израиля», в различных еврейских общинах и на всем протяжении существования традиционного общества. Во второй части статьи на примере вышеуказанного поста и праздника будут подробно рассмотрены адаптивные механизмы традиционной культуры, которые помогали встраивать события политической жизни в коллективную память общины.

В годовом цикле праздников, принятых в иудаизме, Пурим рассматривается как праздник второго плана, по своей значимости он

уступает трем паломническим праздникам, упомянутым в Торе. Однако его положение уникально в еврейской религиозной традиции. С одной стороны, праздник Пурим отмечает события, описанные в библейской книге Эстер, в которой (что неожиданно для библейского канона) ни разу не упоминается имя Бога, а действия разворачиваются в диаспоре – в еврейской общине Персии. С другой, именно столь «светский» характер праздника позволял ему сохраняться даже тогда, когда традиция отступала или полностью исчезала. Иллюстрацией этого могут служить столь разнесенные по времени примеры, как традиция отмечать праздник Пурим среди марранов Испании и Португалии и популярность праздника (особенно его фольклорной части – пуримшипия) в среде движения «отказников» в Советском Союзе. Неудивительно, что столь парадоксальная с точки зрения традиционного еврейского этоса природа праздника Пурим породила широкую комментаторскую традицию в Средние века [Walfish 1993]. С точки зрения религиозного закона основанием праздника служит предписание, данное в конце книги Эстер: «чтобы обязались сделать четырнадцатый день месяца Адара и пятнадцатый день его из года в год, – как дни, в которые (добились) иудеи покоя от врагов своих, и (как) месяц, что обратил для них печаль в радость и скорбь в праздник, – сделать их днями пиршества и веселья, и посылания яств в дар друг другу и подарков бедным» (Эс 9:21–22). К его характерным чертам следует отнести следующие: чтение книги Эстер как обязательной части синагогальной литургии на четырнадцатое и пятнадцатое Адара и обязательную фольклорную составляющую («сделать их днями пиршества и веселья»), конкретное воплощение которой зависит от традиции, принятой в данной общине.

Будучи праздником освобождения, в еврейской традиционной культуре Пурим становится парадигмой того, как надо меморизировать исторические события в публичном пространстве общины. Вот как эту традицию характеризует известный историк Йосеф Хаим Йерушалми в рамках обсуждения адаптивных механизмов еврейской коллективной памяти в Средневековье:

Третий способ запоминания состоял в учреждении в еврейских общинах всего мира так называемых «Вторых Пуримов» в память об избавлении от какой-то опасности или

преследований. <...> Известно великое множество таких «Пуримов», и почти все они имеют определенные общие черты. <...> Они всегда оставались локальными по характеру и в лучшем случае отмечались в одном географическом регионе. Общей парадигмой для всех них служил исходный Пурим, и потому новые избавительные события истолковывались по его образцу. Если не считать специфических дополнительных молитв, главной отличительной чертой таких «Пуримов» было составление *мегилы*, то есть свитка, повествующего о празднуемом событии в духе, стиле и сюжетной структуре, а порой – даже в тех же словах, что в библейской *Мегилат Эстер* (Книга Эсфирь) [Йерушалми 2004, 52–53].

Обращаясь к вопросу об особенностях праздника Пурим в караимской религиозной традиции, отметим, что, в отличие от раввинистической¹, здесь он не выделяется в отдельную категорию в годовом цикле религиозных праздников, а подпадает под общую рубрику вместе с постами. Столь странная, на первый взгляд, классификация объясняется тем, что праздник не был «заповедью», так как не упоминается в Пятикнижии, как и большая часть постов, т.е. с точки зрения Галахи они равноценны. Так, в галахическом корпусе Элиягу Башьячи «Аддерет Элиягу» («Плащ Ильи», вторая половина XV в.) мы находим описание самого праздника и объяснение его смысла в конце главы, посвященной Йом-Киппуру («дню всепрощения») и другим постам. Автор весьма краток в описании галахических постановлений относительно праздника. Он отмечает, что, согласно мнению мудрецов, празднику не предшествует «Пост Эстер», как это принято в раввинистической традиции. Акцент сделан на «оправдание» праздника религиозной традицией, так как сама легитимность праздника, не упомянутого в Пятикнижии, могла подвергаться сомнению в караимском движении куда в большей степени, чем в раввинистическом иудаизме.

Также возможно, что причиной того, что праздник Пурим отмечается в упомянутые дни, несмотря на то что он не

¹ В раввинистическом иудаизме на уровне галахической систематизации праздники Пурим и Ханука выделяются в отдельную категорию и известны как *Мегилот* («Свитки»). Талмудический трактат «Мегила» посвящен обсуждению вопросов, связанных с этими праздниками.

заповедован в Торе, есть то, что было принято отмечать четыре поста в их сроки, несмотря на то что они [тоже] не заповедованы в Торе. Так, если праздник не заповедован в Торе, то трудно, чтобы он был принят всем Израилем. Поэтому обязанность [отмечать] праздник Пурим аналогична [обязанности отмечать] посты: как были приняты посты, так и был принят праздник Пурим [Башьячи 1870, 76].

Как мы видим, караимская галахическая традиция позднего Средневековья утверждала, что праздник легитимен с точки зрения религиозного закона по аналогии с постами, посвященными разрушению Первого Храма, которые также не упомянуты в Пятикнижии, но «приняты», т.е. являются частью религиозной традиции.

О том, как праздник Пурим воспринимался в караимских общинах Крыма на рубеже XVIII–XIX вв. на уровне народной культуры, мы можем судить по предписанию, данному относительно него в катехизисе Мордехая Казаза «Тув таам» («Благоразумие», 1835 г.). Катехизис был написан на караимском языке и представлял собой общее введение в караимский иудаизм – ту сумму знаний, которую должен был вынести ученик из мидраша, покинув его уже на первых ступенях обучения.

Пурим: кроме этих [праздников, упомянутых выше] 14-го и 15-го Адара установлен Пурим в ознаменование спасения Израиля праведником Мордехаем и царицей Эстер. [В праздник] надо есть [яства], пить и веселиться. [Во время праздника] надо возносить благодарности Б-гу и читать свиток Эстер [Казаз 1835, 12об.].

М. Казаз выделяет две главные черты празднования: особенности литургии на Пурим («возносить благодарности Богу и читать свиток Эстер») и фольклорную часть («есть [яства], пить и веселиться»).

Обращаясь к вопросу литургии на праздник Пурим у караимов, отметим, что главная общепринятая отличительная особенность синагогального богослужения на Пурим – чтение книги Эстер вечером 14 и 15 Адара – сохраняется и у них. Своеобразие караимской литургии заключается в том, как именно «надо возносить благодарности Богу» – в молитве, которая читается по случаю празд-

ника. В галахическом корпусе «Ган Эден» («Райский сад», 1354 г.) Аарон б. Элиягу (ум. в 1369 г.) дает подробное описание и комментарий к караимской литургии, которые оказали большое влияние на последующие поколения караимских законоучителей [Frank 2003, 576–577]. Относительно литургии на Пурим он отмечает следующее:

А в дни Пурима, из-за спасения Израиля, Израиль обязался сделать эти дни днями веселья и постановил читать соответствующие [событию] молитвы. <...> А после этого псалмы, которые подходят [для описания] унижения злодеев и спасения рабов [Божьих]. Так псалом «Плач Давида» (Пс 7), псалом «Славить буду Господа всем сердцем своим, расскажу о чудесах Твоих» (Пс 9), псалом «Почему, Господи, стоишь далеко» (Пс 10). И заканчивают молитву. После этого садятся и читают «Мегилат Эстер», как принято, и заканчивают стихом «Возденьете руки ваши в святости, благословите Господа» (Пс 134:2) После этого читают про [битвы] с Амалеком, так как Аман – потомок Амалека [Аарон б. Элиягу 1864, 79].

В приведенном отрывке, кроме характерной для караимской литургии черты – текстологического построения молитвы на библейских цитатах (как правило, из псалмов и пророков), бросается в глаза сходство ряда мест в караимской молитве на Пурим с ранней раввинистической традицией. Так, уже в «Трактате Софрим» (VI–VIII вв.) утверждается, что псалом 7 должен быть обязательной частью молитвы на праздник Пурим [Elbogen 1993, 110]. В том месте, где Аарон б. Элиягу упоминает «про [битвы] с Амалеком, так как Аман – потомок Амалека», речь идет о битве Израиля с Амалеком в Рефидиме (Исх 17:8–16) и войны Саула с амалекитянами (1 Цар 15:2–32) [Сидур 1891, 45–46], а сама трактовка событий восходит к мудрецам Талмуда, которые отождествляли Киша, упомянутого в генеалогии Мордехая, с отцом царя Саула, а Аман оказывался потомком Агага, царя амалекитян (Меггила 13б). Таким образом, караимская литургия на праздник Пурим отчасти выполняет роль комментария к книге Эстер. Такое строение караимской молитвы на Пурим в определенной степени находится в противоречии с караимской комментаторской традицией, где подобное

объяснение смысла книги Эстер известно, но не является общепринятым [Wechsler 2008, 197]. Весьма показательно, что трактовка событий книги Эстер как очередной реинкарнации войны Израиля и Амалека не вошла в столь важный для позднего караимского иудаизма компендиум библейских комментариев, как «Сэфер га-Ошер» («Книга богатства», конец XI в.) византийского караима Яакова б. Реувена; в этой книге в сжатом виде суммировалась караимская экзегетическая традиция «золотого века» караимского движения на Ближнем Востоке. Поэтому не удивительно, что именно эта часть литургии потребовала дополнительного разъяснения со стороны Аарона б. Элиягу.

Наиболее подробное и красочное описание фольклорной составляющей праздника мы находим в обзорной статье «Общие заметки о караимах» И. И. Казаса (1832–1912). Хотя статья была написана в конце XIX в., автор описывает традиции, относящиеся к первой половине XIX в.

Кроме названных праздников караимы, как и талмудисты празднуют 14-й и 15-й день месяца Адара, составляющий 12-й месяц года. Это праздник Пурим, установленный Мардехаем и Эсфирью в память избавления израильтян от замышлявшегося Аманом их повсеместного в Персии истребления. <...> Праздник этот, добровольно принятый евреями и не имеющий священного характера других предписанных Моисеем праздников, которые отличаются от субботнего дня тем, что в них дозволяется приготовление пищи, – не представляет никаких стеснений в обычной жизни, и потому составляет истинный праздник, дни полной радости и беззаветного веселия. И бедняки принимают участие в общем ликовании, так как они получают от более состоятельных людей подарки деньгами или пищевыми продуктами. Очень важное, можно сказать, жизненное значение имел в старину праздник Пурим для караимских учителей, обыкновенно бедных и не получавших ни от общества, ни от родных учащихся определенного жалования за свой тяжелый педагогический труд, который составлял единственный источник их существования. В первую ночь Пурима их ученики, разделившись по группам, ходили по домам членов общества и распевали так называемый агават, т.е. песни в

честь главы данного семейства, его жены, его детей, и выражая им всякие благожелания соответственно их занятиям, общественному положению, их возрасту и полу. За это каждый хозяин платил им в пользу учителя что-нибудь, родители же учеников вносили плату за обучение их детей, определяя ее размер добровольно, смотря по своему состоянию. Таким образом обездоленные воспитатели юношества собирали малую толику денег, на которые они должны были существовать в продолжение года, до следующего Пурима [Казас 1911, 45–46].

Центральным элементом карнавального гуляния, как мы видим, был *агават Пурим* ([выражение] любви [к близкому] в Пурим) – веселые, шуточные песни на караимском языке, которые распевались учениками. В книге А. Кефели «Сборник музыкального фольклора крымских караимов» представлено несколько образцов таких песен. Их содержание составляют пожелания благополучия и счастья семье, для которой исполняется песня, а литературная форма весьма проста [Кефели 2018, 86–89]. Наиболее популярные образцы этого жанра записывались в сборники фольклора междумы. Польский исследователь караимского фольклора проф. Генрик Янковский в статье «Чтение разрозненных листов, найденных среди страниц крымских караимских междум» приводит примеры песен на Пурим, которые были записаны даже в 1920-х – 1930-х гг., когда религиозная жизнь подвергалась систематическим гонениям со стороны государства [Jankowski 2005, 147–152]. Однако рамки жанра *агават Пурим* не ограничивались лишь анонимными образцами фольклорной литературы на караимском языке. Зачастую песни на Пурим сочиняли и представители образованной элиты караимской общины. Так, в сборнике А. Кефели представлена песня *агават Пурим* симферопольского газзана С. М. Кумыша, а в рукописном сборнике *пийотов* и *килот*, составленном Мордехаем Кокизовым, мы находим «Песнь на Пурим», принадлежащую перу р. Авраама Луцкого (1793–1855) – ведущего галахического авторитета караимов Крыма второй трети XIX в. Она написана на иврите и структурно сложнее, чем большинство песен этого жанра. В тексте песни автор неоднократно прибегает к аллюзиям на ряд библейских текстов, заставляя слушателей угадывать литературный источник. Правда, и в этом случае есть отсылка к фольк-

лорной основе жанра, так как А. Луцкий предлагает петь ее на мотив народной песни на караимском языке «На пир приходи и другим расскажи!».

Бог – Бог во спасение, нам (аллюзия на Пс 68:21. – М. Г.),
ибо Он – всеведущий Бог (аллюзия на Сам 12:3), аминь!

Каждый раз, когда наши души в бедствии; [В исполнении] завета, Он возвращается и исцеляет [нас], аминь!

Припев.

[Вот] Плоды наших деяний! И хороши все наши пути!

Пусть все это будет для исцеления! И не мы не будем снова в поношении!

В дни царя Ахашвероша; Был человек Мордехай, глава [евреев]

И тогда появился Аман с [злым] замыслом; появился чтобы истребить [евреев] до конца!

Припев.

Милостивый [был] быстрее, прежде чем пришел удар; приготовленный для нас

В те времена была царицей Эстер; красавица Адасса.

Припев.

Злодей Аман сын Амдаты; и все его сыновья до Вайазаты.

Были повешены в день жребия с Поратой; да и Аспата в придачу.

Припев.

День, когда прольется наша кровь; вот что задумал злодей над нами

Произнес «кровь» про нашу кровь; добавим же в вино смесь пряностей.

Припев.

Крепитесь в рассеянии, возвращение [в землю Израиля] – краеугольный камень,

[Камень], который отвергли строители – вера (аллюзия на Пс 118:22. – М. Г.), да укрепит он нашу ослабевшую руку!²

Интерес интеллектуальной элиты к жанру *агават Пурим* не угас даже в начале XX в. – в эпоху, когда темп аккультурации кара-

² РГБ ОР. Ф. 182. Д. 262. Сборник пиятов и кинот, включая «мишлей хамишим талмидим», дата: 1861 г. Л. 47об.–48.

имов Российской империи значительно возрос, в первую очередь среди образованного класса. Автор весьма популярной караимской пьесы «Ахыр Эман» («Конец света») Аарон Леви (1873–1926), как сообщает Б. С. Ельяшевич в своей биографической статье о нем, «написал одну заурадную караимскую элегию на смерть своего учителя С. Ш. Пигита <...> и две пользовавшихся большой популярностью у караимов песни для “агавата”, т.е. колядования, если можно так выразиться, в дни праздника Пурим. Одна из них начинается куплетом: “Чок, чок, чок, чок, чок, бокалы, не теряйте время мало. Пурим де салт ойнамалы, шир, агават ирламалы” («в Пурим только танцуют и поют, расппевают *агават*» – кар., ивр.) и поется она на мотив известной русской песни с такими же начальными словами» [Ельяшевич 1993, 119]. Характерная примета времени здесь – это привязка песни на *агават* уже к русскому городскому фольклору рубежа веков, в отличие от рассмотренной выше *агават* Авраама Луцкого. В 1912 г. Соломон Прик (1843–?), меламед в караимской общине Одессы, издает сборник «Игеррет Пурим» («Послание на Пурим») [Прик 1912]. Произведения, вошедшие в этот сборник, ярко иллюстрируют период кризиса традиции, в который вступили российские караимы. Первые два стихотворения «Игеррет Пурим» («Послание на Пурим») и «Диврей Пурим» («Слова Пурима») написаны на иврите и вполне традиционны по своей стихотворной форме и содержанию, так как являются парафразами книги Эстер. Но вот третье произведение «Га’атака» («Перевод») есть перевод из Расина на иврит и представляет собой небольшую пьесу на тему библейской книги Эстер, которую можно было разыграть в любительском театре. Пьеса эта дана также и в русском переводе, т.е. возможным актерам предоставлен выбор языка, на котором можно сыграть спектакль. Форма произведения, его принадлежность к эпохе европейского классицизма, перевод на русский язык – все это было уже весьма радикальным отступлением от жанра *агават Пурим*.

В традиции караимских общин Крыма был и свой «Второй Пурим». Праздник под названием «Ага думпа» («Ага перевернулся») ежегодно отмечался в караимской общине Феодосии. В легенде нет датировки событий, приведших к «спасению Израиля». Здесь мы вынуждены ограничиться лишь общим утверждением, что в коллективной памяти общины нашли отражение какие-то происше-

ствия периода османского правления в Каффе/Феодосии. Первая литературная запись легенды под названием «Гоп-гоп Ага» была дана Исааком Синани в его сочинении на русском языке «История возникновения и развития караимизма».

В память избавления, однажды, от подобной катастрофы, помощью Провидения, феодосийские караимы установили полу-праздник первого числа месяца Адар. Эпизод этот вполне характеризует тогдашнее плачевное положение тамошних наших единоверцев <...>

Однажды деспот-паша так вознегодовал на караимов, что решил в своем уме подвергнуть их поголовному истреблению, а имущество забрать в свою казну. Чтобы придать благовидный предлог этому варварству, приказал, дабы холст, нужный для белья, подведомственному ему войску был соткан караимками, выдав им из казны потребное сырье. Каждому караимскому семейству выдано было по три фунта сырых льняных ниток с условием, чтобы в течение одних суток сдан был в казну такого-же веса совершенно готовый, выбеленный холст <...>

Ни одна из караимок не приступила даже к станку в виду немислимости исполнить к сроку возложенное на них дело.

Все караимы-феодосийцы, прекратив дела и занятия, постом и молитвами обратились ко Всевышнему защитнику невинных страдальцев и угнетенных. Возложив на него все свои упования, они стали с покорностью ожидать своей участи.

Срок был назначен от захода до захода солнца. Случилось же это в первых числах февраля месяца – Адар <...>

До вечера оставалось только несколько часов, когда паша, ждавший с нетерпением заката солнца, решился, для сокращения времени, прогуляться по рейду. Подали роскошно убранный каик-ялык, паша разлегся в нем и, покуривая кальян, любовался с моря красивыми видами окрестностей. Дневное светило стало клониться к западу, рулевой стал держать к пристани и в этот самый момент откуда ни взялась «черная буря» <...> Наконец, страшная волна, подхватив, подбросила ее (лодку. – М. Г.) и кровопийца, в виду своей свиты, ожидавшей его на пристани, головою вниз бухнул в пучину морскую, которая поглотила его <...>

Караимы вздохнули свободно, они опять собрались в храм Божий; но уже теперь не для плача и поста, а чтобы принести благодарственные устные жертвы; воспеть хвалебные гимны Покровителю и Утешителю всех скорбящих [Синани 1888, 79–80].

Следуя определению Йерушалми, данному для «Вторых Пуримов», отметим локальный характер праздника «Ага думпа» и его сюжетную и временную близость к празднику Пурим. Что касается его текстуального воплощения, то, видимо, сохранившиеся литературные записи легенды, которые, к слову сказать, в каждой новой версии обрастали многочисленными дополнениями, не имеют прямого отношения к праздничному ритуалу, а являются художественной обработкой изначально фольклорного сюжета. Частью праздничного ритуала было исполнение веселой шуточной песни – своеобразного аналога *агават Пурим*, текст которой, к сожалению, не сохранился. В статье «Веселый праздник Ага думпа. Об одной самобытной традиции феодосийских караимов» крымский краевед В. Ельяшевич приводит выдержки из переписки начала 30-х гг. XX в. известного общественного караимского деятеля Б. Я. Кокеная (1892–1967) и последнего газзана севастопольской общины Т. С. Леви-Бабовича (1879–1956), где последний сообщает о «народной песне», которую было принято исполнять в праздник «Ага думпа» и которая начиналась словами «Вечер [когда] ага перевернулся/утонул» [Ельяшевич 2018, 92]. Так в ритуале «Ага думпа» воспроизводился и центральный фольклорный элемент караимского празднования Пурима в Крыму – *агават Пурим*. Кроме этого, обязательным элементом праздничного стола было сладкое блюдо «ступеч» (приготовленное из сахара и поджаренной муки), волокнистая структура которого должна была напоминать о пряже, розданной Агой-гонителем караимам [Ельяшевич 2018, 90].

Тема «Вторых Пуримов» в истории караимских общин в Новое время не ограничивается только феодосийским праздником «Ага думпа». Политические события эпохи правления Николая I нашли свое отражение в «коллективной памяти» караимской общины Крыма одновременно в виде установления еще одного «Второго Пурима» и поста. Столь необычная ситуация одновременного существования праздника и поста в ответ на действия российской

власти объясняется уникальным характером самого исторического происшествия – освобождения караимов от рекрутской повинности в 1827 г.

Напомним, что с самого начала сношений караимских общин Крыма с российскими властями им удалось выстроить отдельную от других еврейских общин империи правовую традицию. Так, уже в 1795 г. у них получилось добиться отмены в отношении караимов Крыма указа о двойном налогообложении (1792 г.), а зимой 1827/28 г. – приостановления в отношении караимов указа о рекрутской повинности, который воспринимался евреями как репрессивный акт со стороны власти. Именно тогда караимской делегации в Петербурге удается установить близкие отношения с высокопоставленными чиновниками империи и начать переговоры о создании караимской автономии, что в долгосрочной перспективе приводит к созданию Таврического и Одесского караимского духовного правления в 1837 г. и назначению светского лидера караимов Крыма Симхи Бабовича на пост главы духовного правления в 1839 г. Таким образом, успешная поездка караимской делегации в Петербург зимой 1827/28 г. стала центральным событием политической истории караимов Крыма в первой половине XIX в.

Столь впечатляющие политические успехи руководства общины требовали «прояснения» и «объяснения» сложившейся ситуации в публичном пространстве караимской общины. Хотя ко второй трети XIX в. караимы Крыма уже полвека жили в Российской империи, контакты рядового представителя караимской общины с властями были крайне редки и ограничивались, как правило, сферой деловой активности: получение паспорта или разрешения для проезда в другие губернии, прохождение таможенного досмотра и т.д. Обращение к властям вне этих рамок воспринималось как серьезное нарушение сложившегося общинного уклада и было исключительной прерогативой общинного руководства. Несмотря на олигархический строй караимской общины, ее руководству требовалась широкая поддержка действий, предпринимаемых в рамках сношений с властями, особенно тогда, когда для развития политического успеха нужно было соучастие если не всей, то значительной части общины.

Эти «прояснения» и «объяснения» руководства общины были даны в рамках традиционной еврейской литературы и принимали,

как правило, форму панегириков в честь российских властей, упоминаний о сношениях с властями и их благотворном характере для караимов в еженедельных проповедях, произносимых духовными лидерами в синагогах, сочинений, созданных в жанре традиционной караимской историографии.

В 1841 г. было издано сочинение «Иггерет Тешуат Исраэль» («Послание о спасении Израиля») – путевой дневник участника караимской делегации в Петербург Иосифа-Соломона Луцкого вместе с кратким переводом его на караимский язык [Miller 1993, 39]. Время публикации не случайно – в 1839 г. Симха Бабович был избран и утвержден правительством в должности гахама, руководителя Караимского духовного правления. И тогда же, на рубеже конца 30-х – начала 40-х гг. XIX в., отвечая на «заказ» со стороны властей, руководство караимской общины для развития достигнутого ранее политического успеха пытается найти доказательства древнего поселения караимов в Крыму. Публикация «Послания» с переводом на караимский язык, внесение изменений в литургию должны были убедить караимского обывателя в правоте общинного руководства, которое зачастую выступало инициатором активных контактов с российской властью. О том, что такая линия поведения с властями на тот момент могла восприниматься обывателем неоднозначно, свидетельствует следующий факт: близкая к караимам по своему социально-экономическому положению община крымчаков придерживалась диаметрально противоположной стратегии, стараясь лишний раз не напоминать властям о своем существовании. Своеобразие исторического момента читается между строк в тексте колофона Авраама Фирковича к караимскому переводу «Послания».

Когда я вместе с Исааком Тришканом собирался отправиться на раскопки (досл. «поиски в земле». – М. Г.) в Дербент ([в районе] «новых железных ворот»), то в доме господина нашего и учителя Исаака сына господина нашего и учителя Яакова согласно распоряжению [доверенного] князя Симхи Йеру[шалми] Бабовича я сделал и закончил перевод этой книги «Спасение Израиля» в 5601 году (т.е. в 1840 г. – М. Г.) 24 числа месяца Тишре, что есть в «пост седьмого месяца» (пост Гедалии по караимской традиции. – М. Г.) [Луцкий Иосиф-Соломон 1841, 44].

Перевод «Послания», который должен был способствовать укреплению статуса общинного руководства, был сделан А. Фирковичем накануне его экспедиции на Кавказ в 1840 г., целью которой был поиск свидетельств, подтверждающих древнее присутствие караимов в этом регионе, как действенных аргументов в пользу обособленного юридического статуса караимов в Российской империи.

В предисловии к караимскому переводу «Послания о спасении Израиля» Иосифа-Соломона Луцкого проводится прямая аналогия между событиями зимы 1827/28 гг. и библейской книгой Эстер. Под текстом предисловия стоит подпись Симхи Бабовича, на тот момент уже официально признанного лидера караимских общин Крыма. Здесь, правда, стоит заметить, что авторство Бабовича крайне сомнительно, так как он был малограмотным. Скорее всего настоящим автором предисловия был кто-то из караимских ученых луцкого происхождения, которые входили в ближайшее окружение С. С. Бабовича. Наиболее вероятным кандидатом на роль автора предисловия можно считать А. С. Фирковича, который перевел «Послание» на караимский язык. Подпись гахама под текстом предисловия скорее свидетельствовала о том, что сам перевод «Послания» и его публикация санкционированы руководством общины, а предлагаемый в тексте ритуал «вспоминания» об освобождении от рекрутской повинности имеет целью укоренить это событие в цепи традиции караимской общины.

С начала времен мудрецы, что в каждой нации учат нравоучениям, наставляют, что каждый человек, который оказался в трудной ситуации, потом успешно выйдет из этого положения. В первую очередь [он], находясь в подавленном состоянии, должен не терять присутствие духа. Тем более, когда община какой-то нации оказывается в большой беде, но посредством чуда должна быть спасена к еще большему успокоению и уважению даже если она была в тяжелом положении. Так, несколько заповедей в нашей святой Торе в память о нашем пребывании в Египте, спасении и исходе служили нам основанием [этому]. В память о том, как были рабами в Египте. Так чтобы он помнил день исхода из земли Египта во все дни своей жизни! Как сказано: «Пусть он расскажет сыну своему в этот день и т.д.» <...> *Как [действова-*

ли] праведник Мордехай и царица Эстер в дни, когда наша нация была в беде, а затем [было] спасение, и чтобы не забыть был написан «Свиток Эстер» (выделено мной. – М. Г.). Как сказано, что израильтяне были тверды и приняли его наставления и в отношении потомков! Желая [тем самым] указать нам правильный путь так, чтобы мы помнили и беду, что приключилась с нами ранее, и вместе с тем, что и мы спасемся! (выделено мной. – М. Г.) Чтобы, не дай Б-г, не было никаких напастей! Второе, если какие-то чудеса Всевышний умудрил, чтобы избавить от беды, то чтобы не забыть их, выразить бы нам благодарение Б-гу! Так, в каждом поколении Израиль не оставался сиротой! Ибо и прежде [не было такого], чтобы Он оставлял нас без своего внимания! [Луцкий Иосиф-Соломон 1841, 1].

Текст предисловия устроен сложно: основной литературный прием, который использует автор, – это экзегеза библейских стихов в свете современных для автора событий, благодаря чему последние оказываются встроенными в библейскую историческую парадигму. Такой подход роднит предисловие с традиционными проповедями, где отправной точкой всегда выступает библейская цитата, которая благодаря искусству проповедника оказывается актуальной в настоящем, а современные события хоть и отчасти, но соразмерны библейским. В данном случае сюжет книги Эстер воспринимается как вневременная парадигма, посредством которой объясняются и современные события: «чтобы помнили мы и беду, что приключилась с нами ранее, и вместе с тем, что и мы спасемся!»

В конце предисловия мы находим упоминание о литургической практике, которая должна закрепить успех общинного руководства на уровне коллективной памяти общины, и дается объяснение, какой цели служит перевод на разговорный язык.

В память о нашем возвращении из Санкт-Петербурга было решено при выносе свитка Торы [для чтения] недельной главы «Ки тиса» («Когда будешь делать» (Исх 30:12)) читать молебен и песнопения, написанные по этому поводу (выделено мной. – М. Г.) <...> А видевший все своими глазами господин и учитель наш Яшар Йеру[шалми] Луцкий специально об этой истории (рус.) оставил книгу под назва-

нием «Спасение Израиля». Что вот как мы, несчастная религиозная община, в [создавшихся] обстоятельствах нашли послабление и спасение, и какими чудесами и удивительными делами [это сопровождалось]! [Подобно тому] как за три дня царица Эстер принесла спасение Израилю, так и наш могущественный государь великодушно оказал милость <...> Поэтому мы посчитали подходящим издать эту книгу на «святом языке» (т.е. на иврите. – М. Г.) вместе с ее переводом на наш общепотребительный язык (т.е. караимский язык. – М. Г.). Так, чтобы и ученый, и простец, и даже домохозяйка рано или поздно прочли и поняли; *и в назидание потомкам чтобы в беде ли или во спасении пусть назначат поверенного и благодарят Б-га!* (выделено мной. – М. Г.) [Луцкий Иосиф-Соломон 1841, 1об.].

Перед нами, очевидно, санкционированная сверху попытка установления «второго Пурима» в память об освобождении караимов от рекрутской повинности. В пользу такого вывода свидетельствует знак равенства, который ставится в тексте предисловия между двумя событиями и установление отдельного литургического ритуала, состоящего из молебна, как аналога «свитка», и песнопений. Суббота, в которую читается недельная глава «Ки тисса», неслучайно выбрана датой проведения праздника, так как именно в эту неделю караимская делегация вернулась из Петербурга зимой 1828 г. Заметим, что чтение этой недельной главы, как правило, выпадает на первые числа месяца Адар, и таким образом между спасением евреев Персии и освобождением караимов от рекрутской повинности устанавливается не только метафорическое (праздник Пурим как вневременная парадигма «спасения»), но и метонимическое (они расположены рядом в календаре) соответствие.

Однако, здесь же можно заметить, что ритуал субботы недельной главы «Ки тисса» воспроизводит не все части праздника Пурим, принятые у крымских караимов. В новом празднике (по сравнению, например, с «Ага думпа») полностью отсутствует фольклорная составляющая. В данном случае мы имеем дело с праздником, инициированным со стороны руководства общины и служащим ее интересам.

Характер нового для караимской общины праздника как нельзя лучше проявляется в тех произведениях, которые предполагалось

дополнительно читать в субботу недельной главы «Ки тисса». Они были включены в небольшой сборник стихотворных произведений, предназначенных, как следует из преамбулы, для публичного чтения в синагоге. У данного сборника нет названия, но большая часть произведений, вошедших в него, озаглавлены как «Шир тода» («Благодарственная песнь»), что определяет их как *пийоты*, относящиеся к жанру панегириков. Сборник был опубликован в 1833 г. в Евпатории. Судя по предисловию на караимском языке, он был первой книгой, вышедшей из печати в только что созданной караимской типографии в Евпатории (что, видимо, объясняет недочеты в его оформлении), и он же послужил причиной создания самой типографии.

В месяц Сиван 5593 года (1833 г.) община караимов, проживающих в Российской империи, Таврической губернии, в городе Евпатории, пожертвовала деньги на типографию с тем, чтобы, по милости Бога, великие деяния императора не изгладились из памяти следующих поколений! [Сборник 1833, 1].

Обращаясь к произведениям, которые вошли в состав сборника, мы можем разделить их на две группы в соответствии с жанром. Первую группу составляют тексты, выполняющие рамочную функцию в оформлении праздничной литургии чтения недельной главы. К ним относятся краткое стихотворное вступление, которое следовало произносить перед чтением недельной главы, и «песнь на вынос свитка Торы для чтения главы “Ки тисса”». Несмотря на то что в этих текстах мы находим поэтические аллюзии на освобождение караимов от рекрутской повинности, они не составляют смыслового ядра сборника. Данную функцию выполняет другая группа текстов-панегириков, вошедших в книгу. Эти стихотворные произведения, написанные в жанре, находящемся на стыке элитарной и народной культур, должны были «объяснить» и «утвердить в памяти» на уровне ритуала существенные изменения во властной структуре караимских общин Крыма и их отношений с российской властью. Они открываются «Благодарственными восхвалениями императору», затем следуют *таханун* («мольба»), которая должна была читаться после недельной главы, и «благодарственные песни

в честь» императора, князя Кочубея, графа Воронцова и графа Палена. В заслугу императору в этих текстах ставится, что он «приказал снять ярмо с сынов Писания, что живут в области Крыма», а царедворцам, что они «склонили сердце царя к верной мысли». Именно эти тексты, вернее их адресаты, зримо демонстрируют караимскому читателю успех общинного руководства во главе с Симхой Бабовичем, чьи связи с высокопоставленными чиновниками Российской империи и самим императором служат гарантией процветания караимской общины под сенью двуглавого орла. В самом конце сборника помещена «Благодарственная песнь», которая была «прочитана Яшаром (акроним Иосифа-Соломона Луцкого. – М. Г.) в синагоге в день, когда они благополучно возвратились, в субботу «Ки тисса» [Сборник 1833, 7]. Заметим, что адресаты панегириков являются зримым воплощением российской власти, а авторы стихотворных произведений – руководства караимской общины. Тексты принадлежат перу Иосифа-Соломона Луцкого, его сыну Аврааму Луцкому и Аврааму Фирковичу – группе караимских интеллектуалов луцкого происхождения, чья успешная карьера в караимской общине Евпатории была связана с тем, что они входили в круг приближенных к всесильному Симхе Бабовичу. Лишь два автора выбиваются из этого ряда: анонимный ученик Яшара, который написал стихотворное вступление, и Мордехай Казаз, хаззан общины Чуфут-Кале, написавший «песнь на вынос свитка Торы для чтения главы “Ки тисса”». Несмотря на эти исключения, очевидно, что именно «полякам», как называли луцких караимов в Крыму, принадлежала центральная роль в составлении сборника.

Что касается вопроса о том, какое место этот праздник занимал в традиции караимов Крыма, то у нас в настоящее время нет определенного ответа на этот вопрос. «Второй Пурим», санкционированный руководством общины и имевший детально разработанный синагогальный ритуал, не мог не отмечаться. Свидетельство этому мы находим в книге Исаака Синани «История возникновения и развития караимизма»: «Не успели они (караимская делегация вот главе с С. С. Бабовичем. – М. Г.) возвратиться на родину, как уже был получен указ об освобождении забритых наших рекрут. Можно себе представить, с каким радостным торжеством и триумфом они были встречены при возвращении! В ту же субботу было установлено в память этого события особое торжество и мо-

литвопение в синагоге, каковое и поныне не отменено и отправляется, во всех синагогах в соответственную субботу» [Синани 1888, 75–76]. Во второй части своей «Истории возникновения и развития караимизма» Синани приводит еще одно стихотворение на иврите с переводом на русский язык, которое было составлено Авраамом б. Самуилом Крымом в честь возвращения караимской делегации из Петербурга и стало вместе с произведениями из сборника частью синагогального ритуала в караимской общине Феодосии [Синани 1890, 275–277]. В данном случае мы имеем дело, как и с произведениями из сборника 1833 г., с добавлением к синагогальному ритуалу, которое инициировано сверху. Так, автор пияута, по словам Синани, был «местный богач, передовое лицо в обществе, муж весьма благочестивый и ученый», который «по этому случаю составил подходящее молитвопение в стихах, которое с того времени и поныне поется хором ежегодно в Феодосийской синагоге, в соответственную субботу» [Синани 1890, 275]. А замечание его о том, что «после каждого куплета общество поет хором последние два стиха» [Синани 1890, 276], как нельзя лучше характеризует привязку этого пияута к синагогальному ритуалу, так как его воспроизведение повторяло форму традиционного исполнения караимской молитвы, когда первую часть стиха читает газзан, а вторую «общество».

Хотя И. Синани подтверждает существование ритуала и в конце XIX в., стоит заметить, что к этому времени данный праздник потерял свою актуальность как с точки зрения ситуации, сложившейся внутри общины, так и с точки зрения динамики развития взаимоотношений караимской общины и российских властей. К этому времени произошла смена общинного руководства, которому не надо было опираться на события 1827 г. для оправдания своих властных полномочий, так как они были уже закреплены сложившейся традицией и государственными законами. А процесс эмансипации караимов в Российской империи, отправной точкой которого по праву считается успех караимской делегации 1827 г., был завершен уже в 1863 г., когда российские караимы были уравнены в правах с окружающим христианским населением. Тогда же произошла смена имперской элиты, и обращение на уровне ритуала к царедворцам николаевской эпохи было, возможно, и поучительно, но уже политически неактуально. Прагматика праздника

определялась политической повесткой, и с ее уходом «Второй Пурим» стал формальным дополнением к синагогальному ритуалу. Здесь же отметим, что отсутствие фольклорной составляющей и очевидное насаждение праздника сверху не делало его «праздником улицы». Он, судя по всему, не стал полноценным «Вторым Пуримом», наподобие феодосийского «Ага думпа». В свете всего вышесказанного не удивительно, что, за исключением сочинения И. Синани, мы не находим упоминаний о нем в исторических очерках, составленных караимами на рубеже столетий.

Тот же казус освобождения караимов от рекрутской повинности в 1827 г. стал причиной установления поста в караимских общинах Крыма. Упоминание о посте мы находим в писарской копии проповеди в «субботу покаяния»³ с *носэ* (тема/заголовок проповеди) «Ищите Господа, когда можно найти Его, призывайте Его, когда Он близко» (Ис 55:6), принадлежащей перу Авраама Луцкого (1793–1855) и хранящейся в настоящее время в отделе рукописей Российской государственной библиотеки. Проповедь не датирована, но могла быть написана в период с 1833 г., когда Авраам Луцкий вернулся в Крым из Стамбула, по 1855 г. И все-таки, исходя из содержания проповеди, которое будет рассмотрено ниже, наиболее вероятной датировкой представляются 1830-е гг. XIX в., когда руководство караимской общины Крыма в сношениях с русскими властями старалось закрепить и расширить успех 1827 г. Текст проповеди состоит из двух частей. Первая и основная часть проповеди посвящена происхождению и смыслу «дня Всепрощения» – традиционной теме проповедей в «субботу покаяния», которая должна напомнить и актуализировать заповедь соблюдения Йом-Киппура у слушателей.

Действительно, смысл того, что Йом Киппур попадает на десятое число седьмого месяца, а не на какой-либо другой день года мудрецы обсуждали неоднократно и весьма подробно. На эту тему [наиболее убедительны] слова тех, что говорят, что так получилось из-за того, что в этот день или за день до него спустился Моисей с горы по завершению сорока дней, после того как [народ Израиля] согрешил, сотво-

³ Традиционное в иудаизме название субботы, которая предшествует Йом-Киппуру («Дню Всепрощения»).

рив тельца. И поэтому было установлено на все следующие поколения, что искупление грехов сынов Израиля будет один раз в год в это самое время⁴.

Вывод, к которому приходит Луцкий в конце этой части, заключается в том, что, несмотря на существующие в еврейской традиции объяснения смысла «дня Всепрощения», заповедь остается непознаваемой.

Куда больший интерес для нас представляет второй раздел проповеди, озаглавленный «то, что [может быть] выброшено/пропущено [при произнесении проповеди]», в котором Луцкий обращается к насущным проблемам общины, рассматривая их сквозь призму темы поста и покаяния. Заметим, что версия этой проповеди, вошедшая в сборник проповедей и поэтических произведений Авраама Луцкого «Шошаним эдут ле-Асаф» («Руководителю: на шошаним эдут. Псалом Асафа» (Пс 80:1)) [Луцкий Авраам 2004, 213–220], не содержит данного раздела. Большая часть этого раздела – это объяснение смысла общинного поста, который был введен в караимской общине во время обнародования указа о рекрутской повинности осенью 1827 г., и необходимость его соблюдения в настоящем. Раздел открывается пространством обсуждением деления общины на праведников и раскаявшихся, где начальной точкой рассуждения служит талмудическая цитата.

Поэтому этот принцип (непознаваемости заповеди. – М. Г.), как выразил [его] один умудренный [жизнью] человек: «держись наставления, не оставляй» (Притч 4:13), согласуется с тем, что сказали мудрецы Талмуда о четырех вещах, которые надо совершать с особым рвением. [А именно,] «изучение Закона и добрые дела, молитва и [исполнение] общепринятых обычаев» (ВТ, Брахот, л. 32б). «И сердце легкомысленных внимать будет знанию» (Ис 32:4). Что за польза в этих четырех вещах, в частности, и [почему их надо совершать] с особым рвением? Почему такое число? Возрастет понимание, если разделит их на две группы: [изучение] Торы и добрые дела, с одной стороны, и молитва и [следование]

⁴ РГБ. ОР. Ф. 182. Д. 455. Л. 31. Проповедь, автограф, дата: первая половина XIX в.

принятым обычаям, с другой. «И язык заикающихся заговорит быстро» (Ис 32:4) и ответит, что есть два вида служащих Богу: праведники и раскаявшиеся. И каждый, во исполнение своего долга перед Господом во всей полноте, должен изучать и действовать <...> Закон, что есть изучение, а добрые дела – деяния, [все это] для праведника. Молитва вместо изучения, а [следование] принятым обычаям – деяние, [все это] для раскаявшегося. Поэтому и сказали «четыре», если не было так, то мы бы сказали, что Закон и молитва – одно и то же, добрые дела и [следование] принятым обычаям – одно и то же⁵.

Вступление в жанре «толпа и мудрецы», данное Авраамом Луцким ко второй части проповеди, необходимо для убеждения слушателей в правомерности нового общинного поста, который вводится «праведниками», но должен быть принят и соблюдаться «раскаявшимся», т.е. в итоге всей общиной. Пост, являвшийся очевидным новшеством, не мог быть выведен путем экзегезы из текста Библии и не был частью традиции. Он мог стать легитимным с точки зрения религиозного закона лишь при общем согласии общины (*киббуц*) и только со временем войти в традицию.

Про обстоятельства установления поста Авраам Луцкий сообщает следующее:

В связи с чем вспомним пользу от раскаяния, что возникло у нас, когда мы оказались в беде из-за известного указа (указа о рекрутской повинности. – *М. Г.*). Ибо страшились мы гнева и возопили Богу наших отцов, «и исполнил Он просьбу нашу» (Езд 8:23), и потому рады были мы в тот день, и спасение [нам] будет всегда. Мы должны поставить его (пост, который соблюдался осенью 1827 г. – *М. Г.*) перед нашими глазами [как] напоминание сынам Израиля, что нам следует все наши дни искать покаяния всевозможным обстоятельствам. <...> С тех пор подтверждена истинность этого смысла, и уже в те дни пришли к общему соглашению наши общины, и мы (т.е. община Евпатории. – *М. Г.*) вместе с ними обязались держать пост [по поводу] рекрутской по-

⁵ РГБ. ОР. Ф. 182. Д. 455. Л. 31. Проповедь, автограф, дата: первая половина XIX в.

винности, «община, устав один для вас» (Чис 15:15) – и для взрослого, и для малого. Ограда всего сущего – закон воздержания от потребления обычной пищи [в пост]. Каждый раз, когда приходило распоряжение царя, [что имело силу] закона, о поставке рекрутов в армию во время войны Государа нашего Императора с исламским царством (т.е. Османской империей. – М. Г.) до тех пор, пока война не закончится. И должна [была] вся святая община, [согласно заповеди] «все вы стоите сегодня перед Господом, Богом вашим: начальники ваши в коленах ваших, старейшины ваши и надзиратели ваши, все Израильтяне, малолетки ваши, жены ваши и пришелец твой, который в среде стана твоего, от секущего дрова твои, до черпающего воду твою» (Втор 29:9–10), сделать так, как обязались перед Господом Богом нашим (т.е. соблюдать пост. – М. Г.)»⁶.

Как мы видим, в конце 20-х – начале 30-х гг. XIX в. положение караимов в отношении указа о рекрутской повинности оставалось весьма неопределенным, и поэтому русско-турецкие войны (в тексте, видимо, идет речь о русско-турецкой войне 1828–1829 гг.) воспринимались как возможный предлог для возобновления действия указа о рекрутской повинности в отношении караимов, что в публичном пространстве караимской общины выражалось в соблюдении очередного поста. Столь драматичная реакция караимской общины объясняется тем, что итогом поездки караимской делегации в Петербург не стало полное освобождение караимов от рекрутской повинности, как зачастую думают. С. Бабович сумел добиться приостановления действия указа в отношении караимов вплоть до особого распоряжения [Гаммал 2015, 156–157]. Пост осени 1827 г. и посты периода русско-турецкой войны были с галахической точки зрения «постами, которые вводятся в дни напастей» (*цом цара*), т.е. однократными постами. Однако, далее Авраам Луцкий переходит от различных постов *ad hoc* к теме учреждения одного годового поста.

Вот почему во второй день следующей недели, т.е. 29 числа этого месяца (Тишре. – М. Г.) мы приняли на себя обяза-

⁶ РГБ. ОР. Ф. 182. Д. 455. Л. 31. Проповедь, автограф, дата: первая половина XIX в.

тельство поститься также, как и в другие общинные посты, и не избегать [этого поста]. Да имеющий уши услышит и примет [эту] плату, как закон для любящих Господа. <...> И, хотя наш пост не был установлен в первом смысле (т.е. как библейская заповедь. – М. Г.), по этому поводу замечательно, что он (т.е. пост. – М. Г.) [в условиях] нашего изгнания замещает жертвоприношение, как в случае благодарственной жертвы, так и в случае искупительной жертвы, потому что он [ведет] и к раскаянию, и к смирению. «Жертвы Богу – дух сокрушенный» (Пс 51:19). <...> Вот этот пост держим мы ради Закона Господа Бога Израилева, что спас и вывел нас [из-под действия] этого указа и склонил сердце Государа Императора милостивиться над нами и освободить нас от этого бремени⁷.

Из текста не ясно, был ли «пост 29 числа» на момент прочтения проповеди уже сложившейся традицией или же Авраам Луцкий выступает с инициативой введения такого поста. Однако вполне понятен механизм принятия поста и его смысл. Пост, который по дате совпадал с постом 1827 г. как первым постом такого рода, введенным в караимской общине, являлся постоянной заменой всех однократных постов. Смысл нового поста проясняется через характерную для традиционной еврейской культуры парадигму сравнения поста с ритуалом в Храме: «он (т.е. пост. – М. Г.) [в условиях] нашего изгнания замещает жертвоприношение как в случае благодарственной жертвы, так и в случае искупительной жертвы, потому что он [ведет] и к раскаянию, и к смирению». Интересно, что действие нового поста, с точки зрения автора проповеди, не ограничивается только спасением караимских общин. Луцкий замечает, что при соблюдении этого поста караимами «Он (Бог. – М. Г.), в милости своей удостоит представить в выгодном свете перед ним (императором. – М. Г.) всех наших братьев, сынов Израиля, достойных сожаления!» – пост, возможно, приведет к освобождению и раввинистических общин Российской империи от действия указа.

Мы не можем проследить судьбу этого поста во времени, так как единственный до настоящего времени документ, в котором мы

⁷ РГБ. ОР. Ф. 182. Д. 455. Л. 31. Проповедь, автограф, дата: первая половина XIX в.

находим упоминание о нем, это подробно разобранный выше писарская копия проповеди Авраама Луцкого. Как уже было сказано выше, в сборник «Шошаним эдут ле-Асаф» Авраама Луцкого проповедь вошла в краткой редакции, без второй части. Учитывая данное обстоятельство, мы даже не можем с уверенностью утверждать, что вторая часть проповеди была публично прочитана. Но в любом случае перед нами яркий пример того, как могут работать адаптивные механизмы коллективной памяти в рамках традиционной еврейской культуры.

Важнее, на наш взгляд, попытаться ответить на вопрос: как одно и то же историческое событие могло привести к столь диаметрально противоположным ритуалам как праздник и пост? Основным фактором, который способствовал такой двойной реакции со стороны караимской общины, было то, что само освобождение караимов от воинской повинности не было одномоментным актом: от объявления указа осенью 1827 г. до триумфального возвращения караимской делегации из Петербурга в начале февраля 1828 г. прошло несколько месяцев. И если на первое событие естественной реакцией в рамках традиционной еврейской культуры было введение поста, то второе, очевидно, вело к установлению «Второго Пурима». Здесь же отметим, что в рамках еврейской традиции такая реакция была вполне легитимной. В иудаизме праздник и пост не являются антонимами, а зачастую представляют собой сдвоенное событие, когда радость уживается с горечью. Практически в каждом еврейском празднике можно найти отсылку к трагическим событиям, обусловленным греховностью евреев: это и распространенный обычай во время свадьбы вспоминать о разрушенном Храме, и *марор* (горькие травы), которые должны во время пасхального седера напоминать о горькой жизни евреев в Египте, и, наконец, известная в раввинистическом иудаизме традиция соблюдать пост Эстер, который предшествует празднику Пурим. В цикле годовых праздников у караимов нет поста Эстер, который в караимской Галахе понимался как однократный пост (*цом цара*), не ставший традицией и поэтому не обязательный для последующих поколений. Однако пост, предложенный Авраамом Луцким, функционально схож с постом Эстер. К тому же сам принцип близкого соседства праздника и поста был вполне известен. Так, в обсуждении поста Гедалии, который в караимской традиции отмечается 24 Тишре, ка-

раимский экзегет XIV в. р. Аарон бен Элиягу сообщает, что, так как при упоминании поста «в двадцать четвертый день этого месяца» в книги Неемии (Неем 9:1) не сказано, к какому событию он приурочен, то «вот [часть] мудрецов посчитала, что *смысл поста в седьмой месяц в отделении праздников* (выделено мной. – М. Г.). А когда им возразили, что [такой] пост [должен был бы] быть двадцать третьего числа, ответили, что, возможно, двадцать третьего числа была суббота, и поэтому пришлось отложить до двадцать четвертого, так как никто не постится в субботу» [Аарон б. Элиягу 1864, 64].

Литература и источники

- Аарон б. Элиягу 1864 – Аарон б. Э. Ган Эден («Райский сад»). Евпатория: Типография Авраама Фирковича, 1864. 196 л. [ивр.]
- Башьячи 1870 – *Башьячи* Э. Аддерет Элиягу («Плащ Ильи»). Одесса: Типография Л. Нитче, 1870. 228 л. [ивр.]
- Гаммал 2015 – *Гаммал* М. И. Караимы и империя: освобождение караимов от рекрутской повинности 1827 года // Израиль Древний и Новый. Труды кафедры иудаики. Вып. 1 / науч. ред. А. Б. Ковельман. М.: Индрик, 2015. С. 143–165.
- Ельяшевич 1993 – *Ельяшевич* Б. С. Караимский биографический словарь (от конца XVIII в. до 1960 г.) (Караимы. Материалы к серии «Народы и культуры» / под. ред. М. Н. Глубогло, А. И. Кузнецова, Л. И. Миссоновой. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1993. Вып. XIV. Кн. 2). 238 с.
- Ельяшевич 2018 – *Ельяшевич* В. Веселый праздник Ага думпа. Об одной самобытной традиции феодосийских караимов // Караимы Феодосии: история, религия, культура / сост. В. А. Ельяшевич, М. Б. Кизилев Симферополь: Таврида, 2018. С. 89–98.
- Йерушалми 2004 – *Йерушалми Йосеф Хаим*. Захор («Помни»): Еврейская история и еврейская память. М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2004. 167 с.
- Казас 1835 – *Казас Мордехай*. Тув таам («Благодарумие»). Гозлёв (Евпатория), 1835. 13 л. [кар.]
- Казас 1911 – *N. N. (Казас И. И.)* Общие заметки о караимах // Караимская жизнь. 1911. Кн. 3–4, август–сентябрь. С. 37–71.
- Кефели 2018 – *Кефели* А. Сборник музыкального фольклора крымских караимов. Симферополь: ИП Зуева Т. В., 2018. 432 с.

- Луцкий Авраам 2004 – *Луцкий Авраам*. Сэфер шошаним эдут ле-Асаф («Руководителю: на шошаним эдут. Псалом Асафа»). Т. 2. Ашдод: Махон «Тиферет Йосэф», 2004. 375 с. [ивр.]
- Луцкий Иосиф-Соломон 1841 – *Луцкий Иосиф-Соломон*. Иггерет Тешуат Исраэль («Послание о спасении Израиля»). Гозлёв (Евпатория), 1841. 44 с. [кар.]
- Прик 1912 – *Прик Соломон*. Иггерет Пурим («Послание на Пурим»). Одесса: Типо-литография Ф. С. Дыхно, 1912. 23+8 с. [ивр., рус.]
- РГБ ОР – Российская государственная библиотека. Отдел рукописей (Москва). Ф. 182. Оп. 1. Д. 262. Л. 47об.–48 («Песнь на Пурим»). Дата: первая половина XIX в. Ф. 182. Оп. 1. Д. 455. Л. 31 (Проповедь в «субботу покаяния»). Дата: первая половина XIX в.
- Сборник 1833 – Сборник пиютов. Гозлёв (Евпатория), 1833. 8 нумерованных листов [ивр., кар.]
- Сидур 1891 – Сидур гатефилоу кеминга гакараим т.е. Молитвенная книга по обряду караимов. Часть I. Вильна: Типография Л. Л. Маца, 1891. 464 с. [ивр.]
- Синани 1888 – *Синани И. О.* История возникновения и развития караимизма на основании монографических очерков Анана-бен-Давид, Саадии Аль-Пифоми, Соломона-бен-Ерухам и Мордехая Куматяно. По Пинскеру, Грецу, Иона Гурланду и другим источникам. Симферополь: Типография Спиро, 1888. 113 с.
- Синани 1890 – *Синани И. О.* История возникновения и развития караимизма. По Пинскеру и другим источникам. Часть II. С. Петербург: Типография дома призрения малолетних бедных, 1890. 295+VIII с.
- Elbogen 1993 – *Elbogen I.* Jewish Liturgy: A Comprehensive History. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1993. 551 p.
- Frank 2003 – *Frank D.* Karaite Prayer and Liturgy // Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources / ed. M. Polliack. Leiden, Boston: Brill, 2003. P. 559–590.
- Jankowski 2005 – *Jankowski H.* Reading Loose Sheets of Paper Found among the Pages of Crimean Karaim Mejumas // Mediterranean Language Review. Vol. 16. 2005. P. 145–166.
- Miller 1993 – *Miller Ph. E.* Karaite Separatism in Nineteenth-century Russia: Joseph Solomon Lutski's Epistle of Israel's Deliverance. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1993. 225 p.
- Walsh 1993 – *Walsh B. D.* Esther in Medieval Garb: Jewish Interpretation of the Book of Esther in the Middle Ages. Albany: State University of New York Press. 386 p.
- Wechsler 2008 – *Wechsler M. G.* The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben Eli the Karaite on the Book of Esther. Leiden; Boston: Brill, 2008. 444 p.

On Some Essential Aspects of the Purim Tradition Among Crimean Karaites in the First Half of the Nineteenth Century

Maxim Gammal

Lomonosov Moscow State University
Moscow, Russia
Senior Lecturer

ORCID: 0000-0002-0441-8308

Institute for Asian and African Studies of Lomonosov Moscow State University

Department for Jewish Studies

Mokhovaya str., 11-1, Moscow, 125009, Russia

Tel.: +7 (495) 629-43-49

E-mail: max_hammal@yahoo.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.9

Abstract. This paper aims to provide a detailed description and analysis of the Purim customs that were practiced among the Karaite communities in the Crimea during the first half of the nineteenth century. The paper contains two interrelated parts. In the first part, the paper presents an overview of the legal and liturgical sources that outline the traditional approach to Purim in Karaite Judaism. It focuses on the folk customs of the feast within the Karaite community, known as *Ahavat Purim*, which involved prescribed charitable contributions accompanied by merry songs in honor of a benefactor and their family. Over time, these Purim songs developed into a separate genre of Karaite folklore known simply as *Ahavat*. The second part of the paper is a case study that examines the representation of the exemption of the Karaites of the Crimea from the military conscription law of 1827 in the public space of the Karaite community. This exemption was commemorated through a fast and a “Second Purim”. This unique example demonstrates the radically opposite reactions within the Karaite community to a significant political event in their history during the first half of the nineteenth century. The fasting day fell on Tishrei 29 and thus commemorated the promulgation of the military conscription law. A very detailed account on the introduction of the fast into the life of the Karaite community is contained in the clerical copy of the sermon on the Sabbath of Repentance written by R. Abraham Lutski. The “Second Purim” took the form of supplementary liturgy on the Sabbath of *Ki tissa* weekly portion. Its purpose was to celebrate the successful return of a Karaite delegation from St. Petersburg. The major objective of a new feast was to convey to the Karaite layman an information on drastic changes in the power structure of the Karaite communities in the Crimea and

in the relations with Russian authorities through the liturgy as a channel of the traditional culture.

Keywords: *Purim, Second Purim, Crimea, Karaites, folklore, collective memory*

References

- Gammal, M., 2015, *Karaimy i imperiia: osvobozhdenie karaimov ot rekrutskoi povinnosti 1827 goda* [Karaites and the Empire: liberation of Karaites from military conscription in 1827]. *Izrail Izrail' Drevnii i Novyi* [Ancient and Modern Israel], ed. A. Kovelman, 143–165. Moscow, Indrik, 223.
- Frank, D., 2003, *Karaite Prayer and Liturgy. Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, ed. M. Polliack, 559–590. Leiden, Boston, Brill, 981.
- Miller, P., 1993, *Karaite Separatism in Nineteenth-century Russia: Joseph Solomon Lutski's Epistle of Israel's Deliverance*. Cincinnati, Hebrew Union College Press, 225.
- Wechsler, M., 2008, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben Eli the Karaite on the Book of Esther*. Leiden, Boston, Brill, 444.
- Yerushalmi, Y. H., 1982, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle, London, University of Washington Press, 144.

Статья поступила в редакцию 19 июня 2023 г.