

К вопросу о восприятии идей Гаскалы в караимской общине Крыма на примере литературного творчества Авраама Луцкого и Ильи Казаса

Максим Игоревич Гаммал

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

ORCID: 0000-0002-0441-8303

Кафедра иудаики, Институт стран Азии и Африки,
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
125009, Россия, Москва, ул. Моховая, 11, стр. 1
E-mail: max_hammal@yahoo.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.4

Аннотация. В настоящей статье предпринята попытка ответить на вопрос, как и в какой степени идеи еврейского Просвещения были восприняты караимскими интеллектуалами в XIX в. Этот вопрос заинтересовал исследователей истории евреев в Восточной Европе уже в начале XX в. Несмотря на тесную коммуникацию (переписка и личное общение) между представителями Гаскалы и караимами до настоящего времени было известно немного о том, насколько идеи Гаскалы повлияли на мировоззрение караимских интеллектуалов и насколько релевантно говорить о движении Гаскалы применительно к караимской общине в целом. Историография и начала XX в., и XXI в. в этом вопросе в первую очередь обращает внимание на фигуру Авраама Фирковича, его собирательскую и общественную деятельность, литературное творчество. В нашей статье мы предлагаем сместить фокус внимания на Авраама Луцкого и его ученика Илью Казаса, так как именно в их литературном творчестве и образовательной деятельности идеи Гаскалы нашли наиболее яркое воплощение. Такой шаг в сторону от принятой парадигмы позволит расширить исторический контекст изучаемого вопроса и пересмотреть традиционную исследовательскую парадигму.

Ключевые слова: *Крым, караимы, Гаскала, литература крымских караимов, Авраам Луцкий, Илья Казас*

Ссылка для цитирования: *Гаммал М. И.* К вопросу о восприятии идей Гаскалы в караимской общине Крыма на примере литературного творчества Авраама Луцкого и Ильи Казаса // *Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия.* 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 43–72. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.4

В статье на примере сходства и различия литературных биографий Авраама Луцкого (1792–1855), религиозного лидера караимов Крыма во второй трети XIX в., и его ученика Ильи Ильича Казаса (1832–1912), известного просветителя второй половины XIX – начала XX в., предпринята попытка ответа на вопрос о том, какое влияние оказали идеи еврейского Просвещения на культуру караимских общин Российской империи.

В современной историографии процессы модернизации и аккультурации, которые проходили в караимской общине Крыма в XIX в., как правило, описываются в терминах «караимского сепаратизма» и даже «деиудаизации»¹, ретроспективно приписывая этим процессам черты караимского национализма, становление которого может быть датировано лишь рубежом XIX–XX вв. С нашей точки зрения, такой подход страдает рядом существенных недостатков. Во-первых, неопределенность самого термина «деиудаизация» позволяет приписывать к нему процессы и явления очень разные по своему происхождению, что сильно упрощает и делает схематичным историческое описание. Во-вторых, историки, которые занимаются темой «еврейские просветители и караимы», работая со свидетельствами литературного характера, склонны проецировать факты, имевшие место в пространстве культуры, на области социального и экономического действия без какого-либо обоснования такого перехода. И в-третьих, сложившаяся исследовательская парадигма рассматривает историю караимов в Российской империи исключительно под углом истории восточноевропейского еврейства, упуская из вида тот факт, что большую часть XIX в. караимскую общину Крыма надо рассматривать, скорее, как традиционное восточное еврейское общество. Указанные недостатки метода, как мы попытаемся показать в кратком историографическом обзор-

¹ Из современных работ, в которых был впервые сформулирован этот подход к караимской истории, см.: Freund 1991; Miller 1993.

ре, ведут к определенному искажению исторической перспективы в заявленной теме исследования.

Восточноевропейская Гаскала и российские караимы – тема, к которой историки обратились уже в первой половине XX в. «Первооткрывателем» этой проблематики в иудаике выступил Реувен Фан (1878–1939?), историк-любитель и краевед из Восточной Галиции. Его обзорная работа по этой теме «Маскилей Исраэль ве-Хахамей Микра» («Еврейские просветители и караимские мудрецы») была опубликована в первом томе его собрания сочинений в 1929 г. В ней он рассмотрел практически все известные случаи контактов между восточноевропейскими просветителями и караимами Крыма и Польши-Литвы. Именно энциклопедический характер сочинения Р. Фана делает эту работу актуальной и в настоящее время. Несмотря на то что сам Реувен Фан был сторонником идей религиозного сионизма, в своей работе он занимает выражено про-просвещенческую позицию, рассматривая плодотворность контактов между караимами и маскилами с точки зрения успешности распространения идей Гаскалы среди караимов с акцентом на возможность сближения двух лагерей в рамках этого процесса. Особое внимание автор уделяет истории взаимоотношений между А. С. Фирковичем и восточно-европейскими просветителями и анализу собирательской деятельности и литературного творчества последнего. С точки зрения Фана, именно Авраам Фиркович создал предпосылки для появления караимского национализма и отказа караимов Восточной Европы от своей еврейской идентичности. Согласно Фану, поколение караимских интеллектуалов второй половины XIX – начала XX в. и, в первую очередь, И. И. Казас последовало по пути, намеченному ранее А. С. Фирковичем, и полностью разорвало свои связи с еврейством. Вывод, к которому он приходит в конце своей работы, выглядит так: «<К этому времени> прервалась возможность сближения между двумя лагерями, которая возникла в эпоху Гаскалы» [Фан 1929, 140]. Исторический анализ проблемы, представленный в работе Р. Фана, во многом определил парадигму подхода к этому вопросу историков последующих поколений.

В современной караимской историографии проблематика отношений представителей Просвещения и караимов получила свое продолжение в статье проф. Исраэля Барталя «Восточноевропей-

ская Гаскала и караимы: христианский гебраизм и имперская политика» [Bartal 2011]. В ней известный израильский историк польского еврейства подробно рассматривает историю ранних контактов просветителей с караимами и то, как культурные рамки этих контактов определялись подходами, разработанными европейскими гебраистами в XVII–XVIII вв.

Эта же тема была рассмотрена в монографии израильской исследовательницы Голды Ахиезер «Историческое сознание, Гаскала и национализм восточноевропейских караимов», англоязычное издание которой увидело свет в 2018 г. [Akhiezer 2018]. Заключительная глава этой монографии «Гаскала, *Хохмат Исраэль* и эволюция караимской идентичности» посвящена проблематике взаимоотношений маскилов и караимских интеллектуалов. В целом в своем историческом нарративе Г. Ахиезер следует парадигме, предложенной в сочинении Р. Фана. Центральной фигурой, которая, с ее точки зрения, внесла радикальные изменения в мировоззрение караимов Российской империи, выступает А. С. Фиркович. Именно его собирательская и общественная деятельность подвергается детальному анализу, в то время как его современники выступают персонажами второго плана, а караимские «лидеры» второй половины XIX – начала XX в., по Ахиезер, продолжают процесс «деиудаизации», финальной точкой которого становится караимский национализм. Эта глава монографии Г. Ахиезер – образец того, как вопрос о путях Гаскалы в караимской общине укладывается в прокрустово ложе теории «деиудаизации». Общий вывод, сформулированный израильской исследовательницей, выглядит следующим образом:

Фиркович сделал основной вклад в трансформацию караимской общины в нацию, но, поступая так, он бессознательно заложил основания для ее деиудаизации. После его смерти караимский национализм перешел на сепаратистские позиции с явным анти-иудаистским отношением, какого он и не мог себе представить. Лидеры, которые наследовали ему, пошли дальше его в этом вопросе, основывая свои взгляды на новых теориях, которые были рассмотрены здесь, тюркского и хазарского происхождения караимов. <...> Эта очевидная установка на ассимиляцию соответствует установкам, характерным для радикально настроенных маскилов. В караимской Гаскале тем не менее к этой установ-

ке добавилось неприятие иудаизма. Отношение большей части караимов в начале XX в. характеризовалось дихотомией, где всё, что так или иначе ассоциировалось с еврейской традицией, воспринималось как только раввинистическое, в то время как сам караимизм превратился в аморфную концепцию, в которой значительное место занимали хазары, тюрки и потерянные колена Израиля [Akhiezer 2018, 302]².

Переходя к краткому историческому обзору взаимоотношений караимских интеллектуалов и представителей Просвещения в XIX в., мы будем по большей части опираться на работу Реувена Фана – оригинальную как с точки зрения энциклопедического охвата в том, что касается ранних культурных контактов в первой половине XIX в., так и по выводам, данным автором, занимавшим просвещенческую позицию.

Первые контакты между представителями Гаскалы и караимами датируются самым началом XIX в. Интерес со стороны просветителей в отношении караимской истории и древностей объяснялся тем, что, по словам проф. И. Барталя,

Еврейское Просвещение, воспринявшее многое из европейской просветительской литературы, заимствовало из нее и образ караимизма, который сложился в западной мысли в XVII–XVIII вв. Караимы воспринимались как «реформированные» евреи, которых не коснулось тлетворное влияние Талмуда, близкие к протестантизму и поэтому заслуживавшие социальной и политической интеграции [Bartal 2011, 58]³.

Среди этих первых контактов наибольший публичный резонанс получила частная переписка Нахмана Крохмалья и Давида Кокизова, сам факт которой был использован местными хасидскими лидерами в идеологической борьбе против Гаскалы. Один из основателей иудаики как научной дисциплины, Исаак Маркус Йост, в 1829 г. обратился с письмом к руководству караимской общины Гезлёва (Евпатория) с просьбой прислать караимские сочинения. В ответном письме караимы попросили его переслать им произведения Моисея Мендельсона. Правда, здесь надо уточнить, что скорее все-

² Перевод цитаты мой. – М. Г.

³ Перевод цитаты мой. – М. Г.

го ответ был написан кем-то из круга луцких мигрантов, обосновавшихся в Евпатории во второй половине 1820-х гг., и лишь подписан лидером караимской общины С. С. Бабовичем. Переписка была опубликована в приложении к сочинению Исаака б. Соломона «Сэфер Пинат Икрат» («Драгоценное основание», 1835).

Примеры подобного типа контактов можно продолжить, но, на наш взгляд, стоит выделить два случая, которые кроме частной (и по большей части несохранившейся) переписки привели к появлению литературы просвещенческого характера. Первый – это многочисленные контакты А. С. Фирковича с представителями Гаскалы, начало которым было положено еще в 1820-е гг., о чем свидетельствует его переписка с маскилами, сохранившаяся в его личном архиве. Так, с началом собирательской деятельности Фирковича Симха Пинскер, учитель еврейской школы нового образца в Одессе, получил возможность работать с коллекцией рукописей, собранных А. С. Фирковичем. Позднее ему удалось издать сочинение «Ликутей Кадмонийот» («Собрание древностей», Вена, 1860), где были опубликованы источники по средневековой истории караимов. Сам выход в свет книги, посвященной караимской истории, вызвал неоднозначную реакцию в просветительском сообществе Российской империи: группа одесских маскилов выпустила «Открытое письмо караимскому хахаму в Одессе», а редактор и издатель газеты «Га-Мелиц» («Защитник») Александр Цедернбаум выступил с критикой этой инициативы. В 1864 г. Авраам Бер Готтлобер издал критическое сочинение «Биккорет ле-Толедот га-Караим» («Критика истории караимов») [Фан 1929, 111]. Эта дискуссия четко обозначила те границы взаимодействия с караимской общиной, которые были допустимы в просвещенческом сообществе того времени. Здесь же заметим, что и в данном случае инициатива написания и издания сборника исходила от еврейских просветителей.

Второй пример – это сочинения Соломона Бейма (1807–1867), сына одесского газзана Авраама Бейма и внука Иосифа-Соломона Луцкого. Он после смерти С. С. Бабовича в 1855 г. некоторое время исполнял обязанности гахама, т. е. стоял во главе Караимского духовного правления. А. Бейм помогал А. С. Фирковичу на начальном этапе собирательской деятельности последнего. В бытность газзаном в Чуфут-Кале Бейм провел реформу традиционного

образования, введя преподавание русского языка. А в начале 1860-х он издал два небольших сочинения на русском языке – «Память о Чуфут-Кале» и «Караимы и Чуфут-кале». И хотя оба сочинения были предназначены не для еврейской или караимской аудитории, а, скорее, для русскоязычного читателя, они по своему жанру и стилю отражают просветительские позиции автора. И если говорить о явно выраженной просветительской позиции среди караимских интеллектуалов середины XIX в., то, пожалуй, лишь Соломон Бейм может быть отнесен к этой категории.

Не ставя перед собой задачу в данной статье дать полномасштабный анализ «казуса Фирковича», сложившегося в современной иудаике, заметим лишь, что, несмотря на всю неординарность жизни и творчества А. С. Фирковича, представлять его интеллектуальным лидером караимов Российской империи в середине XIX в., как это делает в своем исследовании Г. Ахиезер, на наш взгляд, есть сильное преувеличение.

Его административная карьера в караимской общине Крыма носила крайне неровный характер, достигнув своего пика во второй половине 1820-х гг., когда он некоторое время занимал должность газзана в общине Евпатории, которую он достаточно быстро был вынужден покинуть при невыясненных обстоятельствах. Проекты А. С. Фирковича по «исправлению» как караимов, так и евреев не были продуманной просветительской стратегией, а скорее представляли собой попытку использовать случай для утверждения своего статуса в караимской общине и в глазах русской администрации. На начальном этапе собирательская деятельность Фирковича служила прагматичным интересам общинного руководства в продвижении отдельного российского законодательства о караимах, но уже к 1860-м гг. это была его частная инициатива, его «формула успеха» в современном мире. Литературное творчество Авраама Фирковича вполне традиционно. Просветительская риторика в его произведениях если и присутствует, то используется в контексте традиции, теряя свой просветительский характер [Гаммал 2012]. Но самое главное, у нас нет свидетельств влияния А. С. Фирковича на традиционную культуру караимов Крыма в XIX в. Тираж его полемического произведения «Масса у-Мерива» («Убеждения и споры»), за исключением нескольких экземпляров, был уничтожен по приказу общинного руководства. Его супер-комментарий на ком-

ментарий Аарона б. Йосефа к книгам Пророков не стал частью учебной программы караимских мидрашей в отличие, например, от комментария Иосифа-Соломона Луцкого. Предпринятая им редакция караимского молитвенника носила радикальный характер и не была принята. Его решение поселиться в Чуфут-Кале в середине XIX в., в то время, когда эта община давно потеряла статус караимской «столицы» Крыма и почти обезлюдела, свидетельствует о сознательной романтизации своего образа в глазах образованной публики. Весьма показательно, что и в глазах представителей караимской общины того времени он выглядел как человек, выделявшийся своим экстравагантным поведением [Пигит 1894, 14–15]. Сохранившаяся фотография А. С. Фирковича представляет нам старца с длинной бородой и посохом, одетого вызывающе по-восточному, как это могло представляться европейской публике. Теперь он хотел быть успешным не в караимской общине, а шире – в просвещенном сообществе европейских интеллектуалов. Интерес к его фигуре возникает в караимской общине на рубеже веков в контексте обвинений его в фальсификации своих сенсационных находок. Защита «своего» А. Фирковича на страницах караимской прессы становится важной составляющей нарождающегося караимского национализма. Неудивительно, что в историографической парадигме «деиудайзации», которая стала своеобразным ответом на караимский национализм, если говорить о идеологии становления этого подхода к истории караимов в Новое время, А. С. Фиркович выступает в роли «отца-основателя» процесса деиудайзации.

Подводя итог тому, как складывались отношения еврейских просветителей и караимов Российской империи в первой половине XIX в., стоит выделить три характерных обстоятельства. Во-первых, на наш взгляд, верным является утверждение Р. Фана о том, что «в <оценке> отношений между маскилами и караимами была допущена очевидная ошибка. Так, маскилы полагали найти в караимах людей <исповедующих вариант иудаизма>, которому много столетий, в рамках/в духе критики мнения мудрецов Талмуда. <...> Так же и караимы <полагали>, что изменения <происшедшие в среде> немецких евреев и приверженцев Гаскалы в других странах склонят их в сторону караимского иудаизма» [Фан 1929, 115]. Эти связи носили инструментальный характер и мало способствовали восприятию идей Гаскалы в караимской общине.

Во-вторых, со стороны караимской общины в этих контактах участвовали, как правило, луцкие мигранты в Крыму: Иосиф-Соломон Луцкий, Давид Кокизов, Мордехай Султанский и Авраам Фиркович. Что можно объяснить географической близостью Луцка к галицийскому центру Гаскалы и тем, что позднее именно маскилы галицийского происхождения стали движущей силой в распространении идей Гаскалы на юге империи. В-третьих, стоит отметить тот факт, что наиболее продуктивные и значимые контакты между караимской общиной и просветителями были в Одессе. Очевидно, этому способствовало то, что еврейская община Одессы была центром распространения идей Гаскалы на юге Черты оседлости. А для руководства караимской общины контакты не только с одесскими маскилами, но и, шире, с просветительскими кругами Одессы, в первую очередь с «Одесским обществом истории и древностей», основанным в 1839 г., были важными инструментами в убеждении властей в «полезности» караимов в рамках борьбы за отдельное законодательство о караимах.

Во второй половине XIX в. руководству караимских общин Крыма удалось развить свой успех в области российского законодательства о караимах и в 1863 г. добиться окончательной эмансипации караимов Российской империи. Несмотря на то что это решение не всегда последовательно выполнялось российскими властями на местах, оно ускорило процессы модернизации и аккультурации в караимских общинах и в первую очередь в новообразованных общинах в крупных городах империи вне черты оседлости. На наш взгляд, именно растущий темп аккультурации в русскую имперскую культуру определил особенности взаимоотношений караимских интеллектуалов и представителей поздней Гаскалы в Российской империи.

Переходя к фактологии, отметим, что в этот период ряд караимов печатаются в еврейской просветительской прессе. Так, Р. Фан упоминает, что

караимские *хахамим* иногда печатали свои статьи и стихи в еврейской прессе – <в газетах> «Га-Кармель» и «Га-Мелиц». Бейм, Казас, Сапак, Савускан⁴ печатались в «Га-Ме-

⁴ Бейм, Казас, Сапак, Савускан – С. Бейм, И. И. Казас, И. М. Сапак, Ю. И. Савускан.

лиц» по поводу скандала, возникшего в караимских общинах из-за разногласий даты освящения месяца Тишрей 5621 года⁵. Мордехай бен Давид Кокизов написал «письмо об освящении месяца» А. Слонимскому, специалисту в астрономии [Фан 1929, 120].

К приведенной цитате стоит добавить, что С. Ш. Пигит (1849–1911), газзан караимской общины в Екатеринославе, печатался в газетах «Га-Мелиц» и «Га-Цфира» и поддерживал дружеские отношения с Авраамом Готтлобером. А в Одессе с 1863 по 1874 г. группой молодых караимов, куда входили И. И. Казас, И. И. Эрак, А. Ю. Мичри и Ш. В. Дуван, издавался рукописный журнал на крымско-османском караимском языке «Давул» («Барабан») с эпиграфом «Знающему и комариный писк – саз⁶, незнающему и барабана с зурной мало». Заметим, что «знающий» здесь есть точный перевод на крымско-османский караимский слова *маскил*. Создатели журнала позиционировали себя как «карасакалы» («чернобородые») – молодежь, которая ставила перед собой задачу бороться с традициями «аксакалов» («белобородые»), т.е. стариков, но в данном контексте речь идет об общинном руководстве, а не о стариках в физическом смысле слова. Издание рукописного журнала с выраженной просветительской установкой свидетельствует, что в этот период идеи Гаскалы имели хождение среди части караимской молодежи.

Всех вышеупомянутых караимских интеллектуалов за исключением Мордехая Кокизова объединяет одна общая черта в их биографиях, а именно то, что они были учениками Авраама Луцкого – одного из ведущих религиозных авторитетов караимов в первой половине XIX в. В знаменитом мидраше Луцкого учились Иосиф Сапак, Илья Казас, Юфуда Савускан, Иосиф Эрак и Авраам Мичри. Кроме того, Ш. В. Дуван и Авраам Мичри были внуками Авраама Луцкого, а Соломон Бейм – его племянником. Самуил Пигит, который принадлежал к следующему поколению, был учеником одного из самых ярких выпускников мидраша Луцкого Юфуды Узуна, газзана караимской общины в Бахчисарае. Это косвенное свидетель-

⁵ 5621 год – 1860/1861 гг.

⁶ Саз – музыкальный струнный щипковый инструмент, сходный с лютней, распространен на Ближнем Востоке и Кавказе.

ство важной роли, которую сыграл Луцкий в восприятии идей Гаскалы в караимской общине, подтверждает и тот факт, что в караимской традиционной историографии Авраам Луцкий воспринимался как человек близкий по своим взглядам к Просвещению. В краткой биографии Луцкого, написанной учеником И. И. Казаса Б. С. Ельяшевичем и которая подводит итог этой историографической традиции, он выступает как человек воспринявший идеи Просвещения и воплощающий их в своей жизни.

Затем Авраам Луцкий возвратился в Евпаторию, где был избран на должность газзана (священника). Недовольный зависимой жизнью, Луцкий вскоре оставил духовную службу и посвятил себя любимой педагогической деятельности, открыв самостоятельно свое училище (мидраш), которое явилось высшей караимской школой. Благодаря своим стараниям Л. выпустил из своей школы целую плеяду прекрасно образованных по-караимски и воспитанных в караимском духе даровитых молодых людей, которые хорошо знали древнебиблейский и караимо-тюркский языки, богословие, философию и классическую литературу и которые затем с честью подвизались в разных обществах на поприще народных учителей, наставников, ученых и общественных деятелей <...> Как сообщает С. М. Шапшал <...> Л. еще перевел на караимо-тюркский язык 16 басен (в том числе Крылова), которые изучались наизусть в тогдашних караимских приходских школах. Имелось и печатное издание этих переводов [Ельяшевич 1993, 125–126].

Недавние исследования, посвященные административной деятельности и творчеству Луцкого, и основанные на новых архивных данных, подтверждают, что его образ как сторонника Просвещения не лишен оснований. В своей монографии «Крымская караимская версия пьесы “Мелухат Шауль”» польская исследовательница Сметек дала лингвистический анализ и напечатала с научным комментарием текст перевода на крымско-османский караимский пьесы маскарада Йосефа Троппловича «Мелухат Шауль» («Царство Шауля»), который выполнил Авраам Луцкий, озаглавив его «Шауль хан» («Царь Шауль») [Smetek 2015]. Перевод пьесы не датирован, но, по мнению исследовательницы, он был выполнен в 1840-х гг. В нашей

статье [Гаммал 2022] приводится интересный эпизод из биографии Авраама Луцкого, который имеет непосредственное отношение к рассматриваемому вопросу. В середине 1830-х гг. он составил несколько прошений на имя С. С. Бабовича, на тот момент являвшегося *de facto* главой караимских общин Крыма, с предложением открыть в Евпатории Талмуд-Тора, т.е. мидраш, который бы финансировался из общинных нужд. Программа обучения, распорядок дня, правила поведения учеников, предложенные А. Луцким, копировали таковые, принятые в еврейских просветительских школах. Так, он предлагал наряду с традиционными предметами преподавать русский язык и арифметику. Скорее всего, образцом для подражания выступила просветительская школа в Одессе под руководством Бецалея Штерна, т.к. Авраам Луцкий был связан с местной караимской общиной как в рамках своей коммерческой деятельности, так и близкими родственными отношениями с одесскими семьями Бейм и Мичри. Проект не был реализован, но просветительский подход самого Авраама Луцкого к реформе традиционного образования очевиден в текстах прошений [Гаммал 2022, 42–48].

Если исходить из результатов как литературного творчества, так и из административной и педагогической деятельности, то можно заметить, что из всей блестящей плеяды луцких интеллектуалов первой половины XIX в. наибольшее влияние идеи Просвещения оказали на Авраама Луцкого. Правда, и в этом случае, на наш взгляд, не стоит записывать его в ряды безоговорочных сторонников еврейского Просвещения. Гаскала и среди восточноевропейского еврейства была явлением крайне неоднородным, где распространение идей Просвещения часто зависело от множества факторов, обусловленных местным изводом традиционной культуры и социальной структурой еврейского общества. Еще меньше у нас оснований приписывать распространение идеологии Гаскалы широкому кругу интеллектуалов в караимской общине Крыма. Мы, скорее, можем говорить о фрагментарном восприятии идей Просвещения отдельными караимами, за которым не последовало становления движения, если опираться на результаты литературного творчества и деятельности в общине.

Интеллектуальная биография Авраама Луцкого служит тому наглядным примером. В караимской общине Крыма он был известен в первую очередь как галахический авторитет и автор сочине-

ния «Зуг ве-Нифрад» («Брак и развод»). Его литературные произведения просветительского характера не были оригинальными – это переводы на вернакуляр басен Крылова и пьесы Троппловича. Все эти переводы можно объединить под рубрикой моралистической и дидактической литературы, предназначенной для изучения в караимском мидраше. Очевидно, что такой акцент на переводную просветительскую литературу был отличительной чертой образовательной деятельности Авраама Луцкого. Так, в сборнике «Мишлей у-Маасиот» («Притчи и деяния» 1835) Мордехая Казаса, который был составлен приблизительно в то же время, подобного рода моралистическая литература для мидраша представлена примерами из тюркского фольклора Восточного Средиземноморья и одного аггадического рассказа из Вавилонского Талмуда [Гаммал 2024, 301–302].

Возвращаясь к коллективной биографии выпускников мидраша Авраама Луцкого, стоит отметить, что если в 1860–1870-е гг. в их литературном творчестве заметно влияние идеологии Гаскалы, то позднее в большинстве случаев их общинная карьера и литературное творчество носили вполне традиционный характер. Среди них мы не найдем примеров последовательных приверженцев идеологии еврейского Просвещения.

Так, оба внука Авраама Луцкого отдалились от публичной просветительской деятельности. Авраам Мичри несмотря на то, что, по свидетельству Б. С. Ельяшевича, был «одним из ученейших караимов своего времени; обладая широкими познаниями в области древнебиблейского и татарско-турецкого языков и их литератур, а также в области филологии, геологии, Библии и экзегетики, отличался глубоким, своеобразным умом и изумительной разносторонней образованностью <...> был вынужден оставить учение и поступить на службу в один из караимских магазинов в Одессе, где и вырос» [Ельяшевич 1993, 141–142]. Другой внук, Шаббетай Дуван, получил юридическое образование в Петербургском университете и предпочел карьеру чиновника [Ельяшевич 1993, 47].

Юфуда Узун большую часть своей жизни занимал пост газзана в караимской общине Бахчисарая и оставил «несколько сот стихотворных произведений, из коих большая часть была элегии (“кына”) и много проповедей, написанных им образцовым древнебиблейским языком и нигде не обнаруженных» [Ельяшевич 1993, 192].

Иосиф Сапак «служил всю жизнь учителем (меламмедом) в г. Николаеве и пользовался большим уважением в своей общине как образованный учитель и прекрасной души человек» [Ельяшевич 1993, 175]. Он написал трактат по логике «Иггерет ха-Тешувот» (1869, Одесса) и сочинение по астрономии «Гереш Йерахим» (1871, Одесса). Юфуда Савускан в 1860–1870-е гг. занимал должности меламмеда, а потом старшего газзана в Евпатории. Позже из-за несложившихся отношений с новым гахамом С. М. Пампуловым переехал в Херсон, а затем в Одессу. Он подготовил к печати и издал два сочинения Аарона бен Элиягу, караимского экзегета XIV в.: галахический кодекс «Ган Эден» («Рай»), 1864, и комментарий на Тору «Кетер Тора» («Корона Торы»), 1866.

В этом коллективном портрете караимских интеллектуалов второй половины XIX в. есть два исключения – Иосиф Эрак и Илья Казас. Их литературное творчество этого периода в большей степени, чем у остальных учеников Луцкого, подпадает под определение просвещенческой литературы. Остановимся на их биографиях более подробно.

Наши сведения о биографии Иосифа Эрака носят крайне фрагментарный характер. Известно, что он родился в Стамбуле в 1832 г., но большую часть своей жизни провел в Российской империи. В 1860–1880-е гг. некоторое время жил в Петербурге, где познакомился с профессором тюркологии Петербургского университета А. К. Казембеком и известным тюркологом В. В. Радловым. Иосиф Эрак умер в Одессе в 1896 г. О его творческой биографии мы можем судить лишь по изданным произведениям. В 1868 г. он издал в виде брошюры перевод нескольких стихотворений Пушкина с посвящением А. К. Казембеку. Перевод был напечатан арабицей. Позднее, в 1888 г., уже при содействии В. В. Радлова был издан сборник его переводов «Турецкий перевод избранных стихотворений русских поэтов», напечатанный еврейским квадратным шрифтом. И. Эрак был автором трагедии, оригинальный текст которой был написан на крымско-османском караимском и не имел названия. Она была издана В. В. Радловым в седьмом томе его «Образцов народной литературы северных тюркских племен» в 1896 г. [Эрак 1896]. В 1911 г. в журнале «Караимская жизнь» был издан русский перевод трагедии под названием «Дина» [Эрак 1911]. Сюжетом для пьесы послужила реальная история, которая произошла в одной из караимских

семей и была похожа на известный библейский эпизод с Диной, что дало автору возможность изложить реальную историю как вольный пересказ библейского нарратива. Литературное творчество И. Эрака дословно, если говорить о жанровом своеобразии, повторяет литературное наследие в духе Гаскалы его учителя – Авраама Луцкого. У обоих это переводы произведений русских поэтов и пьесы моралистического содержания. Их творчество прекрасно иллюстрирует характерную черту караимской просветительской литературы – она не носит оригинального характера и является механическим переводом европейской и еврейской просвещенческой литературы.

Все вышесказанное в еще большей мере применимо к профессиональной карьере и творчеству любимого ученика Авраама Луцкого – Ильи Ильича Казаса (1832–1912)⁷. Казас родился в провинциальной даже по меркам Крыма караимской общине городка Армянский Базар Перекопского уезда. После нескольких лет обучения в местном мидраше он, благодаря своим блестящим способностям, был принят в знаменитый мидраш Авраама Луцкого. Закончив его в шестнадцать лет, Илья Казас переезжает к своему дяде в Херсон, где ему удается за два года подготовиться и сдать экстерном экзамены за гимназический курс – весьма неординарный поступок для караимского юноши в середине XIX в. Правда, затем по настоянию отца он был вынужден несколько месяцев проработать в магазине Я. Леви в Одессе. Однако ему удалось не повторить судьбу своего друга Авраама Мичри. В 1850 г. он переезжает к отцу в Москву, где последний «производит en gros торговлю крымскими продуктами. Старик Казас, который был довольно умным человеком, не воспротивился наклонности сына своего и предоставил ему полную свободу учиться» [Синани 1890, 288]. О том, что этот год действительно стал поворотным в его жизни, свидетельствует ряд архивных документов. Так, Д. А. Прохоров в своей монографии приводит текст письма И. И. Казаса к отцу, которое датируется 1850 г. В нем Илья Казас просит отца разрешить продолжить ему обучение, но на этот раз в государственном учебном заведении. На момент написания Казас не опреде-

⁷ Жизненному пути И. И. Казаса посвящена монография Д. А. Прохорова [Прохоров 2008].

лился со своим профессиональным выбором, но склонялся к профессии врача. В письме он среди прочего аргументирует свою просьбу следующим образом:

Знаю, отец, эти слова мои тебе не придутся по вкусу. Все же говорю тебе, что работа в магазине оказывается не для меня. Я не лентяй, и, слава Богу, мое честное поведение, как солнце, известно всем; меня губит прилежание. Однако что за польза! <...> Но чего ради Вы по доброте своей растратили столько денег для моего образования? <...> Руки и ноги Ваши целую и прошу и умоляю Вас, святой и дорогой отец мой, если только я являюсь вашим детищем и <Вы> по-прежнему любите меня – упокойте меня ответом на это письмо: можно ли будет употребить некоторое время на подготовку для поступления в какое-либо высшее учебное заведение? [Прохоров 2008, 17–18].

Значимость 1850 г. в его биографии подтверждается и стихотворной перепиской, которая состоялась в этот год между Ильей Казасом и его учителем Авраамом Луцким. Переписка сохранилась в рукописном сборнике произведений Моше Кокизова, который датируется 1861 г. и включает в себя помимо произведений самого Кокизова, вполне традиционного характера, ряд стихотворных произведений, имевших хождение среди караимских интеллектуалов Крыма в середине XIX в.⁸ И если в своем письме к отцу Илья Казас в основном полагался на аргументы практического характера, то переписка с Авраамом Луцким позволяет нам восстановить культурный контекст принятого им решения. В своем стихотворении Казас прощается со своим учителем и дальнейшее обучение представляет как исполнение долга перед ним. Ответ Абен Яшара (акроним Авраама Луцкого) – напутствие своему молодому ученику, вступающему на путь просвещения. Ниже приведен перевод стихотворений с небольшими сокращениями.

Приветственное стихотворение было написано И. И. Казасом 13 июня 1850 г. в г. Ор (Перекоп); автор стихотворения определен М. Кокизовым как «ученик, молодой человек, хахам», т.е. как чело-

⁸ ОР РГБ. Ф. 182. Д. 262.

век, который с точки зрения традиционной культуры уже завершил свое формальное образование в мидраше (ОР РГБ. Ф. 182. Д. 262. Л. 8–9).

Могучему кедру

Отец мой и учитель помогающий, мудрец Авраам,
 <который в своем> сердце *человек разумный*⁹,

Да будут всегда *слова мира и правды!*

Высокие чувства, в недрах твердыни – победа,

Слуги царя, у которого на голове венец,

Каждый день они добиваются в поте лица своего,

Там, где они сапфир и стекло копают,

Там, <где> серебро и золото подобно земле собирают,

И даже камень оказывается усладой для глаз.

Сын всех, кто любит мудрость, и всех, кто стремится к ней,

<Всех> взывающих к ней и даже сестры ищут ее,

Они прикладывают усилия днем и ночью, чтобы добыть ее.

Они не устают и даже не просят отдыха,

Они знают, что <все> лучшее из созданного – <они>

обменивают на силу,

Хорошая сделка на чистое золото – они укрепятся.

Как же счастлив человек, который найдет мужа, что обучит его

И из колодца своей мудрости напоит его водой.

В долине ручья его <райского> сада станет плодотворной

его виноградная лоза.

Как <после> летнего дождя расцветет лоза,

Оросится земля и взойдут семена,

Так и знающий муж насытится мудростью

В стране гор, долин и <бурных/горных> рек.

Когда солнце стоит в зените

И оттуда все освещает, посылая свой луч

На пространство, что под ним, он <луч> медленно/тайно

отправляется.

Как хорошо и прекрасно прогуливаться по прекрасному саду.

Там *играющая/страждущая душа* насытится

и <обретет> покой.

Так средь прекрасных деревьев страстно желает

он <прикоснуться> к источнику.

И так посажен мощный кедр, как будто это и не он

⁹ Здесь и далее в цитатах из источников курсив мой. – М. Г.

Столь велик, что упирается главой своей в облака.
 В <тени> его ветвей прохлады.
 Там соловей выбрал место для отдыха
 И там уставший от дневного зноя отдохнет,
 К нему постучишься ты хоть раз, мой господин!
 Как же счастлив ты! Поле, полюбившееся тебе, –
благоразумие,
 Наследство размышлений, наследство великолепия.
 (Л. 9)
 Как неопытный юноша, к разумному мудрецу побежит,
 Чтобы напиться из твоих вод, насытиться вовне,
 Будет уважать тебя и поставит тебя во главе.
 Они сохраняются в моем сердце с прошедших дней,
 В тех, что радовалась моя душа,
 Днях, что <слова> Закона/Торы из уст твоих я вопрошал.
 Что зачарованно мой дух к устам твоим принимал.
 Когда я вспоминаю, то мои глаза полны слез
 Из-за того, что от тебя сейчас я вдалеке.
 Как я расстался с тобой и до сих пор,
 Вот ты занимался мной бескорыстно,
 Ведь мой долг, долг души моей печальной,
 На мне он, как воздаяние за молоко, ведь твоё время – что
груди <кормящие>
 Но также из-за любви к тебе.
 <...>
 Моя душа знает, что пройдут дни,
 И увижу ли я тебя, муж полный знаниями?
 Но в любви взаимной мы не обратим на это внимания!

Стихотворный ответ Абен Яшара был написан 11 июля 1850 г. в Гёзлеве (Евпатории) (РГБ ОР. Ф. 182. Д. 262. Л. 9).

Этот глас – <глас> Элиягу! Приятный звук *кинора!*
 Ты сын мой! Сын драгоценный, *дитя играющее.*
 Выросли мои сыновья и во главе их Элиягу.
 Как хорош саженец приятный (алл. Ис 17:10),
пир в доме моем
 Как <он> слаще меда, разбивший мои сомнения,
 Потому что ты внимателен в поисках мудрости.
 Приятен ты мне более всех услад для глаз
 И среди всех деревьев рая нет подобного тебе.

ответе Авраам Луцкий определяет своего любимого ученика, уже как «сын драгоценный, дитя играющее». Как мы увидим ниже, это словосочетание «дитя играющее» сыграет определенную роль в дальнейшей интеллектуальной биографии Ильи Казаса.

В 1853 г. Илья Казас поступает на исторический факультет Московского университета. Спустя два года он переводится в Петербургский университет на факультет восточных языков, который заканчивает с отличием в 1859 г., став, таким образом, первым караимом, получившим высшее образование. Наличие государственного диплома позволило И. И. Казасу построить весьма успешную карьеру по ведомству министерства народного просвещения: он вышел на пенсию в 1907 г. в чине статского советника. Правда, педагогическая карьера Казаса началась еще в караимской общине: в 1859 г. он открыл свой мидраш в Одессе. Однако уже в 1863 г. он начинает преподавать в Симферопольской мужской казенной гимназии. А в 1881 г. Казас был назначен инспектором Симферопольской татарской учительской школы. На рубеже столетий он возвращается в образовательную систему караимской общины Крыма, но это возвращение было связано с радикальными изменениями в области традиционного образования. В 1895 г. было открыто Александровское караимское училище (АКДУ), а И. И. Казас был назначен инспектором училища, активным сторонником создания которого он являлся. АКДУ было учебным заведением нового просвещенного образца, его учебная программа строилась во многом по образцу гимназического курса. В жизни И. Казаса общественная жизнь играла не меньшую роль, чем его профессиональная деятельность: он несколько раз избирался на должность почетного мирового судьи по Симферопольскому уезду и был гласным Симферопольской городской думы.

В литературном творчестве И. И. Казаса можно выделить несколько направлений. Его первые литературные опыты носили поэтический характер. Как отметил его первый биограф Исаак Синани, Илья Казас, еще учась в мидраше, «вполне освоился с духом и поэзией Библии и сам уже мог сочинять прекрасные стихотворения» [Синани 1890, 287]. Не удивительно, что первое опубликованное произведение – это поэтический сборник «Шири́м Ахадим» («Несколько стихотворений»), изданный в 1857 г. в Лейпциге. Уже в этом раннем сборнике определился поэтический почерк И. Каза-

са – лиризм и сильное влияние европейского романтизма [Прохоров 2008, 69]. Ряд стихотворений были переводом на иврит европейской поэзии первой половины XIX в. Несмотря на безукоризненный иврит, сборник носил ярко выраженный подражательный характер. Поэзия в жизни И. Казаса выступила в роли своеобразной временной рамки, очертившей его литературное творчество. Последнее произведение Казаса, увидевшее свет в 1910 г., было поэтическим сборником «Йелед Шашуим» («Играющее дитя»), в который наряду со стихотворениями из «Ширим ахедим» были включены новые произведения, написанные им за полвека, прошедшего со времени издания первого сборника.

Значительную часть в литературном творчестве И. И. Казаса составляют учебники и учебная литература, что вполне объясняется обстоятельствами его карьеры. Он был автором весьма популярных и неоднократно переиздававшихся пособий по изучению русского языка среди тюркоязычного населения Крыма: «Русский букварь для татарских народных училищ» (1870), «Краткий практический учебник русского языка, составленный для татарских народных школ Таврической губернии» (1873). Для караимских мидрашей, где умение чтения библейского текста являлось нормативной частью курса, он составил учебник библейского иврита «Ле-Регель ха-Йеладим» («Поступью детей», Быт 33:14), который выдержал два издания: первое на крымско-османском караимском в 1869 г. и второе на русском языке в 1896 г.

Учебная литература, изданная И. И. Казасом, представлена переводами на иврит этического-моралистических и естественно-научных сочинений французских богословов и библеистов. В 1889 г. был издан перевод этико-философского трактата Поля Жане «Элементы морали» под названием «Торат Гаадам» («Учение этики»). Перевод моралистического произведения «Истинная религия» Жюль Симона, получившего в переводе название «Кавшоно шель Олам», увидел свет в 1898 г. Линейку переводов замыкает «Эмет Меэрец» («Истина из земли», 1908) – перевод научно-популярного произведения французского библеиста и богослова Фулькрана Жоржа Вигуру «Библия и новейшие открытия в Палестине, Египте и Ассирии». Исходя из идеологического содержания этой литературы, к этой группе переводов можно добавить очерк о Цицероне, написанный И. И. Казасом и изданный в 1908 г.

И. И. Казас много публиковался в местной русскоязычной периодической печати. Не ставя пред собой задачу дать подробный обзор статей И. Казаса, отметим лишь, что по большей части в них он затрагивал темы, так или иначе связанные с бытом, традициями и происхождением караимов Крыма, с дискуссиями по поводу археологических находок в Крыму. Научно-просветительская направленность газетных публикаций Казаса была отчасти обусловлена его активным участием в работе Таврической ученой архивной комиссии, образованной в 1887 г., где он занимал должность товарища председателя [Прохоров 2008, 45]. К этому стоит добавить, что более двадцати лет И. И. Казас был цензором газеты «Переводчик-Терджиман», которая издавалась и редактировалась Исмаилом Гаспринским.

Итог литературной деятельности И. И. Казаса был подведен его учеником Б. С. Ельяшевичем и звучит как панегирик идеологии Просвещения.

Собственных оригинальных сочинений И. И. не писал, а лишь проникался идейным содержанием произведений великих мыслителей, перенимал их и переводил или излагал, внося при этом часто немало ценного и от себя. Не будучи автором ни одного из изданных им научных трудов, И. И. и называл себя «только толкователем других ученых и мыслителей». «Прежде всего я был педагогом и во всех своих писаниях преследовал педагогические цели, имея главным образом в виду наше учащееся в караимских училищах молодое поколение», – писал И. И. И действительно, всю свою долгую жизнь И. И. Казас в качестве педагога-филолога и ученого моралиста сеял доброе, и светлое, и вечное на ниве просвещения масс разных народов и племен в Крыму [Ельяшевич 1993, 80].

На первый взгляд, литературное творчество И. И. Казаса совпадает с культурными предпочтениями российской Гаскалы второй половины XIX в., которые определялись широкомасштабной просветительской политикой, где «содержимое “книжного шкафа” просветителя становилось все более разнородным, и на его полках можно было обнаружить книги по ивриту и естественно-математическим наукам, поэтические сборники, сочинения по истории и

географии, философские трактаты и мировую художественную литературу» [Залкин 2012, 182]. А его педагогическая деятельность вполне соотносится с просветительской деятельностью восточно-европейских маскилов. Однако если мы обратимся к произведению Реувена Фана «Еврейские просветители и караимские мудрецы», то в нем мы найдем совершенно противоположную характеристику литературного творчества Ильи Казаса.

После этого Казас продолжал сочинять и издавать книги и статьи, *написанные на прекрасном иврите, хотя содержание их и было чуждым*. <...> Он привык брать все у народов мира¹⁰. В начале всех его книг после имени автора дано примечание «из сынов Писания»¹¹ как предупреждение против нового иудаизма. <...> <К этому времени> прервалась возможность сближения между двумя лагерями, которая возникла в эпоху Гаскалы [Фан 1929, 139–140].

Вывод Р. Фана о значении творчества И. И. Казаса носит очевидно негативный характер, и, с его точки зрения, Казас не может быть причислен к сторонникам Гаскалы. Такой подход к творчеству Казаса требует развернутого комментария. На наш взгляд, ключевым моментом в вышеприведенной цитате является замечание Фана о том, что содержание книг и статей Казаса было чуждым. Под прилагательным «чуждым», как нам кажется, Р. Фан подразумевает тот факт, что в своем творчестве Илья Казас вышел за те рамки аккультурации, которые были приемлемы в восточноевропейской Гаскале, и в этом смысле литературное творчество Казаса потеряло «еврейский» характер и стало «чуждым»: в переводах, написанных на безукоризненном иврите, не было «еврейского» содержания. В этом контексте становится понятным ироничное замечание Фана о том, что примечание «из сынов Писания» выглядит как предупреждение читателю, у которого может сложиться впечатление, что автор перевода предлагает какой-то «новый иудаизм», т.е. христианство, так как авторы произведений были христианскими богословами и философами. Весьма показательным, что к «не чуждым» произведениям И. И. Казаса, упоминание о которых не попало в

¹⁰ То есть не из еврейской традиции. – М. Г.

¹¹ То есть «из караимов». – М. Г.

приведенную выше цитату, Реувен Фан причисляет его поэтические сборники и учебник библейского иврита.

Причины такого содержательного несовпадения литературной биографии Ильи Казаса и литературы восточноевропейской Гаскалы, на наш взгляд, лежат во внелитературных факторах, которые могли определять разный тип социального поведения и культурных контактов у представителей Гаскалы и караимских интеллектуалов во второй половине XIX в. Центральным, на наш взгляд, выступает процесс эмансипации, темпы которого были весьма различны в двух общинах. В случае восточноевропейского еврейства процесс предоставления гражданских прав носил, по выражению Семена Дубнова, гомеопатический характер, а законодательство о евреях, особенно в позднеимперский период, было запретительного характера. Все это определяло весьма медленные и неровные темпы модернизации российского еврейства и его отчетливо традиционный характер в рассматриваемый период. Поэтому неудивительно, что большая часть еврейских просветителей использовали в своих произведениях просветительскую риторику весьма умеренного типа, а установка на аккультурацию в европейскую культуру в Гаскале носила ограниченный характер. Караимы Российской империи были уравнены в правах с окружающим населением уже в 1863 г., что и определило высокие темпы модернизации, которые стали полномасштабно реализовываться в караимских общинах лишь на рубеже XIX–XX столетий. Конечно, интеллектуальная биография И. И. Казаса во второй половине XIX в. — это все еще исключение из правил, особенно по сравнению с биографиями других учеников Авраама Луцкого, и пример весьма радикальной аккультурации среди религиозной элиты караимской общины. Но биографический дрейф от талантливого выпускника караимского мидраша, в определенной степени разделяющего идеи Гаскалы, в сторону просвещенного российского чиновника стал возможен лишь благодаря тому социальному лифту, который обеспечила ему эмансипация. Жизнь Казаса проходила в отличном от «среднего» представителя еврейского Просвещения социальном и культурном контексте, который, с определенными оговорками, можно определить как общеимперское и европейское Просвещение, что и объясняет радикализм просветительского высказывания Казаса по сравнению с таковым у еврейских просветителей.

Нельзя сказать, что просветительский этос И. И. Казаса стал определяющим в культуре караимской общины на рубеже XIX–XX вв. Руководство общины предпочитало воздерживаться от реформ, о чем ярко свидетельствуют материалы общекараимского съезда 1910 г. АКДУ за все время своего существования испытывало материальные трудности и могло обеспечить преподавание лишь в трех из семи классов одновременно [Прохоров 2008, 204]. В начале XX в. наблюдается сокращение числа учащихся в АКДУ, т. к. «многие зажиточные караимы предпочитали отдавать своих детей в гимназии и реальные училища в надежде лучше обеспечить их жизнь продолжением учения в высших учебных заведениях» [Прохоров 2008, 205]. Путь в образовании, который ранее прошел И. И. Казас, стал правилом, а не исключением для значительной части караимской молодежи. Ускорение темпов аккультурации в общине привело к тому, что просветительская идеология уже не могла дать адекватного духу времени ответа на кардинальный вопрос модернизации еврейских общин, который в данном случае звучит как «что значит быть караимом в современном обществе?» Ответ на этот вопрос лежал уже в сфере караимского национализма. Неслучайно любимый ученик И. И. Казаса Борис Ельяшевич, который позднее перешел на позиции караимского национализма, в своей биографической статье о Казасе отмечает «неправильный», по его мнению, учебный план АКДУ, приравнивая образование, полученное в училище, к образованию в традиционных мидрашах!

И. И. все свое старание направлял, главным образом, на то, чтобы внедрить своим ученикам возможно больше знаний из области *библейского языка*, экзегетики и караимского богословия и совершенно игнорировал такие важные науки, как история караимов и караимской литературы, которые даже не были предусмотрены составленной им учебной программой АКД Училища. Не интересовавшийся этими науками сам, И. И., естественно, не только не старался заинтересовать ими своих учеников, но и не считал нужным дать им хотя бы самые элементарные сведения в этих областях знания. В данном случае И. И. вел преподавание по караимским предметам в основном по методу старых караимских учителей-меламмедов, которые <...> очень мало интересовались

трудами своих ученых по истории и литературе родного народа [Ельяшевич 1993, 81].

Подводя общий итог, отметим, что парадоксальным образом, несмотря на те контакты, которые существовали между еврейскими просветителями и отдельными представителями караимской интеллектуальной элиты, и на то, что последние в той или иной степени разделяли просветительское мировоззрение, мы можем говорить о том, что влияние Гаскалы на культурную и социальную жизнь караимской общины Крыма носило ограниченный характер. В первой половине XIX в. контакты маскилов с караимами в Российской империи были ограничены за редким исключением только кругом луцких мигрантов в караимской общине Крыма. Сама констатация наличия таких контактов, однако, не дает ответа на вопрос, в какой мере идеология Гаскалы была воспринята ими. Весьма показательно, что только недавно открытые архивные данные позволяют нам полагать, что наиболее действенно идеология еврейского Просвещения повлияла на преподавательскую деятельность Авраама Луцкого, в то время как свидетельств о его общении с представителями Гаскалы не сохранилось. Пример А. С. Фирковича противоположного плана – его весьма плотное общение с восточноевропейскими маскилами носило исключительно деловой, инструментальный характер, что отразилось в его литературном творчестве. Но утверждать, что Авраам Фиркович был проponentом идей Просвещения в караимской общине, было бы явным преувеличением.

Во второй половине XIX в. мы встречаем интерес к идеологии еврейского Просвещения по большей части среди выпускников мидраша Авраама Луцкого, поколения караимских интеллектуалов, родившихся во второй трети XIX в., чья карьера в общине достигает своего пика в период с 1860-х по 1890-е гг. Однако и в этом случае влияние Гаскалы носит выборочный, фрагментарный характер. Для большей части выпускников мидраша Луцкого характерна вполне традиционная карьера интеллектуала в караимской общине на посту газзана или частного учителя. Восприятие идей Гаскалы если и отражается на их литературном творчестве, то носит частный характер, т. е. не складывается в социально значимое движение внутри общины. Караимская просветительская литература от Авраама Луцкого до Ильи Казаса вторична по своей приро-

де, в ней нет оригинальных произведений программного характера. Именно поэтому утверждение о караимской Гаскале и даже периодизация этого движения по поколениям, что мы находим в монографии Г. Ахиезер, является, на наш взгляд, преувеличением. Два приведенных в статье исключения подтверждают правило. Творчество Иосифа Эрака в том виде, в котором оно дошло до нас, сохранилось лишь благодаря тому, что его произведения были опубликованы академиком В. В. Радловым. Весьма проблематично говорить о их популярности в караимской общине. А просветительская карьера и литературное творчество И. И. Казаса развиваются, скорее, в контексте общеимперского Просвещения, вне рамок восточноевропейской Гаскалы. Такой фрагментарный, непоследовательный характер восприятия идей Гаскалы в караимской общине Крыма, на наш взгляд, может быть объяснен особенностями процесса эмансипации караимской общины в Российской империи. Предоставление караимам равноправия в 1863 г. объясняет отсутствие широкого интереса у караимов к идеологии Гаскалы. Напомним, что важной составляющей политической программы Гаскалы, что делало ее действенной и привлекательной в кругах еврейского сообщества, была борьба за предоставление гражданских прав еврейскому населению и отношение к власти как к союзнику в борьбе за «исправление» евреев в духе Просвещения. Для караимов эта составляющая идеологии Гаскалы могла играть определенную роль в первой половине XIX в., но позже, особенно к концу столетия, программе Гаскалы было трудно конкурировать с теми перспективами, которые открылись перед караимами благодаря эмансипации. Им не надо было «исправляться» и доказывать свою «полезность» перед государством.

Литература и источники

- Гаммал 2012 – Гаммал М. Караимская историография в первой половине XIX века на примере полемических произведений А. С. Фирковича // Материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике / отв. ред. В. В. Мочалова. Т. 3. М., 2012. С. 288–305.
- Гаммал 2022 – Гаммал М. И. К вопросу о становлении общинной карьеры Авраама Луцкого в 30-х годах XIX века // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2022: Профессионалы и марги-

- налы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 33–55. DOI: 10.31168/2658-3356.2022.3
- Гаммал 2024 – *Гаммал М. И.* Диглоссия и границы традиционной культуры в караимской общине Крыма в XIX в. // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 289–319. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.15
- Ельяшевич 1993 – *Ельяшевич Б. С.* Караимский биографический словарь (от конца VIII в. до 1960 г.). Материалы к серии «Народы и культуры» / под ред. М. Н. Губогло, А. И. Кузнецова, Л. И. Миссоновой. Вып. XIV. Караимы. Кн. 2. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1993. 238 с.
- Залкин 2012 – *Залкин М.* Еврейское просвещение в Российской империи // История еврейского народа в России. От разделов Польши до падения Российской империи. Т. 2 / под ред. И. Лурье. Иерусалим, М.: Гешарим/Мосты культуры, 2012. С. 164–187.
- ОР РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (г. Москва).
- ОР РГБ. Ф. 182. Оп. 1. Д. 262. Л. 8–9 (Стихотворная переписка И. Казаса и А. Луцкого). 1850 г.
- Пигит 1894 – *Пигит С.* Иггерет нидхе Шемуэл, т. е. собрание рассеянных проповедей, песен и элегий Самуила. СПб.: Типография Берман и Рабинович, 1894. 227 с. (ивр., крым.-осман. кар.)
- Прохоров 2008 – *Прохоров Д. А.* «Учивший заветам правды, добра и гуманности. . .». Илья Ильич Казас. Биографический очерк. Симферополь: АнтикВА, 2008. 320 с.
- Синани 1890 – *Синани И. О.* История возникновения и развития караимизма. По Пинскеру и другим источникам. Ч. II. СПб.: Типография дома призрения малолетних бедных, 1890. 295+VIII с.
- Фан 1929 – *Фан Р.* Маскилей Исраэль ве-Хахамей Микра («Еврейские просветители и караимские интеллектуалы») // Китвей Реувен Фан («Собрание сочинений Реувена Фана») Т. 1. Сэфер га-Караим («Книга о караимах»). Львов: типография Минерва, 1929. С. 65–141.
- Эрак 1896 – *Эрак И. И.* Трагедия // Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч. 7. Наречия крымского полуострова. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1896. С. 411–424.
- Эрак 1911 – *Эрак И. И.* Дина // Караимская жизнь. 1911. Кн. 5–6, октябрь–ноябрь. С. 17–33.
- Akhiezer 2018 – *Akhiezer G.* Historical Consciousness, Haskalah, and Nationalism among the Karaites of Eastern Europe. Leiden, Boston: Brill, 2018. 369 p.

- Bartal 2011 – *Bartal I.* Eastern European Haskalah and the Karaites: Christian Hebraism and Imperial Politics // Eastern European Karaites in the Last Generations / eds. D. Shapira, D. J. Lasker. Jerusalem: Ben-Zvi Institute and Center for Research on the History and Culture of Polish Jews, 2011. P. 57–68.
- Freund 1991 – *Freund R.* Karaites and Dejudaization: A Historical Review of an Endogenous and Exogenous Paradigm (Stockholm Studies in Comparative Religion). Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1991. 133 p.
- 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.
- Smetek 2015 – *Smetek D.* Crimean Karaim Version of Melukhat Sha'ul. Critical edition and linguistic analysis. Poznan: Department of Asian Studies, Adaam Mickiewicz University, 2015. 344 p.

**On the Reception of Haskalah Ideas
in the Karaite Community of the Crimea:
The Case of the Literary Works of Abraham Lutsky
and Ilya Kazas**

Maxim Gammal

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
Senior Lecturer

ORCID: 0000-0002-0441-8303

Department for Jewish Studies, Institute for Asian and African Studies of Lomonosov Moscow State University

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

E-mail: max_hammal@yahoo.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.4

Abstract. This article examines how, and to what extent, Karaite intellectuals adopted the ideas of the Jewish Enlightenment (Haskalah) in the 19th century. Although scholarship on the correspondence and personal interactions between maskilim and Karaite scholars has developed since the early 20th century, the degree to which Haskalah ideas transformed traditional Karaite culture in the latter half of the 19th century remains underexplored. Modern historiography has primarily sought to answer this question by focusing on the social life and literary works of Abraham Firkovich. This article proposes a shift in this research paradigm by redirecting attention to the equally significant figures

of Abraham Lutsky and his disciple, Ilya Kazas. It argues that the ideas of the Haskalah found their most vivid expression in their literary output and educational activities.

Keywords: *Crimea, Karaites, Haskalah, literature of the Crimean Karaites, Abraham Lutsky, Ilya Kazas*

Reference for citation: Gammal, M. I., 2025, K voprosu o vospriiatii idei Gaskaly v karaimskoi obshchine Kryma na primere literaturnogo tvorchestva Avraama Lutskogo i Ilyi Kazasa [On the Reception of Haskalah Ideas in the Karaite Community of the Crimea: The Case of the Literary Works of Abraham Lutski and Ilya Kazas]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 43–72. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.4

References

- Akhiezer, G., 2018, *Historical Consciousness, Haskalah, and Nationalism among the Karaites of Eastern Europe*. Leiden, Boston: Brill, 369.
- Bartal, I., 2011, Eastern European Haskalah and the Karaites: Christian Hebraism and Imperial Politics. *Eastern European Karaites in the Last Generations*, eds. D. Shapira, D. J. Lasker, 57–68. Jerusalem: Ben-Zvi Institute and Center for Research on the History and Culture of Polish Jews, 191+289.
- Freund, R., 1991, *Karaites and Dejudatization: A Historical Review of an Endogenous and Exogenous Paradigm (Stockholm Studies in Comparative Religion)*. Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 133.
- Gammal, M., 2022, K voprosu o stanovlenii obshchinnoi karery Avraama Lutskogo v 30-kh godakh 19 veka [Abraham Lutzki and his Career in the Karaite Community in the Crimea: The Formative Years]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 33–55. DOI: 10.31168/2658-3356.2022.3
- Gammal, M., 2024, Diglossiia i granitsy traditsionnoi kul'tury v karaimskoi obshchine Kryma v 19 v. [Diglossia and the Boundaries of Traditional Culture in the Karaite Community of the Crimea in the 19th Century]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 289–319. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.15
- Miller, Ph.E., 1993, *Karaite Separatism in Nineteenth-century Russia: Joseph Solomon Lutski's Epistle of Israel's Deliverance*. Cincinnati, Hebrew Union College Press, 225.