

**Общественно-научный центр бухарских
евреев Нью-Йорка – «Рошной»**

Михаил Носоновский

Бухара, Самарканд и далее

**Очерки по истории бухарских евреев и
других еврейских общин Востока**

**Нью-Йорк
2005**

Бухара, Самарканд и далее

Michael Nosonovsky. Bukhara, Samarkand and beyond. Essays on the history of the Bukharan Jews and other oriental Jewish communities, New York, "Roshnoi" Center, 2005, 212 pages (printed on demand by Lulu.com)

© M. Nosonovsky, 2005

Носоновский Михаил Иосифович. **Бухара, Самарканд и далее. Очерки по истории бухарских евреев и других еврейских общин Востока.** - Нью-Йорк: Центр «Рошнои», 2005. - 212 с. (printed on demand by Lulu.com).

nosonovsky@yahoo.com
www.lulu.com/nosonovsky

Книга может быть заказана на сайте www.lulu.com
Printed in the U.S.A.

От автора

В эту книгу вошло несколько эссе, написанных в 2000-2005 годах и посвященных бухарским евреям и другим еврейским общинам Востока. Впервые я соприкоснулся с бухарско-еврейской культурой в 1992 году, когда, будучи студентом Петербургского еврейского университета, принял участие в проекте изучения истории и материальных памятников бухарских евреев. Тогда мне посчастливилось принять участие в экспедициях в Самарканд и Бухару, взглянуть на жизнь еврейского квартала (*махаллы*), где евреи жили не сами по себе, а общиной. Так жили наши предки на протяжении веков. По результатам той поездки был издан сборник научных статей, в который вошли пять моих публикаций. С тех пор прошло время, я переехал в Америку, но в 2005 году я неожиданно оказался в Нью-Йоркском Квинсе. С большой радостью я обнаружил, что бухарско-еврейская культура процветает в Квинсе, здесь издаются книги и журналы, действуют школы, синагоги, театральные и исполнительские коллективы бухарских евреев.

Большая часть из приведенных здесь статей была опубликована на сайте сетевого журнала «Заметки по еврейской истории» и в нью-йоркской газете *The Bukharian Times*. Я хотел бы поблагодарить редактора портала «Заметки по еврейской истории» Евгения Берковича, а также моих друзей из Квинса, главного редактора *The Bukharian Times* Рафаила Некталова, руководителя культурно-просветительского центра «Рошнои» д-ра Роберта Пинхасова, хаззана, собирателя и исследователя бухарской религиозной музыки Эзро Малакова, создателя фонда им. И. Мавашева Давида Мавашева за плодотворные обсуждения. Также не могу не отметить основателя Петербургского еврейского университета Илью Дворкина (ныне в Иерусалиме),

большого знатока Средней Азии и бухарско-еврейской культуры, впервые организовавшего в начале 1990-х годов программы изучения среднеазиатского еврейства.

Очерки в этой книге посвящены Великому шелковому пути и общине тайных евреев-мусульман, существовавшей в 1920-1930-е годы бухарско-еврейскому музею в Самарканде и каббалистической поэзии среди бухарских евреев, роли хахама Иосефа Мамона в распространении сефардских традиций в Средней Азии и бухарско-еврейской религиозной музыки. В качестве справочного источника можно использовать хронологию и глоссарий терминов, относящихся к бухарско-еврейской культуре.

Помимо статей о бухарских евреях, в эту книгу вошли работы о некоторых других восточных общинах. Это евреи и караимы Крыма с их уникальной и во многом до сих пор загадочной историей, еврейская община в средневековой Армении, о существовании которой стало известно лишь несколько лет назад. Отдельная статья посвящена чернокожим иудеям-фалаша из Эфиопии. Факты из истории фалаша позволяют опровергнуть мифы о якобы еврейском происхождении деда Пушкина А. Ганнибала. Одной из интереснейших сефардских общин была еврейская община нидерландских колоний в Новом Свете: о. Кюрасао, Суринама, Ресифии (Бразилия), Нового Амстердама (Нью-Йорка). Этой теме посвящена отдельная статья.

Что общего между такими различными группами евреев, говорящих на разных языках? В последние годы все большее распространение в еврейской этнологии получает концепция еврейской цивилизации как совокупности разнородных еврейских этнических групп. Именно поэтому завершает книгу статья о концепции еврейской цивилизации.

Содержание

1. Евреи-мусульмане в Средней Азии	6
2. По Великому шелковому пути: Персидские евреи в странах Азии	24
3. Исаак Симхович Лурье и Туземно-еврейский музей в Самарканде	38
4. Бухарские евреи, вино, каббала и лингвистика	60
5. Был ли рав Йосеф Мамон Магриби спасителем евреев Бухары?	76
6. К истории религиозной музыки бухарских евреев	102
7. Бухарско-еврейские ученые пишут историю своего народа	117
8. Хронологическая таблица и глоссарий терминов по истории и культуре бухарских евреев	132
9. «Язык это диалект со своей армией и флотом»	153
10. Исторические загадки Крыма: караимы, еврей-крымчаки, субботники	158
11. Евреи Эфиопии и миф о еврейском происхождении Аврама Ганнибала	181
12. Евреи в средневековой Армении	192
13. Заметки о сефардских евреях о. Кюрасао и Южной Америки и о языке папьяменто	196
14. Что такое еврейская цивилизация?	205

Глава 1

Еврей-мусульмане в Средней Азии

Бухарские евреи

«Бухарскими» изначально называли только евреев, живших в Бухарском эмирате, однако со временем это название стало применяться ко всем коренным еврейским жителям Средней Азии, говорившим на диалекте таджикского языка. Появление евреев в Средней Азии относится еще к доисламскому периоду. В Талмуде упоминается еврейская община в Мерве (современная Туркмения), там же близ Байрам-Али были обнаружены еврейские захоронения V-VII веков. Средневековые мусульманские историки упоминают евреев в Хорезме в VII веке.

После мусульманского завоевания Средней Азии в VII-VIII вв. евреи оказались практически единственной группой в регионе, сохранившей свою религию и не перешедшей в ислам. Многочисленные источники сообщают о евреях в Самарканде, Хорезме, Балхе, Мерве, Джанде и Яхудильке (близ Сыр-Дарьи) в VIII - XII веках. Еврейские общины в этих городах составляли единое целое с общинами Афганистана и Ирана, имели общий разговорный язык (еврейско-персидский) и общие культурные традиции. Лишь в XVI-XVIII веках среднеазиатские евреи оформились в отдельную этническую группу со своим характерным диалектом (еврейско-таджикским языком). Как правило, евреи жили среди ираноязычного городского населения (таджиков), а не тюркоязычного, доминировавшего в сельской местности. Основные еврейские общины были в Бухаре, Самарканде, Каттакургане, Шахрисябзе, Коканде, Ташкенте

(современный Узбекистан), Душанбе, Ходженте (Таджикистан), Мерве, Чарджоу (Туркмения).

Из-за оторванности от основных центров иудаизма к XVIII веку культурная жизнь бухарских евреев пришла в упадок, их грамотность и знание еврейских законов в тот период оставляло желать лучшего. Новое дыхание в бухарско-еврейскую общину вдохнул прибывший из Цфата (в Палестине) в 1793 г. раввин Йосеф Мамон. Целью его поездки был сбор денег для еврейской общины Цфата, но, попав в Бухару, он решил остаться в этом городе, создал там ешиву, распространил среди бухарских евреев сефардский вариант литургии, заказал из-за рубежа многие книги.

В 60-е годы XIX века происходит постепенное присоединение Туркестана к России. Бухарский эмират, где проживало большинство среднеазиатских евреев, сохранялся в качестве независимого государства вплоть до установления советской власти в 1920 г., однако фактически он находился в вассальной зависимости от России. Внешней, а нередко и внутренней политикой эмира заправляло Политическое агентство (посольство) России в Бухаре. В этот период многие бухарские евреи переселились в Туркестанский край, возникли новые общины в городах Ферганской долины: Андижане, Маргилане, Намангане, Скобелеве. Российское законодательство различало евреев-коренных жителей Туркестана («туземных или местных евреев»), которые имели право жить в любой части Туркестана, но не во внутренних губерниях России, иммигрантов из эмирата (они представляли собой проблему для русских властей) и евреев-граждан Бухарского эмирата (собственно, «бухарских евреев» - тогда и возник этот термин).

Насильственная исламизация

Мусульманский закон в целом терпимо относится к иноверцам-единобожникам и запрещает их насильственное обращение в ислам. Евреи и христиане считаются « народами книги » (т.е. теми, кто порвал с язычеством и признаёт Библию) и имеют статус охраняемого меньшинства («зимми»). Чтобы пользоваться этим покровительством, они обязаны выплачивать властям определенный налог («джизья»). Существует также ряд унижительных символических ограничений, принимавших в разное время более или менее суровую форму: синагога не должна быть выше мечети, еврейские дома должны отличаться от мусульманских, одежда зимми должна отличаться от одежды правоверного, запрещено носить некоторые виды головных уборов, ездить верхом на лошади или верблюде, выплата джизьи главой еврейской общины сопровождается тремя пощечинами (которые могут быть заменены дополнительным побором).

Немусульманам под страхом смерти запрещено склонять мусульман к вероотступничеству. Во многих случаях за одно и то же преступление немусульманам следует более суровое наказание, особенно, если преступление это имеет элемент оскорбления ислама. Это приводило к тому, что обвиненный в преступлении (справедливо или нет) еврей часто оказывался перед выбором, подвергнуться смерти или длительному заключению в тюрьму, либо принять ислам (что было бы воспринято как раскаяние) и заслужить прощение. Процедура перехода в ислам очень проста: достаточно произнести при свидетелях краткую фразу – символ веры. Известны случаи, когда евреев заставляли силой произносить эту фразу или же делать это без понимания последствий, обращая таким образом в ислам, хотя шариат и запрещает подобное принудительное обращение.

Будучи обращенным, еврей раз и навсегда становился мусульманином, на него распространялись общие для мусульман законы шариата, в частности, переход обратно в иудаизм считался отступничеством и мог караться смертью. Единственной возможностью вернуться к своей религии было уехать в место, где его никто не знает. Обращенные в ислам евреи, как правило, покидали еврейский квартал и начинали жить среди мусульман. Но поскольку их обращение было зачастую чисто внешним, они сохраняли приверженность тем или иным еврейским традициям. Часто такие новообращенные держались вместе и продолжали тайно исполнять иудейские обряды.

Первая массированная волна обращения бухарских евреев относится к середине XVIII века. Новообращенные, которых прозвали «чала» (что-то типа «ни то, ни сё» по-таджикски) селились на границе еврейского квартала и в тайне продолжали придерживаться иудаизма. Еще одна волна обращений прошла в начале XIX века. Англиканский миссионер Джозеф Вольф (1795-1862), кстати, еврейского происхождения, обнаружил в 1844 году 300 семей чала в Бухаре.

Насильственное обращение в ислам нашло отражение и в бухарско-еврейской литературе. В 1809 году Авраам бен Абульхаир написал на еврейско-таджикском языке поэму «Байди Худойдодч» («Плачь о Худойдод»), которая посвящена трагедии насильно обращенного в ислам еврея Худойдоды (это имя означает по-персидски «Богом данный» и, вероятно соответствует еврейскому Йонатан). Поэма эта сохранялась в рукописях и была опубликована в 1897 г. иранистом академиком К.Г. Залеманом в «Вестнике Императорской Академии Наук» в Петербурге.

Согласно опубликованному в 1951 г. сообщению этнографа И. Бабаханова, который опрашивал «чала» в Бухаре, при последних эмирах Абдал-Ахад Бахадуре (1885-1910) и Мир-Алиме (1910-1920) отношение к «чала» смягчилось, им часто удавалось проводить иудейские обряды, на что, благодаря взяткам, мусульманские власти смотрели сквозь пальцы.

Чала: надежда на «могущественного Белого Царя»

Иммиграция бухарских евреев в образованный в 1867 году Туркестанский край представляла немалую проблему для российских властей. В отличие от туземных евреев края, они не имели права жительства и подлежали выселению. Если до 1890-х годов статус евреев из Бухарского эмирата в Туркестане приравнивался к статусу иностранных купцов-евреев, что давало им право жить и владеть имуществом на всей территории Российской Империи, то с этого времени предпринимаются попытки ограничить их права. Согласно закону от 5 июня 1900 года, евреям, которые не могли доказать, что они или их предки проживали на территории края до присоединения его к России, было разрешено селиться в трех «пограничных» городах: Ош, Каттакурган и Петро-Александровск (Турткуль) при условии взятия ими промысловых свидетельств. Позднее к списку было прибавлено еще три города: Самарканд, Коканд и Маргилан. Вступление в силу этого закона откладывалось три раза: на пять лет, на три года и еще на два года. Массовые выселения евреев в эмират прошли в 1909-1910 гг., когда вступил в силу отсроченный закон 1900 г. о выселении.



Башня Паи-Калан в Бухаре (12 век), откуда сбрасывали приговоренных к смертной казни

Особенно болезненной эта ситуация была для бежавших из Бухары «чала», поскольку в случае возвращения их ждала смертная казнь. Многие из них ходатайствовали перед российскими властями о предоставлении вида на жительство. Исследователь А. Каганович обнаружил несколько лет назад ряд архивных документов, проливающих свет на эту главу российско-еврейской истории. Вот что писала в 1901 г. Ай-Бибиши Якубова военному губернатору Сыр-Дарьинской области:

Вам, Ваше превосходительство, может быть, не знакомы роковые для бухарских евреев слова «Слава Богу, я мусульманин». Этим слов страшится в Бухаре каждый еврей, в чем-то провинившийся, если присутствующие мусульмане усмотрят в его проступке малейшее, по их мнению, оскорбление их религии. Тогда один исход – или ведут в Кушбеги, и он, по засвидетельствованию трёх присутствующих мусульман, подлежит немедленному повешению, или собравшаяся толпа предлагает произнести в её присутствии «слава Богу, я мусульманин», и тем самым искупить свою вину. По принятии таким порядком мусульманства вся семья объявляется также мусульманской и передается мулле для наставления в вере и обрядах....

Почти все «чала» только по внешним проявлениям мусульмане, а в душе евреи. «Чала» ходят в мечеть, будто молятся, и вообще проделывают всё, что полагается мусульманам, ибо за ними следят соседи. В заперти же у себя дома они в строжайшей тайне чтут субботу, молятся под покровом ночи по еврейскому обряду Единому Богу и вымаливают себе у него прощение в невольном прегрешении. Беда, если кто-либо узнает и выдаст: вероотступников немедленно казнят через повешание, а раньше свергали с высокой башни на съедение собакам. Такая жизнь естественным образом привела к тому, что «чала» селятся отдельно, в особых

кварталах, и сочетаются браком только между собою: ни истый мусульманин, ни тем паче еврей не отдадут им своих дочерей. Первые, потому что основательно не верят в религиозное чувство «чала», а вторые понятно почему...

И вот, влачат «чала» жалкую жизнь: полу-люди, полу-трупы под вечным домокловым мечем... Тем, кому это непосильно, один исход: бежать за пределы Бухарского ханства. До завоевания Туркестана русскими почти некуда было и бежать. Всюду мусульмане и потому «чала» бежали туда, где их не знали. Но вот на горизонте дикой Азии явились войска могущественного Белого Царя... Покоренный Туркестан стал единственным лучшим убежищем для беглых «чала»...

Ваше Превосходительство!... Прикажите ввиду исключительного нашего положения провести дознание о времени нашего поселения и образе нашей честной трудовой жизни.

В 1897 г. дочь российского купца первой гильдии Абдурахмана Калонтарова Мирьям обратилась с просьбой содействовать в освобождении её мужа к Туркестанскому генерал-губернатору барону Александру Борисовичу Вревскому (который выступал за предоставление евреям из Бухары права на жительство в крае; кстати, Вревский был сыном одной из возлюбленных Пушкина "Зизи" Вульф-Вревской). Мирьям писала, что её муж Давид Исхаков был ложно

обвинен в прелюбодеянии, когда его застали вместе с мусульманами на праздновании в гостях с танцовщицей. Мусульман отпустили на следующий день, а её муж вот уже восемь лет содержится в зиндане.

Губернатор направил соответствующий запрос российскому Политическому агенту в Бухаре. В ответе действительный статский советник В. Игнатъев в целом подтвердил слова жены Исхакова и написал, что, по словам бухарского кази-калана, было арестовано несколько мусульман и два еврея. Один еврей согласился принять ислам и был отпущен, Давид Хаим Исхаков же отказался и должен был быть приговорен к либо к смерти, либо к пожизненному заключению. Он добавил, что Мирьям Исхакова много раз обращалась к эмиру с просьбой о помиловании, но ответа не получала, а Политического агенство, «не считало удобным вмешиваться в это щекотливое дело». Вревский, однако, считал иначе и наложил резолюцию *«Шариат не ограничивает власть эмира в оказании милости преступникам.»* В циркуляре, полученном Политическим агенством от генерал-губернатора, говорилось *«Восьмилетнее заключение в зиндане Исхакова можно считать вполне достаточным наказанием... Такую твердость можно лишь отнести к его прекрасным нравственным качествам.»* Исхаков был вскоре помилован эмиром.



**Бухарский эмир Сейид Абд ал-Ахад Бахадур-хан (правил
1885-1910)
с наследником Мир-Алимом (правил 1910-1920).
Петербург, 1893 г.**



**Эмир Мир-Алим Хан (фото С.М.Прокудина-Горского,
1911 г.)**

Правовое положение «чала» было двусмысленным. С одной стороны, в Бухаре они считались мусульманами, и как мусульмане формально могли иметь право на жительство в России без ограничения, однако большинство из них не имело паспортов граждан эмирата. С другой стороны, как евреи, они подлежали высылке в «пограничные города». Многие чала не могли выплатить гильдейские пошлины, необходимые для получения промысловых свидетельств, поэтому им грозила высылка не только в «пограничные города», но и в эмират, где их ждала смертная казнь. Вопрос о правовом их статусе так и не был решен вплоть до 1918 года, когда они декретом Совета Народных Комиссаров были приняты в число граждан Российской Республики. Бухарский эмират вскоре прекратил существование.

Джедиды – «новые мусульмане» из Ирана

Джедидами, от арбского «джедид-уль-ислам» («новый мусульманин») называли обращенных в XIX веке в ислам евреев из Мешхеда (где в 1839 г. имели место массовые еврейские погромы и насильственное обращение) и других иранских городов. Как и в случае с «чала», они часто оставались тайными приверженцами иудаизма. После присоединения Туркестанского края к России многие из них мигрировали в Закаспийскую область и поселились в Мервском и Тедженском уездах. В Мерве действовал молельный дом джедидов, в котором они собирались по субботам.

В 1902 году численность джедидов составляла 229 человек, в 1910 их было уже 663 человека. Главным их занятием было и ростовщичество. На протяжении 1900-х годов власти Закаспийской области не могли прийти к окончательному решению, следует ли выселить

незаконно проживавших в крае джедидов обратно в Персию. Странники выселения ссылались на «вредность» их деятельности, состоявшей якобы в контрабанде ковров и «эксплуатировании местного населения путем ростовщичества». Противники выселения, напротив, говорили о пользе от джедидов.

Начальник Закарпатской области генерал-лейтенант Усаковский был против высылки, ссылаясь на то, что контрабанда ковров прекратилась после того, как был разрешен их ввоз, и считая, что в случае высылки джедидов их место в качестве ростовщиков займут персы и армяне. Последние же *«гораздо опаснее евреев в смысле эксплуатации окружающего населения. Иностранного подданого еврея, в случае вредных деяний с его стороны, мы всегда можем выдворить административным порядком, а от армянина не так-то легко отделаться, потому, что он пользуется правом гражданства, одинаковым со всеми русскими.»* Благодаря докладу Усаковского высылка джедидов была отсрочена до 1910 г., когда вступал в силу указ от 1900 г. о высылке евреев-иностранцев из Туркестанского края.

В 1910 г. последовало распоряжение генерал-губернатора Самсонова о выселении всех иностранных евреев, включая джедидов. Представители общественных и деловых кругов пытались предотвратить высылку. Например, глава среднеазиатского отделения Русско-китайского банка Миляшевич писал: *«Выселение их вызывает непоправимый вред торговле, повлияет на прекращение платежей многими фирмами, погубит надолго торговлю Мервского района с Персией и Москвою».* По линии Военного министерства против выселения ходатайствовал депутат Государственной Думы Фридман. Туркмены Мервского оазиса писали: *«Эти самые евреи отличались высокой честностью во*

всех расчетах... Все наши наличные капиталы находятся у евреев, но получить обратно в настоящую минуту мы их не можем... ибо евреи пустили наши вклады в оборот и рассчитывать с нами не могут». За оставление джедидов ходатайствовало и Персидское агенство в Асхабаде, заявляя, что они являются мусульманами, а не евреями (отметим, что принятая в 1908 г. в Иране конституция уравнивала евреев и христиан в правах с мусульманами).

Однако Самсонов оставался непреклонен, считая, что деятельность евреев вредна. Его мнение разделил и новый начальник области Шестак: *«Джедиды, сохраняя все отрицательные стороны еврейской национальности, представляют вредный для области элемент».* Выселение последовало в августе 1911 года. Таким образом, если в случае беженцев-чала, которым грозила смерть в Бухаре, российскими властями принимался во внимание гуманитарный аспект проблемы, ситуация с джедидами рассматривалась только с точки зрения экономической целесообразности.

Некоторые мусульманско-еврейские обычаи

В самой Бухаре группа чала сохранялась и после революции, хотя большинство из них либо вновь стали считать себя евреями, либо, напротив, забыли о своих корнях. Однако влияние ислама на евреев не сводилось к насильственному обращению. Многие народные обычаи и поверья бухарских евреев имеют мусульманское происхождение. Это прежде всего касается магии, знахарства, амулетов, заговоров. Хотя евреи имеют собственную богатую традицию изготовления амулетов, демонологии и мистики, основанную на каббале, и популярную в Средней Азии, некоторые обычаи явно заимствовались у мусульман. Народные верования иногда соединяли элементы

иудаизма, ислама и язычества. С другой стороны, и мусульмане могли прибегать к помощи еврейских знахарей и колдунов.



Улица в квартале «чала» в Бухаре. Фото 1949 г.

В 1964 году в карьере близ Алмалыка (в Ташкентской области) было обнаружено два камня с надписью черными чернилами еврейским письмом (см. фото). Камни были переданы в Археологический музей при Ташкентском университете. Ученый из Узбекистана А. Калабан, эмигрировавший в Израиль, лишь частично разобрал эти надписи и опубликовал в 1977 году заметку о них (из его описания, правда, следует, что они были обнаружены не в Алмалыке, как указано в инвентарных записях, а в Янгеюле, тоже городе Ташкентской обл.). По его мнению, в одной надписи речь идет о вдове по имени Биби, дочь Багира, которая обращается к заклинателю, чтобы избавиться от образа мужа, являющегося ей во сне. В другой надписи, по

словам Калабана, речь о женщине по имени Зулейха, ревнующей мужа к другой женщине по имени Фатима.

Текст надписи, в той мере, в какой его можно разобрать, приведен ниже. Он явно представляет собой проклятие, составившееся по заказу колдуном. Текст на смеси иврита и таджикского, записан еврейскими буквами, некоторые слова огласованы. Проклятие состоит из стандартных формул, часто повторяемых по несколько раз, и вписанного имени проклинаемого и заказчика. Формулы могут иметь происхождением еврейские или мусульманские источники. О точном переводе такого текста говорить не приходится, поскольку многие выражения вне контекста просто не имеют смысла.

Первая надпись начинается с традиционной мусульманской формулы *«Во имя Аллаха милостивого и милосердного!»* Далее: *«плачь из-за мужа ее, Зулейха-Парей»* Далее следует магическое заклинание, причем отдельные формулы повторяются по несколько раз: *«сума-каит, сума-каит»*, *«мэлэх-мэлэх-мэлэх»* («царь» на иврите) *«амен-амен-амен, сэла-сэла-сэла»* (это типичное выражение для молитв на иврите, заимствованное из псалмов), *«ал-эгэль, ал-эгэль, ал-эгэль»* («эгель» на иврите «ягнёнок»). Далее идут слова *«возлюбленный (по-таджикски «мухиб»), а рука Фатимы, дочери Улегбихи»*, *«войдут они с именем Ихнусам-Ихнусам-Ахинусам, Булицой-Брош-Ушиштилках, Хаваши-Хавиш-Хаха, Захба-Закха-Захба»* (имена демонов повторяются с вариацией одной-двух букв), *«запишу я имена тех, кто удалится и сгорит, и запылает сердце ее, и душа ее, и почки ее, Фатимы дочери Улукбы»*.

Вторая надпись сохранилась хуже. Можно прочитать *«...биби, дочь Багира ... Биби, дочь поднялась любви и возлюбленный, рука и возлюбленный Хамдам, сын Биби»*

Мига Биби Брига Хамдам, сын Баки Мухаммада сгинет» (последнее слово по-таджикски). По-видимому, речь идет о надписи примерно аналогичного содержания и назначения. Можно предположить, что еврейский колдун записывал проклятия на камне, после чего заказчик должен был спрятать или выбросить камень, так он и попал в карьер.

Подобные надписи позволяют говорить о синкретизме традиции, к которой они относятся. Сама запись еврейскими буквами, отдельные фразы на иврите однозначно указывают на еврейское происхождение этих памятников. Вступительная формула свидетельствуют о мусульманском влиянии, а таджикские элементы заклинания и названия демонов могут иметь основой народную традицию. Характерно, что все имена собственные в этом проклятии нееврейские. Можно предположить, что и колдун, и обратившаяся к нему женщина были «чала», либо же мусульманская женщина обратилась к еврейскому колдуну. А Калабан отмечает, что среди узбеков и таджиков евреи пользовались славой колдунов, соответствующий эпизод есть, например, в романе «Минувшие дни» (1925 г) узбекского писателя Абдулы Кадири.

Транслитерация надписей:

[bismilahi rakhm]anu rakhim suma qasht // suma qasht qolo bochim min ba'lo // Zaleycha Preya kol khigarkho kol khigarkho // kol khigarkhin kol ashro qasha qusta // awwal khol avra... // min ... // Mil-bay ben Kamam 'ivdu merim waa'al // mukhib wa-dusti Fatima bat 'Uluq Bikhi // Fatima bat 'Elkakha bay acka dust wa-mukhib // wa-ahava... nirdaf amen amen sela // sela sela al 'egel al 'egel al 'egil be-shem // ikhnusam ikhnusam li akhinusham be-shem // bulitzo'i brosh urshishtilkakh be-shem // khavash khavish khacha zakhba zkh'a zakhba melech melech // melech me'az rasham ani ha-shemot she-yarkciq wa-yasrof // wa-yeahalhev lev we-nafshan we-klayotan // Fatima bat Uluqba

...Bibi bat Bagira.. // Bibi bat 'Ala khubi wa-mukhib // dusti wa-
mukhibi Hamdam ben // Bibi miga bibi briga Hamdam // ben
Baqi Mukhamad Baki // h'azir gardat



Камни с проклятиями из Ташкентской области

ЛИТЕРАТУРА

А. Каганович. О евреях-мусульманах, проживавших в Туркестанском крае. По архивным материалам // Евреи Средней Азии в Прошлом и настоящем. – СПб., 1995.

М. Занд. *hitйашшевут ha-йехудим бе-'Асия ha-Тихона б-имей кедем ув-имей ha-бейнайим ha-мукдамим* (Расселение евреев в Средней Азии в древности и в раннем средневековьи) // *Пе'амим*, 35 (1988).

М. Занд. *Йеһадут Бухара ве-кибуш 'Асийа ha-Тихона бидей ha-русим* (Бухарское еврейство и русское завоевание Средней Азии) // *Пе'амим*, 35 (1988).

Б. Ярошевский. *'Аль ма'амадам ha-мишпати шель йеһудей 'Асийа ha-Тихона* (О правовом положении среднеазиатских евреев) // *Пе'амим*, 35 (1988).

М. Харэль (Бабаев). *Нахалат Йа'аков* (Удел Иакова). Тель-Авив, 1983.

А. Калабан. *Кетовот 'иврийот ме-Асийа ha-Тихона* (Еврейские надписи из Средней Азии) // *Йеда' 'ам*, т 18, вып. 43-44 (1977).

The Judeo-Muslim Marranos of Bukhara /ed. R. Lowenthal. Washington, 1958 (Эта брошюра содержит перевод на английский двух русских статей о чала: Д. Йофан, «Научное исследование истории туземных евреев Бухары и Туркестана, чала и части горных таджиков», *Новый Восток*, №1, 1932 и И. Бабаханов, «К вопросу о происхождении евреев-мусульман в Бухаре», *Вестник Этнографии*, №3, 1951.)

Глава 2

По Великому шелковому пути: Персидские евреи в странах Азии

*Рав Шмуэль бар Бисна не стремился в
Маргуан.
Не пил он там ни вина, ни браги.
Потому что вино там из чего? Из того,
что придется.
А брага из чего? Из того, что найдется.*
Талмуд, Авода Зара 30б¹*

Всем известно, что еврейский народ делится на две основные ветви: ашкеназов (евреев центральной и восточной Европы) и сефардов (потомков испанских евреев, расселившихся по странам средиземноморья). Менее известны две другие ветви еврейства, чей вклад в развитие еврейской культуры, пожалуй, не менее значителен: йеменская еврейская община и евреи Ирана. Именно об этой последней группе и пойдет речь.

Расселение персидских евреев по странам Азии связано с торговлей вдоль Великого Шелкового пути – торговой артерии, соединявшей в древности и в средних веках Европу и Восток. Считается, что Великий шелковый путь сложился во 2 веке до н.э., когда отправившийся на запад китайский дипломат Джан Цянь достиг Бактрии. На протяжении столетий шелковый путь оставался торговой артерией, по которой в Европу поступали такие китайские товары, как шелк, пряности, бумага, мускус, драгоценные камни. Еврейские купцы принимали активное участие в этой торговле.

¹ Перевод эпитафии Э.А.Гутиной.

Евреи в Персидской Империи и на её границах

Крупная еврейская община в Персии существовала уже к середине первого тысячелетия до н.э. В Танахе рассказано о том, как в 6 веке до н.э. персидский царь Кир из династии Ахеменидов разрешил изгнанным в Вавилонское пленение евреям вернуться в Иерусалим и отстроить Храм.

Судя по отдельным билейским фрагментам, евреи расселились по всем уголкам персидской империи. В книге Эстер, составленной, по-видимому, во втором веке до н.э., несколько раз говорится о евреях, живущих «во всех землях царя». Хотя сюжет книги Эстер относится к периоду Артаксеркса (царя из династии Ахеменидов), описанная в ней реальность соответствует периоду Аршакидов. Поэтому выражение «земли царя» означает провинции царства Аршакидов. Одной из главных провинций была Парфия, из чего историки делают вывод, что евреи могли проживать в Средней Азии уже в этот период. Во входящей в Новый Завет книге «Деяния Апостолов» (2:9-11) содержится список евреев-паломников, прибывавших в Иерусалим на праздник Шавуот. Наиболее удаленной от Иерусалима областью выступает Парфия, за ней следует Элам и Мидия (все эти земли входили в империю Аршакидов, поэтому речь идет не о государствах, а о языках, на котором паломники говорили).

На Кавказе в Мцхете (древней столице Грузии), согласно грузинским хроникам, евреи жили уже в начале 4 в до н.э. Там же были обнаружены две еврейских надписи (см. фото). Одна из них была

найдена еще в 1872 году и датирована Д. Хвольсоном 4-5 веком н.э. Другая была обнаружена в 1938 г. и датируется примерно этим же временем. Грузия в 4 в. до н.э. либо была в зоне влияния Персидской Империи Ахеменидов, или являлась её частью. Исходя из того, что евреи жили в столь удаленной области Персии, некоторые ученые полагают, что примерно в то же время они могли поселиться и в не менее удаленной Средней Азии.



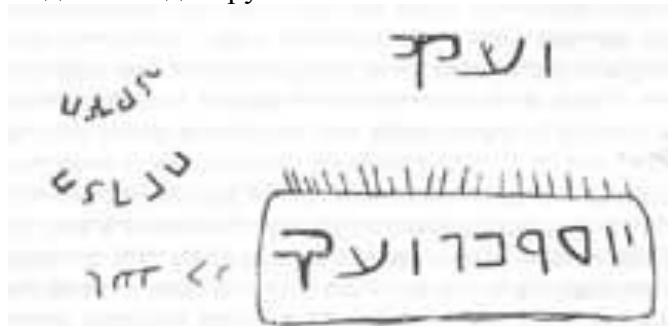
Надгробия IV-V веков из Мцхеты (Грузия).

Персидское происхождение имеют и горские евреи северного Кавказа и Азербайджана, ранняя история которых известна плохо. Их разговорным языком является еврейский диалект татского языка, относящийся в западно-иранской подгруппе. Татский язык - один из девяти официальных языков в Республике Дагестан.

Евреи в Средней Азии

Самое раннее прямое свидетельство о евреях в Средней Азии относится к первой половине 4 века н.э. Это отрывок из Талмуда, приведенный в эпиграфе к этой статье, где говорится, что рав Шмуэль бар Бисна не считал кашерными вино и брагу (алкогольный напиток, изготавливаемый из злаков), употреблявшиеся евреями в Маргуане. Маргуан - это расположенный на шелковом пути город Мерв близ современных Байрам-Али и Мары в Туркмении. Рав Шмуэль бар Бисна – аморай из пумбедитской академии в Вавилоне. Его поездки в Мерв, видимо, имели деловой характер и были связаны с торговлей. Из-за удаленности от Вавилона, евреи Мерва не были сведущи в Галахе в достаточной мере, чтобы приготавливаемые ими напитки рав Шмуэль мог считать кашерными.

Во время раскопок близ Байрам-Али в 1954-1956 годах были обнаружены оссуарии (каменные ящики для захоронения костей, остающихся после сожжения тела; подобная погребальная практика была распространена в доисламском Иране) с написанными на них еврейскими квадратными буквами именами: «Йаков», «Йосеф бар Йаков», и «Ашер бен...». Надписи датируются 5-7 веками нашей эры.



Еврейские надписи с оссуариев из Мерва (V-VII вв.)

К доисламскому периоду относилась и еврейская община в Хорезме (Кяте). Израильский иранист М. Занд (в прошлом – видный советский востоковед, отказник и борец за выезд евреев из СССР) отмечает, что в персидских исторических хрониках сказано, что Хорезм был основан принцем Нарсеем, сыном иранского царя 4 века н.э. от еврейской жены. По его мнению, основанному на аналогии, упоминание полуеврейского происхождения основателя города служит обоснованием существования там еврейской общины. Арабский историк ат-Табари говорит о «мудрецах» («'ахбар»), с которыми советовался Хорезм-шах во время осады города арабами в 712 г. Этим словом обычно обозначаются еврейские ученые.



Хедер в Самарканде. Фото 1911г. С.М. Прокудина-Горского

В период ислама евреи расселились в разных городах Средней Азии. Наиболее значительными центрами стали города Бухара и Самарканд.

Индия

В Индии исторически существовало три разных еврейских группы, которые сохранились до нашего времени: Бене-Израэль, кочинские евреи и «багдади». На протяжении веков эти общины пополнялись евреями из арабских стран и Персии, прибывавшими в Индию по нуждам торговли.

Бене-Израэль живут на побережье Аравийского моря, в западной части штата Махарашта. В 19 веке большинство из них переселились в Бомбей и другие города, такие как Ахмадабад и Карачи. Согласно легендам, Бене-Израэль прибыли в Индию еще до разрушения Второго Храма и ведут происхождение от 14 моряков торгового судна, следовавшего из Страны Израиля и потерпевшего крушение у берегов Индии. Бене-Израэль соблюдают многие еврейские обычаи, но не были знакомы с праздниками Хануки или постом 9 Ава, не знали они и иврита. По легенде, их обучил еврейскому закону еврейский купец Давид Рахаби (они считают его братом Маймонида), прибывший в Индию на корабле между 11 и 14 вв. Он назначил среди них трех судей «каджи» (от арабского «кади»), учивших Бене-Израэль закону, и каджи стало наследственной профессией. Бене-Израэль не употребляют в пищу мяса. Община Бене-Израэль делится на две группы, которые не смешивались между собой: белых евреев «гора» и темнокожие «кала», первые избегали вторых. Бене-Израэль поступали на службу в англо-индийскую армию, многие из них оказались расквартированы в Йемене, благодаря чему завязались контакты с йеменской еврейской общиной.

Основным занятием их была выжимка и изготовление масла. В этом качестве они были включены в индуистскую кастовую систему в качестве касты «Сомвар Тели», относившейся к низкому кастовому уровню «судра», несмотря на то, что некоторые ортодоксальные индусы считали всех иноверцев «неприкасаемыми».

Более высокий социальный статус имела община кочинских евреев, название которой происходит от города Кочин на юге Индии (Малабарский берег). Исторически, однако, они происходили из Кундугалора, к северу от Кочина. Кундугалор был центром области Кералла, когда правитель Шри Пракаран Ирави Ванмар предоставил главе еврейской общины Йосефу Раббану привилегии принца еврейского царства. Это еврейское царство просуществовало до 16 века, когда, потерпев поражение в войне с муришскими арабами, евреи были должны искать убежища в Кочине. Кочинские евреи контролировали деловую жизнь в штате Кералла, они были богатыми землевладельцами, им дозволялось ездить на слонах, они имели рабов и даже слуг, оповещающих об их появлении на улице, чтобы низшие касты уступали им дорогу.

Община Кочинских евреев также подразделялась на две группы: «пардеси» или белых иностранных евреев из Персии и других стран и «мейухасим» или коренных, чернокожих евреев. И та, и другая часть общины считала, что Иосиф Раббан происходил из неё.



A Jewish family of Cochin in the early part of the century (Courtesy of Alias Madai)
Кочинские евреи (нач. XX в). Фото Jerusalem Post.

«Багдадскими» евреями называли выходцев из арабских стран и Персии, которые стали селиться в Индии с конца 18 века. Они селились в Бомбее, Калькутте, позднее – в Рангуне в Бирме. «Багдадцы» были преуспевающими купцами и бизнесменами, они довольно быстро стали ассоциировать себя с англичанами и английским языком.

В восточных индийских штатах Манипур и Мизорам (на границе с Бирмой) существуют также группы, ассоциирующие себя с иудаизмом, и считающие себя потомками потерянных Десяти колен («бене Менаше»).

Евреи в Китае

Часть еврейских купцов, достигавших Китая, осела там и дала начало местной еврейской общине. В китайских хрониках еврейские купцы упоминаются, начиная с династии Хань (до 202 г. н.э.). К восьмому веку нашей эры относятся еврейско-персидские

надписи и страницы из книг, обнаруженные археологами в Восточном (китайском) Туркестане.



Древние китайские глиняные изображения иностранных купцов (возможно, еврейских).

Единственная еврейская община и синагога, сохранившаяся до нового времени, была в городе Кай-Фыне, древней столице Китая. По-видимому, община эта возникла не позднее 9-10 веков. В летописи 10 века упоминается, что евреи в Кай-Фыне получили особые привилегии от правителя города. В летописях сказано, что один из императоров династии Сунь (10-13 вв.) объявил кайфынским евреям: «Вот прибыли вы в нашу землю Син, уважали и сохраняли обычаи своих отцов, и насаждали их в грядущих поколениях в Кайфыне.» По легенде, евреи первыми привезли в Китай семена хлопка, за что и получили свои привилегии. Евреи пользовались равными правами и служили в императорской армии. В 1642 году, когда Кайфын был осажден войском монгольских мятежников, оборону города возглавил еврей по имени Ли Куань-Тейн. Осаду удалось снять только разрушив плотину на Желтой реке, что привело не только к бегству нападавших, но и к затоплению города, в результате

которого погибли многие жители, синагога была разрушена, свитки Торы пропали. Лишь в 1663 году еврейская община, руководимая Чао Чань-Чи, заместителем китайского генерала, сумела восстановить синагогу, о чем гласила памятная надпись на камне.



Чтение Торы в синагоге Кай-Фына. Рисунок 1722 г.

Китайцы именовали евреев «сектой вытягивающих жилы» из-за требования еврейского закона отделять жилы кашерных животных. Благодаря смешанным бракам еврейская община в Кайфине имела значительную примесь китайской крови, когда европейцы познакомились с китайскими евреями, те были неотличимы внешне от китайцев.

Община, насчитывавшая прежде сотни семей, пришла в упадок уже в 18 веке. Последний раввин умер в начале 19 века. В 1914 году земля, принадлежавшая ранее синагоге, была передана англиканской миссии. К началу 20 века община практически полностью ассимилировалась, хотя отдельные лица, возводящие

свою родословную к кайфынским евреям и помнящие о своем происхождении, есть в Китае и сегодня. Здание синагоги, как и вся старая часть города, не сохранились, сегодняшний Кай-Фын – промышленный центр, малоинтересный для туристов.

Рассказ о еврейском купце в Тибете

Интереснейшее свидетельство о еврейском купце по имени Исхак содержатся в книге на арабском языке «Аджаб аль-Хинд» («Чудеса Индии»), написанной около 953 г. н.э. иранцем Бузургом ибн-Шахрияром. Исхак был менялой в Омане (ныне это город Сухар в Омане) на Аравийском полуострове, но, поссорившись с другим евреем, решил отправиться в Индию, имея при себе лишь 200 динаров. Он вернулся в Оман через 30 лет, в 912 г. н.э. на собственном корабле с товарами якобы на миллион динаров. Его прибытие вызвало возбуждение среди жителей города. Правитель Омана Ахмад ибн-Халал взял с него крупную подать, а один из покупателей, повздорившись с Исаком из-за цены, донес о его прибытии багдадскому халифу Муктадиру Биллаху, который отправил за Исаком в Оман чернокожего евнуха по имени Фулфул с тридцатью рабами, взявшего с него дополнительную дань. Все эти события привели к тому, что Исхак вновь отправился в Китай на своём корабле. В Сербозе на острове Суматра местный правитель убил его и отобрал все имущество.

Вот что пишет далее автор «Чудес Индии»:

Исхак прожил в Омане три года. Знавшие его люди рассказали мне, что на Мирган [персидский праздник осеннего равноденствия] он преподнес в подарок Ахмаду ибн-Халалу черную вазу китайского фарфора, накрытую золотой крышкой с бриллиантом. «Что в этой

вазе?» - спросил Ахмад. «Сикбадж [кушание из мяса, муки и уксуса], который я приготовил для вас в Китае» - сказал еврей. «Сикбадж, приготовленный два года назад в Китае? Должно быть, он хорошо сохранился!» - сказал Ахмад и, приподняв крышку, заглянул внутрь. Там были рыбы из золота с рубиновыми глазами, окруженные превосходным мускусом. Содержимое вазы стоило 50 тыс. динаров.

Среди вещей, рассказанных евреем, приведу следующее: «Я направился в город, называемый Лубин [Лхо или Бутан в Гималаях]. Чтобы достичь его, нужно пересечь крутые горы. Товар перевозят на спине у горных козлов, поскольку тропы в этих обрывистых скалах подобны лестницам, по которым только эти животные способны карабкаться. Правителем города был властный и почитаемый принц. Когда я представлялся ему, он восседал на золотом троне, инкрустированном рубинами, весь усеянный драгоценностями, подобно женщине. Королева была рядом с ним, украшенная еще роскошнее. На шее у него были ожерелья из золота и изумрудов, баснословной стоимости, каких нет ни у одного царя Запада или Востока. Рядом с ним находилось около пятисот молодых девушек всех цветов кожи, одетых в шелк и украшенных драгоценными камнями. Я приветствовал его.

«О, аравиец, - сказал он, - видел ли ты когда-нибудь что-либо красивее этого?» Он показал мне ожерелье, украшенное эмалью. «Да» - сказал я. «Где?» -- «У меня, - отвечивал я, - есть удивительная жемчужина, которую я купил за большую цену, чтобы оказать вам

почтение.» После королева сказала мне: «Ты обещал мне, что у тебя есть удивительная жемчужина. Отдай ее мне!» И оба закричали в один голос: «Беги скорее, принеси её!» «Я специально ради этого прибыл в ваш город, - отвечал я, - и вечером я принесу её вам.» -- «Нет, нет, - сказал он радостным и довольным голосом, - неси сейчас же!»

У меня было десять жемчужин. Я вернулся в своё жилище, взял большой камень, растолок девять жемчужин в порошок, подобный муке, и выбросил. Затем я взял последнюю жемчужину, завернул ее в шелковый платок, который свернул несколько раз, и положил его в шкатулку, которую тщательно закрыл. Затем я вернулся к правителю.

После этого я начал очень медленно развязывать и разворачивать платок. Король вместе с королевой подошли совсем близко и стали торопить меня. Наконец, я показал им предмет их вождения. Король и королева преклонили колени перед камнем. Они заплатили мне за него очень большую сумму.»

Конечно, в сочинение «Чудеса Индии» вошло много сказочного материала и преувеличений. Но сам образ еврея-торговца, отправляющегося в Индию, Тибет и Китай, представляется характерным. Из других источников известно, что еврейские торговцы нередко становились жертвами алчных исламских правителей.

Истории купцов, отправившихся в Индию и Китай и сделавших состояние на торговле, известны вплоть до нового времени. Так Мордехай Гамбургер, зять знаменитой Глюкель из Хамельна (немецко-еврейской предпринимательницы начала 18 века, чьи мемуары на

идише являются важнейшим источником о евреях в Германии), отправился из Лондона в Индию и вернулся через 10 лет с состоянием в драгоценных камнях.

Интересы торговли влекли евреев на восток: в Среднюю Азию, Индию, Китай и приводили к появлению иудейских общин в этих странах. Возникновение этих общин – увлекательнейшая глава еврейской истории.

ЛИТЕРАТУРА

А. Крихели. Стела с еврейской надписью, найденная в Мцхета // Труды Ист.-Этнографического музея евреев в Грузии, т.2 (1940).

J.R.Marcus. *The Jews in the Medieval World. A Source Book*. Cincinnati: Hebrew Union College, 1990.

М. Занд. *היטאישיעוּת הַא־יְהוּדִים בַּעֲשֵׂר הַא־תִּיחוֹנָה בְּיָמֵי קַדְמֵי הַא־בַּינָיִם הַמִּקְדָּמִים* (Расселение евреев в Средней Азии в древности и в раннем средневековьи) // *Пэ'амим*, 35 (1988).

М. Харэль (Бабаев). *Нахалат Йа'аков (Удел Иакова)*. Тель Авив, 1983.

Глава 3

Исаак Симхович Лурье и Туземно-еврейский музей в Самарканде

Петербургское еврейское историко- этнографическое общество.

О человеке, создавшем в 1920-е годы уникальный музей бухарско-еврейской культуры в Самарканде, известно очень мало. Исаак Симхович Лурье (1875-1930е) был представителем Петербургской школы иудаики, которая сформировалась в 1890-е годы. Возникновение этой научной школы связано с именами историка Семена Дубнова, опубликовавшего программу «Об изучении истории русских евреев и учреждении русско-еврейского исторического общества» и юриста Максима Винавера, одного из создателей партии кадетов, основавшего в 1890 г. вместе с группой энергичных молодых юристов-евреев «Историко-этнографическую комиссию» при Обществе для распространения просвещения между евреями России. Первоначальной целью этого кружка (или комиссии) был поиск разрозненных материалов о евреях в многочисленных сборниках исторических документов, законодательных актов, статистических отчетов, судебных дел, переписке. Со временем деятельность кружка расширяется, в его работе принимают участие такие видные ученые, как А.Гаркави, Н. Переферкович, В. Соловьев. Участники издают ряд исторических публикаций «Регесты и Надписи» (1899 г.), «Русско-еврейский архив» (1903 г.), проводят работу по организации музея еврейской культуры (экспозиция была развернута в 1904 г. в Хоральной Синагоге).

В 1908 г. на базе кружка учреждено Еврейское Историко-Этнографическое Общество (ЕИЭО), имевшее разветвленную структуру и объединявшее историков по всей стране. Председателем общества был М. Винавер, исторической секцией руководил С. Дубнов. С 1911 г. под руководством замечательного этнографа С. Ан-ского проводятся этнографические экспедиции в Подольскую, Волынскую и Киевскую губернии. Эти экспедиции финансировались еврейским филантропом бароном Д. Гинцбургом и другими благотворителями. Разработанный Ан-ским амбициозный проект экспедиций, в которых предполагалось участие писателей Х.Бялика и Ш. Аша, художника Л. Пастернака, осуществился не полностью из-за начавшейся в 1914 г. Первой мировой войны. Экспедиционные материалы составили основу (686 из 994 экспонатов) коллекции Петроградского еврейского музея, открывшегося в 1916 г. В советское время экспонаты еврейского музея долго хранились в запасниках ленинградского Музея этнографии. В 1992 году была организована выставка этих материалов, которая с огромным успехом прошла не только в Петербурге, но и в Европе, Америке и Израиле. Автору этих строк довелось участвовать в подготовке ее каталога.

ЕИЭО выпускало научный журнал «Еврейская Старина», в котором публиковались работы С. Ан-ского, М. Балабана, М. Вишницера, Ю. Гессена, Д. Магида и многих других историков. Выходил историко-мемуарный альманах «Пережитое». Связанное с ЕИЭО «Общество для научных еврейских знаний» подготовило и выпустило в 1911-1914 годах шестнадцатитомную «Еврейскую Энциклопедию». Ее основой стала вышедшая в Америке в 1904 г. The Jewish Encyclopedia, статьи которой были переведены на русский, к ним добавлены многие оригинальные статьи о евреях в России и Восточной Европе. С ЕИЭО

Бухара, Самарканд и далее

были связаны «Общество еврейской народной музыки», «Еврейское литературное общество», «Общество любителей древнееврейского языка». Все эти культурно-просветительские организации открылись на волне либерализма, последовавшей за революцией 1905 года.

В 1907 г. были основаны «Курсы востоковедения им. барона Д. Гинцбурга» (Еврейская Академия) – частное высшее учебное заведение, где преподавались различные дисциплины, связанные с еврейской историей и литературой.



С. Ан-ский. 1916 г. Фото YIVO.

Шломо-Зейнвил Аронович Рапапорт (1863-1920), подписывавший свои работы псевдонимом «С.Ан-ский», стоял у истоков научной этнографии евреев. В молодости Ан-ский увлекался идеями народничества, он работал секретарем Петра Лаврова, был одним из организаторов партии Эсэров. Позднее он заинтересовался палестинофильством (движением «Ховевей Цион»), сотрудничал с Бундом и даже стал автором бундовского гимна «Ди швие» («Клятва»). Он был также видным литератором, всеобщую известность завоевала его пьеса «Диббук», которую перевел на иврит Х.Бялик. Социалистические идеалы, тяга к народной жизни и интерес к еврейским проблемам привели Ан-ского к изучению фольклора. По его мнению, народное еврейское творчество должно было стать источником вдохновения для еврейских писателей, художников и композиторов. В изучении национальной жизни, культурных корней, традиций и верований еврейской массы видел он ключ к народному просвещению, воспитанию национального самосознания.

В 1918 году ЕИЭО насчитывало 800 человек, из них 300 в Петрограде. После революции наступили тяжелые времена. Многие члены ЕИЭО оказались за границей или на территории, отошедшей от Советской России. Общество испытывало финансовые проблемы. С 1919 г. по 1925 г. в Петрограде-Ленинграде действовал Еврейский университет, ставший преемником Курсов востоковедения, который возглавил историк С. Лозинский, пользовавшийся доверием новой власти. В 1923 г. деятельность ЕИЭО возобновилась под руководством Л.Штернберга. В середине 20-х годов однако обостряется соперничество новой «марксистской» школы еврейских историков, ориентировавшихся на изучение революционного и рабочего движения и поддерживаемых партийной Евсекцией. В 1925 г.

закрывается Ленинградский еврейский университет, а в 1929 приходит конец и ЕИЭО.

Исаак Лурье в Петрограде и Самарканде.

Исаак Лурье был слушателем Курсов востоковедения. Будучи уроженцем Новгорода, Лурье сумел добиться права на жительство в Петербурге и стал одним из организаторов ЕИЭО. На протяжении многих лет он работал архивариусом общества. Вместе с несколькими другими учениками Ан-ского, Лурье участвовал в разработке всеобъемлющей «Еврейской этнографической программы», предназначенной для организации этнографической работы в самых широких масштабах. Первая часть этой программы-анкеты, вышедшая в 1914 году, включала 2087 вопросов, касавшихся традиционной жизни еврея на всем ее протяжении, местных обычаев, преданий и обрядов.

Лурье принимал активное участие в создании Петроградского еврейского музея. С. Анс-кий не имел права на жительство в Петрограде, поэтому Исаак Лурье фактически взял на себя роль хранителя музея. В переписке Ан-ский отзывался о Лурье как о своей «правой руке». Музей был открыт для посетителей весной 1917 года, но уже в сентябре, в связи с бурными революционными событиями и участвовавшими случаями налетов и грабежей, музей закрывается. В 1918 году власти предпринимают попытку экспроприировать собственность музея у ЕИЭО. В тот раз музей удалось отстоять, в 1923 г., уже после смерти Ан-ского, он открывается вновь, вплоть до окончательного закрытия в 1929 году.

30 апреля 1921 г.

КОМИТЕТЪ
ИВРЕЙСКАГО
ОБЩЕСТВА
И. С. ЛУРЬЕ
ПЕТРОГРАДСКАГО
УНИВЕРСИТЕТА
"Средняя Азия"

Дано сие заведующему музею и архивом Еврейского Общества уполном. И. С. Лурье в том, что комитет вышеназванного общества командует его в Туркестан и Бухару сроком с 1 ноября 1921 г. по 1 мая 1922 г. для этнографических и историко-социальных исследований в этих краях и предоставлении права пользования материалами и предметами.

Комитет Еврейского общества просит все советские учреждения оказывать г-ру Лурье возможное содействие в выполнении возложенного на него поручения.



Председатель Комитета И. С. Лурье
Секретарь И. С. Лурье

"Дано сие заведующему музею и архивом ЕИЭО И.С.Лурье в том, что комитет вышеназванного общества командует его в Туркестан и Бухару сроком с 1 ноября 1921 г. по 1 мая 1922 г. Комитет общества просит все советские учреждения оказывать гр. Лурье возможное содействие в выполнении возложенного на него поручения."

В мае 1921 года Лурье отправился в Туркестан и Бухару по заданию Петроградского Географического института. Обнаружив в Средней Азии богатейший материал, касающийся совершенно не исследованной группы бухарских евреев, называвшихся тогда также «туземными» или «местными» евреями, Лурье решает продолжить изучение этой группы. Уже осенью 1921 года он вновь возвращается в Среднюю Азию, на этот раз по заданию ЕИЭО. В подписанном председателем

ЕИЭО Штернбергом и секретарем Равребе письме говорится, что Исаак Лурье командирован в Туркестан и Бухару сроком с 1 ноября по 1 мая.

В работе по сбору этнографических материалов Лурье руководствовался принципами, разработанными С. Анским. Он привозит из Петрограда книги, методические материалы, даже валики для фонографа с целью фиксации фольклора. К середине 20-х годов, преодолев многочисленные трудности, Лурье удается открыть музейную выставку. Туземно-еврейский музей (ТЕМ) располагался в здании в центре самаркандского еврейского квартала, известного как «Махалла» или квартал «Восток» (ныне здание аптеки на ул. Толмасова).

К концу двадцатых годов обостряется борьба новых «пролетарских» историков со старорежимными учеными. На Лурье обрушиваются стандартные, в общем-то, обвинения в национализме, в том, что собрав обширный материал о религии бухарских евреев, он и не думает заниматься антирелигиозной пропагандой, что музей не отражает новый быт и социалистическое строительство среди среднеазиатских евреев и вообще не занят революционной агитацией. Сходные обвинения в конце 20-х обрушились и на Еврейский музей в Ленинграде и на ЕИЭО. И действительно, революционная агитация и описание нового быта вовсе не были частью этнографической программы Анского.

В Средней Азии появились «новые ученые», стремившиеся заниматься этнографией бухарских евреев. Самым известным из них был Залман Львович Амитин-Шапиро, уроженец Белоруссии и сын раввина. Во второй половине 20-х годов он, будучи студентом Туркестанского университета, активно занялся

историей бухарских евреев, опубликовал несколько статей о них. В 1937 г. Амитин-Шапиро переезжает в Киргизию и становится профессором местного Пединститута, начинает серьезно заниматься историей киргизов. В 1938 г. он был арестован, но освобожден в 1944 г. и стал одним из крупнейших специалистов по истории Киргизии.



И.С. Лурье. Фото около 1930 г. (из фотоархива ТЕМ).

Лурье был человеком другого склада, педантичный, он предпочитал заниматься описанием и систематизацией. К сожалению, нет ни одной его публикации по результатам многолетней работы в Средней Азии. В конце 20-х на него обрушиваются многочисленные комиссии, критика, а то и просто доносы. Наконец, в конце 1931 года выходит распоряжение об увольнении Лурье и преобразовании

Туземно-Еврейского музея в Туземно-еврейский филиал Самаркандского центрального государственного музея. 18 февраля 1932 датируется акт о передаче материалов музея новому директору И. М. Бадалову; при этом Лурье был обвинен в «хищении» ряда экспонатов. Следующий этап тяжбы – выселение Исаака Симховича из его квартиры, которая находилась при музее. 22 апреля датируется акт о том, что Лурье «сорвал работу музея, закрыв ворота на замок». Лурье пытается жаловаться в РКК при центральном музее, 25 мая датировано письмо с требованием освободить принадлежащую музею квартиру. О дальнейшей судьбе Лурье ничего не известно, вероятно, он был репрессирован и погиб.²

Туземно-еврейский отдел просуществовал до 1937 года, когда в августе было принято решение о его ликвидации. Материалы и экспонаты были переданы в Самаркандский городской музей-заповедник, где часть из них сохранилась до наших дней.

Этнографические экспонаты.

Что же представлял собой ТЕМ? Судить об этом можно по материалам, частично сохранившимся до наших дней в запасниках Самаркандского государственного музея-заповедника. В архиве музея хранятся 53 папки с документами из ТЕМ, в библиотеке – примерно 300 книг и 16 рукописей. Сохранилось около полусотни предметов из текстиля (парохеты, капореты, одежда) и некоторые ритуальные объекты. Большую ценность представляет фотоархив, содержащий более трехсот стеклянных фотопластинок с негативами, на которых запечатлены сцены быта

² По свидетельству Давида Хаимовича Калонтарова, 1925 г.р., сына бухарско-еврейского литератора и ученого Хаима Калонтарова, дружившего с Исааком Лурье, тот погиб в заключении в Казахстане в конце 1930-х годов.

самаркандских евреев конца 1920-х – начала 1930-х годов. Выполненные фотографом В. Котовским снимки ушедшего мира еврейского квартала сравнимы по документальной ценности с фотоальбомом Р.Вишняка о евреях в Польше 30-х годов.

Эти материалы были изучены и задокументированы в 1992 году совместной группой Иерусалимского университета и Петербургского еврейского университета, в работе которой автор принимал участие.

И. С. Лурье стремился следовать принципам сбора этнографического материала, разработанным С. Анским. Среди собранных им экспонатов были коллекции национальных костюмов, ритуальных объектов, связанных с жизненным и годовым циклом, предметов быта, амулетов, предметов, связанных с обычаями народной медицины и отражающих верования бухарских евреев.

Язык бухарских евреев близок таджикскому, в современной научной литературе он обычно называется "еврейско-таджикским", в первой половине XX века его чаще называли "местно-еврейским" или "туземно-еврейским". Среди сохранившихся документов в архиве музея - многочисленные ученические тетради с записями фольклорных текстов на бухарско-еврейском языке, таких как народные сказки, загадки, пословицы. Эти материалы еще ждут своей расшифровки. Вместе с этим Лурье уделял внимание и зарождавшейся бухарско-еврейской литературе. В библиотеке сохранились рукописи XIX века с оригинальными произведениями. Лурье сотрудничал с такими представителями бухарско-еврейской интеллигенции как Я. Калонтаров, М. Бачаев, предоставивших музею ряд интересных материалов, как литературных, так, например, и

Бухара, Самарканд и далее

исследование художественных изображений на надгробиях.



Фрагмент экспозиции музея. Маникены в национальных костюмах (из фотоархива ТЕМ).



Изготовление мацы к Пасхе (из фотоархива ТЕМ).

В библиотеке хранились также редкие книги, часть из них издана в Иерусалиме представителями бухарско-еврейской общины. Другие являются первыми еврейскими книгами, вышедшими в Средней Азии: перевод сказок "1001 ночи" на бухарско-еврейский язык (Коканд, 1914) или перевод памфлета К.Либкнехта "Пауки и мухи".

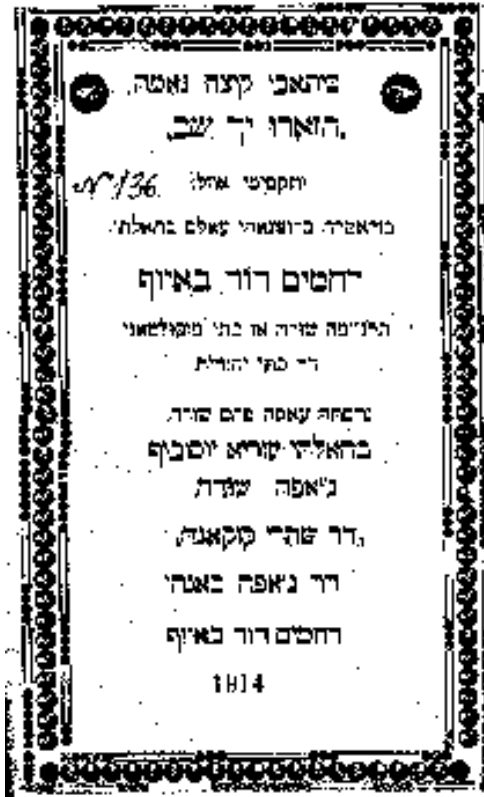
Представляет интерес история борьбы И.С.Лурье за получение свитков Торы, найденных им в генизе синагоги Якубой в Бухаре в 1926 г. Свитки, возраст которых, по утверждению Лурье, насчитывал до тысячи лет, были конфискованы ГПУ. Лурье добился от Совета Народных Комиссаров Туркестана распоряжения о передаче свитков в еврейский музей. Эта история получила довольно широкий резонанс, о находке писала ленинградская "Красная Газета" (от 3.9.1926) и даже бостонская Christian Science Monitor (24.11.1926, v.18, no.306, p.8). Для изучения свитков предполагалось привлечь академика Коковцова. Несмотря на это, дальнейшая судьба находок неизвестна.

Отдельный раздел музея был посвящен горским евреям Кавказа, этнической группе, родственной бухарским евреям по языку и обычаям. Лурье поддерживал переписку с М.Хаймовичем из азербайджанского города Куба, автором учебника горско-еврейского языка, изданного в 1926 г.

Помимо сбора чисто этнографических материалов И. Лурье собирал исторические сведения о бухарских евреях, их правовом положении, переписке с соплеменниками в Палестине, открытки, фотографии. Музей был научным центром, в котором концентрировались материалы по истории бухарских евреях. Большое внимание уделялось проблеме права на жительство в дореволюционном Туркестанском

Бухара, Самарканд и далее

крае евреев из Бухары, включая чала (евреев из Бухарского эмирата, насильственно обращенных в ислам, которым грозила смертная казнь за вероотступничество в случае их депортации в Бухару). В двадцатые годы в музее проводились также антропологические измерения.



Титульный лист первой еврейской книги, изданной в Средней Азии. Сказки 1001 ночи ("Китоби кисэ-намэ Хазору як шаб"). Коканд, 1914. Обнаружена и идентифицирована автором в 1992 г.

Бухарские евреи в 1920-х годах

Многие документы в архиве музея отражают события общественной и культурной жизни бухарско-

еврейской общины Самарканда 20-х годов. В течение десятилетий перед Первой мировой войной евреи Средней Азии поддерживали тесные связи со своими соплеменниками в Иерусалиме. Жители существовавшего там с 1890 года Бухарского квартала во многом зависели от пожертвований из Средней Азии. В ответ они слали книги, которых не хватало в Бухаре, лулавы и этроги. Покупка земли в Палестине, как крупных участков, так и символических "четырёх локтей" для погребения было делом чести для богатых бухарских евреев, для этой цели действовало общество "Нахалат Цион". Из Палестины прибывали эмисары-"шалиахи", занимавшиеся сбором пожертвований. Бухарские евреи поддерживали общину Иерусалима, Хеврона и Тверии, больницу "Мисгав Ладах" в Иерусалиме, систему общественных кухонь. Среди пожертвователей были видные предприниматели Давид Калантаров, Пинхас Абрамов, братья Мулакандовы и Фузайловы, А. Симхоев.

Сразу после революции было организовано кооперативное общество "Сион", в 1920-м году создается так называемый "Комитет содействия", взявший на себя функции общинного самоуправления.

Не удивительно, что сионистские настроения были широко распространены у бухарских евреев в первые годы после революции. В Самарканде действовал "Союз любителей иврита", отделение культурно-просветительной организации "Тарбут" ("Культура"), ячейка партии сионистов. В 1921 г. открывается Туземно-еврейский институт просвещения, готовивший учителей. Предполагалось преобразовать хедеры и русско-туземные еврейские школы в советские образовательные учреждения. Языком преподавания в школах и на учительских курсах был выбран иврит, во многом потому что это был единственный общий язык у учителей, приехавших из

Бухара, Самарканд и далее

европейской части страны, и у местных евреев. Но уже в 1923 г. вводится преподавание на разговорном языке бухарских евреев.



Постановка пьесы "Амнун и Тамар" по мотивам романа известного писателя на иврите Авраама Мапу "Любовь к Сиону" (из фотоархива ТЕМ).

Вскоре начинаются гонения на сионистски настроенную молодежь. К 1924 году относятся документы, рассказывающие об исключении двух студентов, И.Кусаева и А.Аминова, с медицинского факультета Среднеазиатского университета за членство в "сионистической" организации "Тарбут".

В 20-е годы произведения на библейские темы, такие как "Продажа Иосифа братьями" или "Амнун и Тамар" (по роману А.Мапу), уступают место описаниям нового быта. Возникает круг новых бухарско-еврейских авторов. Среди них Я Калантаров, М. Бачаев, Э. Фузайлов, Я. Акылов. Якуб Исакович Калантаров принимал активное участие в сборе этнографических материалов для музея, в архиве хранятся и его собственные поэтические произведения лирического и официального характера. Впоследствии

Я. Калонтаров стал видным ученым-этнографом и лингвистом, он был репрессирован в 1938 году, провел 7 месяцев под следствием, но был освобожден в декабре того же года. Мордехай Бачаев (псевдоним Мухиб) стал известным поэтом, позднее он переехал в Израиль, где выходили книги его стихов, а также мемуары "Дар чували сангин" ("В каменном мешке") на бухарско-еврейском языке.

Уделялось внимание в материалах музея и борьбе с антисемитизмом. Ряд документов посвящен "Чарджуйскому делу" - кровавому навету в г. Чарджоу в 1926 г. Письмо З. Увадеевой к И.Лурье (1931 г.) содержит описание кровавого навета у киргизов. К 30-м годам относятся газетные вырезки, жалобы евреев в официальные инстанции, в частности, фельетон об антисемитских выходках со стороны завторготделом райпромсоюза в г. Маргилане по отношению к членам еврейской артели.

Советизация бухарско-еврейской культуры.

Для С. Ан-ского и его последователей изучение еврейского фольклора было способом развития национального самосознания. В вековых традициях народного быта они надеялись найти источник вдохновения для национального искусства, материал для воспитания нового поколения. Особенно важным для них было засвидетельствовать и сохранить для потомков существовавшие веками обычаи, обряды, произведения народной литературы, на глазах уходящие в связи со стремительными переменами, которые нес новый век.

Совсем иные задачи ставила Советская власть. Еврейский музей для нее был прежде всего агитационным учреждением, предназначенным для антирелигиозной пропаганды, для демонстрации

преимуществ нового быта над старым. Именно поэтому к концу 20-х годов усиливаются репрессии над историками и этнографами "старого" типа. К 1930 г. все еврейские некоммунистические течения (сионисты, бунд) были разгромлены, подвергалась репрессиям религия, и на арену вышла пролетарская еврейская культура.

Как мы помним, в 1932 г. Лурье уволен, а ТЕМ превращен в Туземно-еврейский отдел Самаркандского городского музея. Новым директором стал И. Бадалов, а затем (с 1933 г.) Р. Мулокандов. С этого времени музей уделяет внимание почти исключительно социалистическим преобразованиям, "советской" бухарско-еврейской культуре, которая должна была, согласно известной формуле, быть "бухарско-еврейской по форме, но социалистической по содержанию". Несмотря на то, что советская еврейская культура имела мало общего с еврейскими традициями, она представляет определенный интерес сегодня. Советская еврейская культура развивалась очень недолго. В 30-е годы, в соответствии с новыми веяниями национальной политики, были ликвидированы последние очаги культурно-национальной автономии. Национальными культурами стало можно заниматься только в соответствующих республиках. Бухарско-еврейский язык, который в 30-е годы шел в официальной номенклатуре языков народов СССР под названием "местно-еврейский", просто исчезает из всех перечней.



Изда-читальня в бывшем доме богатого еврея (из фотоархива ГЕМ).

С начала 20-х годов по 1940 г. было издано около 750 книг на "местно-еврейском" языке. Около 1938 г. вся культурная деятельность сворачивается: закрываются школы, перестают издаваться учебники и книги, в мае 1938 г. закрывается газета "Знамя Труда" и журнал "Трудовая Жизнь", местные газеты, театральные студии. Еврейский филиал самаркандского музея был закрыт в августе 1937 г. Аналогичный процесс происходил в 1935-1952 г. с евреями европейской части СССР: закрывались школы, прекращалась

культурная деятельность, был взят курс на ассимиляцию. С той разницей, что гораздо более развитую и многообразную культуру на идише, с несколькими миллионами носителей, нельзя было уничтожить одним росчерком пера. Затянулся этот процесс и из-за присоединения земель на западе СССР с густым еврейским населением, и из-за войны, когда требовалась консолидация всех антифашистских сил. Кульминация же наступила, на мой взгляд, в 1952 г., когда были расстреляны ведущие еврейские писатели и поэты на идише, не желавшие ассимилироваться.

В первой половине 30-х годов однако шло бурное строительство социалистической еврейской культуры, в том числе и в Средней Азии. Среди документов в архиве музея черновики произведений писателей-коммунистов на местно-еврейском языке, такие как пьесы "Борьба за Урал" и "Иго капитала" члена партии с 1920 г. М. Аминова, "Раскрепощение женщин" Я. Хаимова, "Жизнь старорежимных евреев" Ш. Ашерова. Эти названия говорят сами за себя. Рецензии, материалы общественно-политического характера (например, брошюра И. Пинхасова "СССР через 5 лет"), стенгазеты, стихотворения, посвященные советским праздникам и на другие официальные темы, также среди архивных документов.

По замыслу новых хозяев музея, дореволюционный быт должен был противопоставляться советскому, для этого служила экспозиция "Судебные вопросы до и после революции" и антирелигиозный раздел, открытый в 1932 г. Музей должен был пропагандировать достижения социалистического строительства. Предполагалось превратить туземно-еврейский отдел в отдел национальных меньшинств, для чего создать экспозиции, посвященные местным цыганам и бухарским арабам.

Некоторые документы касаются еврейских школ, Туземно-еврейского пединститута (1924 г.), бухарско-еврейской печати: газет "Байроки Михнат" ("Рабочее знамя", выходила с 1925 по 1938 г.), "Рост" ("Правда", с 1921 г.), журнала "Хаяти Михнати" ("Трудовая жизнь", с 1931 по 1938 г.), местных газет самаркандского и маргиланского горкомов партии "Октябрь" и "Рохи Ленин" ("Ленинский Путь"), комсомольской газеты "Яш Ленинчи" ("Ленинская молодежь"). Другие документы рассказывали об активистах-революционерах и участниках Гражданской войны из среды местных евреев, таких как Эмануил Фузайлов, в прошлом член общества любителей иврита, затем слушатель Еврейских педагогических курсов (1921), позднее - режиссер труппы туземно-еврейского рабочего дома (1923) и заведующий еврейской школой имени Луначарского. Или как Мордехай Фузайлов, уполномоченный Реввоенсовета Туркестана, состоявший на службе в Особом отделе Туркфронта (1920-1922 гг.). Евреям-ударникам и активистам на местной шелкомотальной фабрике "Худжум". Отдельная папка касается Пролетарской больницы квартала "Восток".

Часть архивных материалов отражает перевод бухарско-еврейского языка на латинскую графику. Традиционно бухарские евреи пользовались еврейскими буквами для записи текстов на своем языке. Книги на бухарско-еврейском стали регулярно издаваться с 1890 года, когда в Иерусалиме был основан Бухарский квартал. Эти книги, выпускавшиеся р. Шимоном Хахамом, пересылались в Среднюю Азию. За период до начала Первой мировой войны (когда связь между Иерусалимом и Бухарой прервалась, и бухарский квартал пришел в упадок) было издано около 150 бухарско-еврейских книг. В самой Средней Азии с 1910 по 1916 год на языке бухарских евреев издавалась газета "Рахамим"

("Милосердие"), печатавшаяся еврейскими буквами. Ее выпускал в Скобелеве (Фергане), а затем Коканде предприниматель Рахамим Давидбаев, редактором был Азарья Юсупов. Они же выпустили несколько книжек, в том числе упомянутый выше перевод первых сказок "Тысячи и одной ночи". На Востоке, как правило, тип письма определялся религией, поэтому мусульмане-узбеки и таджики пользовались арабскими буквами, а евреи - еврейскими.

Советской властью в 1920-е годы выдвигается предложение о переводе национальных языков на латинскую графику. Эта мера, по мнению многих в ту революционную эпоху, должна была с одной стороны облегчить обучение грамоте, с другой - способствовать сближению народов мира в предверии Мировой революции и способствовать секуляризации грамотности и отделению религии от школы. Практически перевод письменностей народов СССР на латиницу начинается лишь с конца 1920-х. Эта кампания затронула почти все языки СССР, кроме славянских, грузинского, армянского и идиша, хотя и их перевод на латиницу обсуждался. "Местно-еврейский" язык также был переведен на латиницу. Уже в 1920 г. прошел "съезд работников социалистической культуры среди туземных евреев", поставивший задачу разработки орфографии на основе латиницы. На протяжении 20-х годов этот вопрос обсуждается, январем 1928 г. датирована докладная записка И.С.Лурье в ЦК ВКП(б) по вопросам орфографии. На протяжении 30-х годов бухарско-еврейские книги и газеты издаются на латинице. В конце 30-х годов, когда стало ясно, что мировая революция скоро не последует, языки народов СССР были переведены на кириллицу, что вновь потребовало мероприятий по разработке новой орфографии. "Местно-еврейского" языка это уже не

коснулось, так как любая культурная деятельность на нем была прекращена к тому времени.

Ряд документов от 1928-1932 годов касаются создания бухарско-еврейских колхозов. Эта работа проводилась Обществом землеустройства евреев трудящихся (ОЗЕТ) и Комитетом с тем же названием (КомЗЕТ).

Еврейский культурный официоз того времени имеет небольшое отношение к традиционной еврейской культуре, однако представляет немалый исторический интерес, поскольку проливает свет на национальную политику Советской власти, состоявшую сначала в сведении всех форм еврейской жизни к «социалистической еврейской культуре», а затем в ликвидации и этой последней.

Литература.

1. В. Лукин. К столетию образования петербургской научной школы еврейской истории // История евреев в России. - СПб., 1993.
2. В. Лукин. От народничества к народу (С.А.Ан-ский - этнограф восточно-европейского еврейства) // Евреи в России: культура и история. - СПб., 1994.
3. М. Носоновский. Библиотека и архив Туземно-еврейского музея в Самарканде // Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем. - СПб., 1995.
4. М. Хейфец, М. Носоновский, Т. Вышенская. Фотоархив Туземно-еврейского музея в Самарканде // Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем. - СПб., 1995.

В статье использованы фотографии из архива еврейского музея в Самарканде, опубликованные в работах [3] и [4].

Глава 4

Бухарские евреи, вино, каббала и ЛИНГВИСТИКА

Находка в Самарканде

Впервые я столкнулся с еврейской поэзией о вине в 1992 году в Самарканде. Мы участвовали в экспедиции, изучавшей культуру, историю и художественное наследие бухарских евреев. В 20-е годы в еврейском квартале Самарканда действовал еврейский музей, который позднее был закрыт, а материалы его переданы в запасники Самаркандского государственного музея-заповедника. Среди этих материалов была медная фляга для вина, а на ней выгравировано стихотворение на древнееврейском языке и дата

Перевод:

*Друг мой, быстрее дай вина, которое засияет
как источник,
И оно добавит тебе мудрости, возникающей
как нечто из ничего.*

*Развеселится сердце того, кто его выпьет, и
тогда он поведаст тайны своего сердца,
Подобно царю на трапезе. Многочисленны
тайны вина!*

*Тот, кто выпьет его, забудет свою бедность и
не вспомнит горечь души своей.
Заповедь – совершать над ним киддуш. Весьма
приятен киддуш над вином.*

*С тобой, в тени – мой враг. Так не пей же
много вина,
Ибо от избытка масла гаснет светильник, так
и с умножающими винопитие.*

*Со мною пойдем в мой сад, ради дружбы пить
вино моей лозы.
Вместе будем петь, я и ты. Многочисленны
песни вина!*

*Писец Баба, (5)344 г. (1583/4). Это
принадлежит мулло Исхаку, да продлятся его
дни.*

Стихотворение заинтересовало меня, и я его переписал. Позднее, разбирая материалы архива музея, я нашел лист с переписанным кем-то этим же стихотворением. Оно было в более полной версии из восьми строф и образовывало акростих: первые буквы каждой строфы составляли повторенное дважды имя неизвестного автора «**Яков**». В Петербурге в мои руки случайно попала бухарско-еврейская рукопись, в которой я наткнулся на это же стихотворение. Я не буду утомлять читателей сравнением разных вариантов текста. Я сделал это в специальной статье в сборнике о бухарских евреях. Скажу только, что застольная песня неизвестного автора была опубликована лишь в двух редких сборниках литургической поэзии (в сущности - молитвенниках), один из которых вышел в Калькутте в 1856 г., а другой в Багдаде в 1906 г.

Еврейские мудрецы о вине

Вино играет важную роль в иудаизме. Оно использовалось в храмовой службе (Числа 15:10) и является неотъемлемой частью ритуала *кидуша* и *хавдалы*, любой праздничной трапезы. В Библии и в

литературе мудрецов мы находим как восхваления вина: «*И вино развеселит сердце человека*» (Пс. 104:15), так и предостережения от чрезмерного его употребления – «*вино-изменник*» (Хаббакук 2:5), «*не будь среди упивающихся вином*» (Притчи 23:20), «*вино в полдень губит человека*» (Мишна, Авот 3:14), «*Бывает, человек пьет вино и хорошо ему, бывает пьет вино и плохо ему. Ученик мудрецов пьет и хорошо ему, невежда пьет и плохо ему*» (Иерус. Маасер Шени 84).

Стихотворения о вине (*хамрийят* по-арабски) распространены в арабской и персидской литературе. К жанру *хамрийят* обращались и многие средневековые еврейские поэты: Шмуэль Ганагид, Шломо Ибн-Габриоль, Моисей Ибн-Эзра, Иегуда Галеви и другие. Подобные стихотворения часто зачитывались на пирах и трапезах, для которых они специально сочинялись.

В Талмуде (*Бэрахот* 24б) сказано, что вино будет неотъемлемой частью трапезы праведников, которые станут вкушать его в мессианские времена вместе с гигантской рыбой Левиафаном. Вино помогает раскрыть сердце для мудрости, размышлений и пения. Об этом раскрывающем свойстве вина сказал рав Хона:

Сказал рав Хона, сын рава Йехошуа: Регулярно употребляющий вино, даже если сердце его закрыто как у девственницы, вино раскроет его. Как сказано (Захария 9:17) «И молодое вино раскроет [уста] девственниц [для песни]». (Бава Батра 12б)

О мистическом значении вина говорится в книге *Зохар*. Вино обладает способностью веселить человека, стимулировать его интеллект, потому оно

связано с внутренним, духовным или интеллектуальным началом. Вино (*йайин*) обычно противопоставляется маслу (*шэмэн*), причем масло соответствует правой стороне (началу *Милости*), и вино – левой (началу *Суда*).

*Первому человеку жена дала виноград и тем вызвала смерть его, и всего Израиля, и всего мира. Ноах пришел к этому винограду и не остался как подобает, как написано: «**И выпил он от вина, и запьянел, и открылся в шатре**» (Бытие 9:21). Сыны Аарона выпили вина и принесли жертву с этим вином, и умерли. И потому сказано: «**Виноград для них ядовит, гроздь горькие им**». (Втор 32:32) Потому что виноград привел ко всему этому. (Зохар, Вайашев 267)*

Вместе они – вино и масло, и выходят они в две стороны. Вино – в левую сторону, а масло – в правую. (Зохар, Лэх, 265).

Рабби Аба сказал, из одного места исходят вино, масло и вода... В чем разница между маслом и вином? В том, что масло всегда в тишине и в шепоте, оно идет от Мысли. А вино, связанное с громким голосом, никогда не молчит, оно пришло от женского начала. (Зохар, Шмини 61).

У вина есть два цвета, белый и красный, этим двум цветам соответствуют две субботние заповеди: помни и соблюдай. (Зохар)

Магарал из Праги также пишет о том, что вино соответствует внутреннему, идеальному началу. Вино – внутренний аспект виноградной ягоды. Вино утешает человека, особенно оплакивающего

умершего, а утешение – признак принадлежности к Грядущему Миру, эпохе, когда умершие восстанут из могил, и все несовершенство нашего мира, являющееся причиной огорчений, будет устранено. Поскольку вино соответствует началу интеллекта, мудрому человеку оно полезно, а глупому – вредно:

«Создано вино лишь чтобы утешать находящихся в трауре» Толкование этого в том, что вино не подобает этому миру, ибо в нем есть аспект б-жественный, ведь оно веселит Б-га и людей. И вещь эта исходит от внутренней стороны винограда, которая сокрыта. ...

*И еще, вино есть сокрытое. И как у всего сокрытого, есть у него две черты (бхинот). Со стороны, что оно **сокрыто**, есть у вина степень интеллекта (сехель), который сокрыт. А со стороны, что оно **не открыто**, - не существующее оно и пропадающее. И если человек удостоился, то есть, если есть у него интеллект, то радуется ему вино и дает уму действительность, ибо радость - это окончательная действительность, когда душа его в совершенстве. А если не удостоился, то опустошает и дает ему несуществование от второй стороны». (Хиддушей Аггадот, Санхедрин 70)*

Израиль Наджара: эротика, вино и каббала

Цфат, пожалуй, мой любимый город в Израиле. Он отличается от Иерусалима спокойствием и умиротворенностью. Здесь не услышишь рева автомобильных гудков, воплей рыночных торговцев

или звона колоколов. Вместо этого тишину прерывает разве-что доносящееся откуда-то пение нигуна. На малолюдной улице можно встретить хасида, идущего, как четыреста лет назад, в микву или на молитву. Современный центр туризма гармонично сочетается с настоящим средневековым еврейским восточным городом. Окрестные горы, поросшие хвойным лесом, напоминают о спрятавшемся поблизости в пещере у горы Мерон создателе «Зохара» рабби Шимоне бар Йохане с учениками, питавшимися много лет только плодами рожкового дерева. И вдруг вспоминаешь, что это сокрытие в пещере не простое, оно для каббалистов символизирует Изгнание, распад связи между открытым и тайным Учением, и уже начинает казаться, что сам безмолвный окрестный пейзаж представляет собой сочетание древних символов. Для человека, путешествовавшего по Украине, Цфат напоминает еще и предгорья Карпат, где-нибудь возле Вижницы или Коломыи, и думаешь уже о другой пещере, где основатель хасидизма Баал-Шем-Тов скрывался с украинским разбойником Довбушем, погруженный в размышления о грядущем Избавлении, творя молитву и разжигая мистический костер. Здесь ощущаешь живую, непрерывную еврейскую историю.

Вернемся, однако, к нашей теме. В XVI веке по этим узким улочкам Цфата ходили крупнейшие еврейские мудрецы. В 1570 г. здесь в одном миньяне собирались на молитву каббалисты Моисей Кордоверо, Хаим Виталь, Моше Альших, создатель *Шулхан-Аруха* р. Иосиф Каро, автор знаменитой субботней песни *Лэха Доди* Шломо Алькабец. А во главе их был великий Исаак Лурия или Аризаль, создавший учение практической каббалы, легшее позднее в основу хасидизма. В этом кружке был еще один человек, чуть менее известный, но не менее примечательный. Речь о поэте р. Израиле Наджаре (ок. 1540-1620), среди сочинений которого наиболее известен субботний

гимн *Йа Риббон*. Отношение набожных евреев к Наджаре весьма неоднозначно, хотя в конце жизни он стал раввином Газы. Стихи его необычайно популярны на Востоке. Одна из его песен стала гимном еретических сект саббатянцев и франкистов.



Современный Цфат. (Фото А.Зарудя).

Двусмысленность в отношении к нему передает следующая легенда. Однажды во время третьей субботней трапезы Наджара сидел за столом и пел свои песни. Присутствовавший при этом рабби Исаак Лурия заметил, что тысячи и тысячи ангелов спускаются с небес, чтобы послушать его пение. Внезапно он увидел, что ангелы стали покидать место трапезы. Это произошло из-за того, что Наджара задрал рукава и облокотился на стол, сняв шляпу. Лурия велел своим ученикам Хаиму Виталю и р. Кохену рассказать Наджаре о том, что его пение привлекло мириады ангелов, но неподобающее поведение вынудило их покинуть. Наджара пришел в

ужас и, устыженный, он вновь сел и стал петь свои песни, и ангелы стали возвращаться.

Многие полагали, что Наджара заимствует свои мелодии в мусульманских тавернах. Хаим Виталь писал о нем:

Нельзя отрицать, что его песни весьма хороши, но о нем самом не стоит и говорить. Тот, кто поет его литургические песни, совершает большой грех. Ибо его уста постоянно произносят неподобающие слова, а сам он всегда пьян. Однажды, когда его пригласили во время Дней Трепета за стол к р. Якову Мендесу, он бросил свою шапку на землю, запел громким голосом и стал есть мясо и пить вино, пока не оказался в стельку пьяным.

Иного мнения придерживался Исаак Лурия, полагавший, что в Наджаре воплотилась душа царя Давида. (Некоторые историки, однако, считают, что на самом деле Наджара стал сочинять свои песни уже после смерти Лурии). Поэзия Наджары оказывала сильнейшее воздействие на сочинителей среди восточных евреев на протяжении столетий, и до сих пор его песни поются с энтузиазмом. Неоднозначность восприятия его стихов современниками была вызвана их насыщенностью эротической символикой. Любовные песни трактовались как аллегорические повествования о любви к Богу и содержали многочисленные цитаты из Песни Песней. С другой стороны, отношение человека к Богу зачастую уподоблялось отношению раба к царю. Мистические стихотворения могли зачитываться в ходе особых молитвенных обрядов, при помощи которых последователи лурианской каббалы стремились приблизить Избавление. Это не была литургическая поэзия в узком смысле слова, она часто

предназначалась для особых магических ритуалов и бдений. С точки зрения содержания и образов она не сильно отличалась от религиозной поэзии, сочинявшейся на протяжении веков и вдохновляемой Песнью Песней.

Таким образом, мы сталкиваемся с известным с давних пор религиозно-мистическим осмыслением любовной лирики, при котором в ней выделяются два смысловых пласта: поверхностный, то есть буквальный, и глубинный, тайный. Причем именно скрытый смысл считается гораздо более важным, выражающим подлинное содержание произведения. Общеизвестно, что истинным содержанием Песни Песней считается повествование о взаимоотношениях Бога с Общиной Израиля, так ее понимали практически все традиционные комментаторы. Подобная же аллегорическая интерпретация присуща и многим средневековым еврейским стихотворениям, например, уже упоминавшейся субботней песне Алькабеца *Лэха доди (Пойдем, друг, встречать невесту)*. То же самое характерно и для арабской суфийской поэзии, например, лирических произведений великого суфийского философа Ибн Аль-Араби, и для персидской. Известна она и в классической тюркоязычной поэзии, в частности, в суфийских газелях Низами. По мнению историков литературы, именно тюркоязычная поэзия оказала наибольшее влияние на Наджару и его последователей: *«Трудно предположить, что все интимные любовные выражения свободно проникали в религиозную поэзию лишь только потому, что их источник в Песне Песней, - пишет проф. И. Яхалом, - На произведения Наджары и его учеников воздействовал дополнительный фактор – турецкое влияние... Наджара превратил любовную лирику турецких поэтов в национально-религиозную поэзию Общины Израиля, обращающейся к своему Богу».*

Еврейско-испанские поэты использовали своеобразную метрическую систему долгих и кратких слогов, заимствованную из арабского стихосложения. Наджара стал одним из первых поэтов, порвавших с этой системой, несколько искусственной для древнееврейского языка. Он смело вводит в свою религиозную поэзию новые формы, характерные для фольклорных песен. Секрет популярности Наджары, имевшего множество последователей и создавшего собственную школу, состоит в соединении народной лирики с мистическими идеалами и устремлениями лурианской каббалы. Нужно отметить и еще один фактор, чисто внешний, приведший к росту популярности народной поэзии в Оттоманской Империи в XVI веке. Это распространение культуры кофейных домов как раз в это время.

Без сомнения, автор поэмы о вине Яков был близок по духу Наджаре. Это следует из метрических особенностей стихотворения, и из того, что в бухарско-еврейской рукописи, в которой оно содержится, из 38 стихотворений 13 принадлежат Наджаре, а остальные его последователям. Мы имеем дело с единой поэтической традицией, основателем которой был Наджера, распространившейся у евреев стран Востока. Поэтому правильно оценить это стихотворение можно лишь в контексте творчества каббалистов цфатской школы.

Песня о вине и каббалистическая символика

Вооружившись этими сведениями, я попытаюсь дать интерпретацию песни о вине, точнее ее отрывка, выгравированного на фляге из Самарканда. При этом я вовсе не являюсь знатоком каббалы и менее всего хочу быть похожим на человека, который закончил трехмесячные курсы по еврейской мистике (таких сейчас много) и вообразил, что он способен делать

каббалистические толкования. Я хорошо понимаю, что большая часть аспектов, которые были очевидны для окружения Наджары, ускользают от моего понимания. Цель, которую я ставлю, лишь в том, чтобы «заглянуть в замочную скважину» в творческую мастерскую еврейского поэта-мистика XVI века, представить, в каком примерно направлении могла двигаться его мысль. Толкование это принципиально незавершенное, именно потому я ограничиваюсь текстом на фляге с вырванными несколькими строфами, а не более полным текстом из рукописи, который можно найти в моей давней статье.

Я полагаю, что стихотворение следует понимать как диалог между Израилем и Б-гом. Терминология, к которой можно прибегнуть для объяснения смысла этого диалога, это терминология *парцуфим*. Их существует не менее пяти: *Атик Йамин* или *Высший Царь* – самый приближенный к божественному источнику *парцуф*. Далее следуют *Мать (Бина, понимание)* и *Отец (Хохма, мудрость)*, причем *Мать* соответствует левой стороне, а *Отец* – правой. В символике *Зохара* вино связано с левым, а масло – с правым. Далее следует *парцуф Бен (сын или Зейер Анпин)* и, наконец, наиболее приближенный к материальному миру – *Йесод, Основание*.

Восходящая из нижних миров просьба находит отклик. В результате *Высший Царь* вступает во взаимодействие с *парцуфом Бина* (отождествляемым с вином). Это приводит к ситуации, аналогичной Синайскому Откровению («царь на трапезе своей»), ведущей к дарованию Торы, мудрости, просветлению. В результате вступает в действие *парцуф Хохма*. Такая ситуация гармонии ведет к Избавлению в Эдемском саду или в Грядущем мире. Однако злоупотребление вином легко может нарушить эту хрупкую гармонию.

Друг мой, быстрее дай вина – Обращение *доди*, «мой друг» или «возлюбленный», является аллюзией на Песню Песней. Это обращение общины Израиля к Б-гу с просьбой приблизить Избавление. Возможно, вино символизирует здесь Мессию, избавителя. Другая более конкретная ассоциация – дарование Торы. Избавление ведь может произойти только благодаря Торе.

Которое засияет как источник - Тора - это источник мудрости. В этом стихе есть и прямая аллюзия на стих из Книги Притч *«светоч глаз обоих – Господь»* (29:13). Слово *айин* может означать и «глаз», и «источник». В буквальном смысле вино выступает источником мудрости, стимулирующем работу интеллекта.

И оно добавит тебе мудрости, возникающей как нечто из ничего – Творение *нечто из ничего* – одна из центральных проблем Каббалы. В данном случае она решается при помощи вина. Возможно, это указывает на аналогию между вином и первозданным светом (сияющим, подобно глазу или источнику). Мы видим, как в ответ на просьбы *«дай вина»* свет отделяется от источника и дает начало следующим метаморфозам, а именно, зарождению *Мудрости*. Здесь прямая аллюзия на стих *«но откуда возникает мудрость»* (Иов 28:12). Мудрость (*Хохма*) является одним из каббалистических *парцуфим*. Она же может быть отождествлена с Торой, а на более низком уровне соответствует *Милости*.

Развеселится сердце того, кто его выпьет – Аллюзия на *«вино, веселящее сердце человека»*

(Псалмы 104:15), «развеселится сердце их как от вина» (Захария 10:7).

И тогда он поведает тайны своего сердца – Сопоставление слов *йайин* («вино») и *сод* («тайна») основано на совпадении их числового значения, равного 70.

Подобно царю на трапезе – Аллюзия на «*Пока за трапезой своей царь, нэрд (цветок) мой издавал свой запах*». (Песня Песней 1:12) Раши толкует, что трапеза означает собрание душ Израиля. *Зохар (Берешит 30а, Ахарей 61б, Пекуддей 22бб)* на этот стих поясняет, что здесь говорится о том, как *Высший Царь* убажает себя в компании *нижнего царя (Зейер Антин)* в небесном Эдэме. *Мой нэрд издавал свой запах* – о *нижнем царе*, создавшем нижний мир по образцу высшего. Его благоухание распространяется наверх и приобретает силу и свет из высшего источника. Рав Абба говорит, что речь тут о сынах Израиля, которые во время дарования Торы приятно благоухали, благодаря словам «выполним и выслушаем». Есть здесь однако и тайный смысл. *Мой нэрд издает запах* – *парцуф Йесод*, отвечающий благословением соединению *Царя* и *Матери*, так что благословение распространяется по всем мирам.

Многочисленны тайны вина – Вариант – «таков путь пьющего вино». Возможно, аллюзия на *Зохар, Ахарей 64б*, где сказано: «*Река выходит из Эдема орошать его*» (*Быт 2;10*). *Поток изначально движется по пути, никому не известному. Затем Эдэм соединяется с ним в идеальном союзе, и потоки и ручьи коронуют Сына, который принимает*

наследство Отца (Хохма) и Матери (Бина), и Высший Царь обретает царский восторг. Затем мой нэрд издает свой запах, это – Йесод, посылающий благословение союзу Царя и Матери, которое распространяется по всем мирам. И теперь Священный Светильник коронован подобающей короной.

Тот, кто выпьет его, забудет свою бедность и не вспомнит горечь души своей – Аллюзия на *«И вино огорченным душою. Пусть он выпьет и забудет бедность свою»* (Притчи 31:6). До сих пор мы наблюдали последовательное распространения света от верхних *парцуфим*. В ответ на просьбу со стороны Общины Израиля, *Высший Царь* соединился с нижними *парцуфим*, а именно *Матерью* (отождествляемой с вином). Их союз ведет к актуализации *Отца* или *Хохмы* (появления мудрости). И гармония соединения *парцуфим* распространяется по всем мирам. Такое состояние приближает избавление (*забудешь горечь души*), в этом аспект вина, связанный с грядущим миром. Возможно, *горечь души* означает разрушенный Храм, который будет восстановлен Мессией.

Заповедь – совершать над ним кидуш. Весьма приятен кидуш над вином – Исполнение заповеди необходимо для поддержания хрупкого равновесия между *парцуфим*.

С тобой, в тени – мой враг. Так не пей же много вина – Аллюзия на *«Не пей вина»* (Судьи 13:7)

Ибо от избытка масла гаснет светильник, так и с умножающими винопитие – Масло и вино, согласно книге *Зохар*, соответствуют двум противоположным началам. Масло соответствует правой стороне (*Хохма* либо *Милость*, мужское начало), а вино – левой стороне (*Бина* или *Суд*, женское начало). *Милость* и *Суд* должны находиться в балансе. Мир не мог бы устоять, существуй один только *Суд*. Избыток вина нарушает этот баланс.

Со мною пойдешь в мой сад, ради дружбы пить вино моей лозы – Здесь, по видимому, ответное обращение Б-га к Израилю. Употреблена форма женского рода *бои* (обращение к женщине). В рукописи: «*брат мой, поднимись в мой сад*». Под садом, разумеется, понимается *Райский Сад*, грядущая эпоха мессианского Избавления, с которой ассоциируется вкус вина.

Насколько типична каббалистическая песня о вине? У испано-еврейских авторов винные стихотворения весьма часты, однако, их обычно связывают не с мистикой, а с прославлением аристократического образа жизни (например, книга Р. Шейндлина так и называется «Вино, женщины и смерть: средневековые еврейские стихотворения о хорошей жизни»). Испано-еврейская поэзия заимствовала арабскую жанровую систему и поэтические формы, но облачила их в одежду библейского языка, ассоциаций из Писания. В то же время она, как и арабо-испанская поэзия, в основном нерелигиозная. В отличие от этого, поэзия Наджеры и его последователей заимствовала тюркские поэтические и музыкальные формы, но придала им религиозное звучание. В то время как любовно-мистические песни были весьма распространены,

подобное сочинение о винопитии является весьма редким, если не уникальным.

Литература

М. Носоновский. Бухарско-еврейская песня на иврите о вине // Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем. – СПб, 1995.

М. Носоновский. Еврейская литургическая поэзия в Средней Азии (по рукописи начала XX века). Препринт Об-ва «Еврейское Наследие». – М., 1997.

М. Носоновский. Исаак Лурье и бухарско-еврейский музей в Самарканде. – Сетевой журнал «Заметки по еврейской истории», № 27 (2002).

Сэфэр Зохар ха-Кадош им пэруш Маток ми-дваш. – Иерусалим, 1993. The Zohar. Trans. By M. Simon and H. Sperling/ Five Volumes. L.: Sonchino, 1949. Раби Шимон. Фрагменты из книги Зогар. Перевод М. А. Кравцова. М.: Гнозис, 1994.

Энциклопедия «Аспеклария», статья *Йайин* (вино). – Т. 9. – Иерусалим, 1988.

А. Хаберман. *Инвей Хен. Мэа ширей йайин лэ-мэшорэрэй Сэфарад вэ-арцот ха-мизрах.* - Тель-Авив: 1943.

I. Zinberg. A History of Jewish Literature. - V. 5. - NY, 1974.

A. Tietze and J. Yahalom. Ottoman Melodies and Hebrew Hymns. - Budapest, 1995.

R. P. Scheindlin. Wine, Women, and Death: Medieval Hebrew Poems on the Good Life. - Philadelphia: 1986.

Глава 5

Был ли рав Йосеф Мамон Магриби спасителем евреев Бухары?

Введение

Роль личности в истории всегда волновала людей. Как сложились бы судьбы народов, если на месте Сталина, Наполеона, Вашингтона оказались бы другие люди? Легенды и мифы обычно связывают исторические события с той или иной личностью. По тому же пути идут летописи, представляющие историю как результат деятельности царей. На деле же все сложнее. Иногда субъективный фактор оказывается решающим, в других случаях – объективные исторические процессы почти не оставляют для личности свободы действия. Отделить объективное от субъективного не всегда просто, особенно, когда речь заходит о странах и эпохах, не донесших до нас множество письменных источников. Тогда у историка возникает соблазн вслед за авторами летописей и исторических преданий пойти по пути упрощенного, мифологизированного описания событий.

Одним из недостатков европейского востоковедения XIX-XX веков считается его европоцентризм, вследствие которого на историю стран Востока часто смотрят с позиций европейцев, подспудно считая, что история восточных народов должна в той или иной степени копировать историю стран Запада, а их культура быть похожа на культуру христианской цивилизации [1]. В результате в историографии укореняется искаженное видение исторических процессов и закономерностей. В западном

религиоведении долгое время был принят подход, подразумевающий, что религиозная система определяется проповедуемой ею догматикой. Такой подход удобен для изучения христианства, которое определяет себя в терминах «веры» в те или иные догматы, однако, применительно к другим религиям, в частности, иудаизму, он может быть менее адекватен. Иудаизм ожидает от своих последователей не столько формального признания определенных догматов, но прежде всего соблюдения заповедей, следования определенному образу действий. Более соответствующим иудаизму может оказаться получившее развитие в последние десятилетия в религиоведении и этнологии описание религии как системы религиозных практик, укоренившихся действий, принятых в обществе[2].

Христианские общины той или иной конфессии организованы в единую иерархию, называемую Церковью, с централизованным руководством, которое устанавливает, что является правильным и приемлемым в вопросах веры. Например, рядового католического священника может наставлять в вопросах веры епископ или архиепископ, того – кардинал, над кардиналами есть Папа Римский. В отличие от этого, еврейские общины в диаспоре не имели подобной иерархической структуры. Решения о толковании религиозного закона принимали раввины, являющиеся не священнослужителями, а выбираемыми более образованными членами общины, первыми среди равных. Во многие исторические периоды общины обладали значительной автономией в вопросах религии. Можно сказать, что если для христианина источником религиозного закона является централизованная церковь, то у евреев сами общины выступали источником Закона. Тора живет в еврейских мудрецах, в каждом образованном еврее. Поэтому иудаизм оказывался не централизованной

религией, а целой цивилизацией, объединявшей разные общины [3]. Если законы и обычаи одной общины, например, сефардской, отличаются от обычаев другой общины, например, бухарской, это не дает никаких оснований говорить, что обычаи первой – более «правильные».

В этой статье речь пойдет о конкретном примере того, как многолетнее умаление западными учеными значения общины в установлении собственных законов и обычаев привело к искаженному взгляду на исторический процесс. В исторической литературе о бухарских евреях утвердилось мнение, что в конце XVIII века среднеазиатские евреи пребывали в состоянии духовной и культурной деградации и лишь благодаря вмешательству прибывшего из Святой Земли уроженца Марокко раввина Йосефа Мамона (1752-1823, также Маммон или Маман) Магриби (Маарави)* община была спасена от полного угасания.

* Вот как описывает биографию И. Мамона, отчасти на основании книги Н. Тажера, его потомок Давид Мавашев:

«Хахам Йосеф Маман Маарави («маарави» в переводе с иврита означает «западный») сын Рава Моше Мамана, родился в городе Тетуане, Марокко в середине 18 века. Моше Маман был близким советником и другом правителя той местности. Правитель был свергнут, и Рав Моше Маман был убит. Его семья бежала из Марокко и поселилась в городе Цфате, Эрец-Исраэль. Йосефу не было и 20-ти лет, когда он стал раввином. В Цфате он женился и у него родился сын. В те годы, как и сегодня, можно было получить «смейха» и звание раввина, но для того что быть лидером и духовным наставником, нужна была община. Религиозные лидеры Эрец-Исраэль посылали молодых раввинов в разные концы еврейской диаспоры для поддержания иудаизма. Этих раввинов называли «шэлихим» -- посланниками. В Цфате вакансий на место раввина не было. Тогда Рав Йосеф решил стать «шалиах» (посланником) и поехать в поиски общины, нуждающейся в духовном лидере. Йосеф Маман не знал, что ожидает его и как долго он будет вдали от дома. Поэтому, прежде чем уехать, он дал

своей жене «условный развод» в случае не предвиденных обстоятельств.

Итак, Рав Йосеф Маман «заложил развод» и уехал из Цфата. Первой его остановкой был город Багдад. В Багдаде все местные общины имели своих раввинов. Видя, что ему там делать нечего, молодой Йосеф поехал дальше на восток в город Машхад, который находился в Иране. Там была похожая ситуация. В Машхаде Йосеф познакомился с евреями, торговавшими шелком. По роду своего бизнеса они проезжали через Среднюю Азию и бывали в таких городах как Бухара, Шахрисабз и Самарканд. Эти люди сказали Раву Йосефу, что там существует древняя еврейская община и очень возможно, что он найдет себе там позицию духовного лидера.

Йосеф Маман отправился в Среднюю Азию. Первым городом на его пути был город Шахрисабз. Затем он приехал в Бухару. Общины Бухары и Шахрисабза отличались друг от друга. Рав Йосеф считал что в Шахрисабзе местные евреи придерживались религии более ортодоксально, чем в Бухаре. В обоих городах они соблюдали субботу и знали о ее святости. В Бухаре евреи молились в специально отведенных для них местах при мусульманских мечетях. Книг молитвенных на иврите почти не было. По пятницам женщины, перед зажиганием субботних свечей, наполняли мешочки мясом и рисом (халти-сабо) и бросали их в общие котлы, варившиеся у мусульман. Каждая семья находила свой мешочек по цвету веревочки, которым они их перевязывали. По субботам, рано утром перед обедом, мужчины ходили в хамам – общие бани.

Лидеры еврейской общины Бухары и Шахрисабза с радостью приняли Рава Йосефа, предложили ему остаться и стать их духовным лидером. Хахам Йосеф, изучив обстановку, согласился и решил остаться жить в городе Бухаре, который был центром еврейской культуры. Бухарские евреи считали его вторым городом по святости после Иерусалима. По мнению Хахама Йосефа, население Бухары было более либеральное по отношению к религиозным законам, чем в Шахрисабзе. В Шахрисабзе было миквэ, которое Йосеф Маман считал построенным правильно, по религиозным порядкам, а в Бухаре, по его мнению, миквэ не строго соответствовало еврейским законам. Поэтому Рав Йосеф решил взять себе в жены девушку именно из Шахрисабза, а не из Бухары. Он женился на Хане, дочери главы шахрисабзской общины Муллоджона Тагхо.

Поселившись в Бухаре, Рав Йосеф Маман, с годами, сумел привлечь к себе много молодежи и воспитал верных учеников. С помощью богатых и влиятельных бухарских евреев, Рав Йосеф первым делом открыл еврейскую религиозную школу – Йешива, заказал молитвенные книги и учебники у Литовской и некоторых других еврейских общин. Ввиду того, что Йосеф Маман относился по своему происхождению к сфарадим, в его Йешиве форма преподавания и молитвы проходили на сфарадийский лад. Я сделаю здесь небольшое пояснение. Евреи условно разделяются на три группы – ашкеназим, сфарадим и «эдут хамизрах», т.е. восточные этнические группы. Бухарские евреи относятся к «эдут хамизрах», но на сегодняшний день молятся как сфарадим («нусах сфаради» -- на иврите). Это произошло благодаря учениям Йосефа Маарави.

В те же годы в Бухарский Эмират приезжали раввины и религиозные посланники («шэлихим») из разных стран Европы и Азии. Нельзя сказать, что еврейская община в Бухарском Эмирате была в упадке в тот период, хотя, может быть, и были некоторые отклонения от религиозных порядков. Еще до приезда Йосефа Мамана, в Бухаре были раввины и талмидей хахамим (ученики мудрецов). Они читали «Зохар», знали и придерживались святости субботы и воспитывали своих детей в еврейских традициях. Среди местных евреев и «шэлихим» были также незаурядные личности. Некоторые из этих людей отмечены в книге Нисима Тажера. Они обучали своих студентов Талмуду и Торе частным образом, на индивидуальном уровне. Но ни один из них не смог создать себе последователей на поколения вперед так, как это получилось у Йосефа Маарави. Его гениальность заключалась в том, что он сумел создать школу (Йешиву) с массовым обучением. Эта школа и ее выпускники распространяли учения Рава Йосефа среди Бухарских евреев с геометрической прогрессией, и в корне изменили формы молитв бухарских евреев на следующие двести лет. Причинами успеха Хахама Йосефа были не только его харизматическая личность, высокие ораторские способности, качества лидера и организатора, талант убеждать, искусное умение толковать (давать «дэрашот»), и глубокие знания Талмуда и Торы. Одной из главных причин было его умение привлечь к себе местных лидеров, которые имели политическое и экономическое влияние среди местного населения не только евреев и «шэлихим» из разных стран, но и мусульман. При всем том, что бухарских евреев облагали разными запретами и налогами, заставляли, порой насильно, обращаться в ислам, Рав Йосеф Маман навещал мечети, и из-за его глубоких знаний арабского языка и Корана был очень почитаем мусульманами и прозван ими Великим Муллоу. Все это

Мнение это основано на свидетельствах самого Мамона (одно из недавно опубликованных свидетельств содержится в приложении), которые не являются объективной оценкой состояния культурной и духовной жизни в общине, но воспринимались в

помогло ему успешно нейтрализовать многих своих оппонентов. Например, Рав Захария Мацлиях из Йемена -- «шалиах», один из религиозных лидеров, имевший своих поклонников и последователей был одним из таких оппонентов Рава Йосефа Маарави. Его подход к иудаизму был таким же, как и у иранских евреев, т.е. как у «эдот хамизрах» и соответственно как у бухарских евреев в те годы. Борьба двух лидеров привела к расколу среди еврейской общины и создала два лагеря. Один лагерь считал, что Йосеф Маман прав, а другой считал, что правда на стороне Захарии из Йемена. Раввин Захария, как и другие «шэлихим» и пришельцы, проиграл политическую состязание с Йосефом Маарави.

Йосеф Маман достиг успехов и выиграл борьбу со своими противниками, войдя в союз с наиболее влиятельной и богатейшей еврейской семьей Бухарского Эмирата – семьей Мулло Нияз. Они были мультимиллионерами и считались среди Бухарских евреев Ротшильдами того времени. По рассказам моего отца, их называли князьями той эпохи. Мулло Ниязы были близки к нескольким поколениям Эмиров Бухарских и были вхожи в их дворец. Эмиры Бахадур Хан и позже его сын Музафар Хан считались с семьей Мулло Нияз и часто гостили у них, проводя вечера на которые приглашались лучшие еврейские певцы и музыканты. Были случаи, когда Мулло Ниязы даже финансировали Эмира. Хахам Йосеф не смог бы основать еврейские школы без их финансовой и политической поддержки. Он получил покровительство богатейшего человека в Бухарском эмирате, миллионера тех времен Шломо Мулло Нияза по прозвищу Мулло Симхо Джон, и его сына Йосефа Хасида Мулло Нияза, являвшегося главой еврейской общины Бухары. У Рава Йосефа Мамана были две дочери Мирьям и Сара. Хахам Йосеф выдал Мирьям замуж за сына Йосефа Хасида Мулло Нияза, Рава Пинхаса Катана, одного из своих лучших учеников и последователей, тем самым еще сильнее закрепил за собой поддержку семьи Мулло Нияз. Проживая среди Бухарских евреев, Йосеф Маман говорил на их языке, принял их культуру и традиции и оставил после себя сотни выдающихся потомков.»

качестве такой оценки многими западными историками. Ниже рассматриваются оценки в исторической литературе роли Йосефа Мамона и дается критический разбор этих оценок.

Свидетельства о Йосефе Мамоне в западной литературе

Мы не претендуем на то, чтобы привести здесь все, что написано о Мамоне в исторической литературе, ограничиваясь наиболее типичными оценками. Одно из первых свидетельств принадлежит посетившему Бухару в 1820 г. русскому посланнику Егору фон Мейендорфу (1794-1863), который встретился с Мамоном:

«Бухарский раввин, родом из Алжира, еще немного помнивший испанский язык, рассказывал мне, что, прибыв в Бухару, он нашел своих единоверцев в состоянии глубочайшего невежества: только очень немногие умели читать, они располагали лишь двумя экземплярами священного писания, и в его рукописях заключались только три первые книги Пятикнижия. Раввин уверял меня, что рукопись не старше 100 лет и ничем не отличается от печатного текста. Этот алжирский еврей, старец, исполненный ума, чуть не плакавший от радости, что встретился с европейцами, не упустил ничего, чтобы распространять образование среди своих единоверцев: он основал школу и выписывал книги из России, Багдада и Константинополя. В настоящее время все бухарские евреи умеют читать и писать и изучают талмуд. Старый раввин бесконечно наслаждался, слушая, как я читал выдержки из сочинения Вениамина Тудельского, которое у

него оказалось; он называл этого автора Массул Вениамин. Бухарские евреи воздерживаются от некоторых обычаев, предписанных талмудом, например, они не моют курицы в горячей воде перед тем, как ее варить, не отрезают волос у невесты и не возлагают ей на голову особый род фаты во время свадебного обряда»[4].

Как видно, Е. Мейендорф отмечает вклад Мамона (ошибочно называя его родиной Алжир) в распространении образования, но ни в коей мере не полагает его религиозным реформатором. Он отмечает также некоторые отличия в обычаях бухарских евреев от европейских евреев.

Английский путешественник и миссионер Дж. Вольф (1795-1862), посетивший Бухару в 1832 и 1844 годах, отмечал, что благодаря реформам «африканца Иосифа Маарави», среди еврейского народа Бухары все общины крупных городов Центральной Азии имели и изучали свои собственные экземпляры Торы, Талмуда и другой религиозной литературы.[5]

Первый научный свод знаний о еврействе на русском языке, Еврейская Энциклопедия, вышедшая в 1910-1914 годах в Петербурге, сообщает следующее:

«Приблизительно в конце 18 века прибыл в Бухару через Иерусалим и Багдад некий Иосеф б. Моисей Маймон, родом из Тетуана (называемый потому «Maghrebi»). Он застал бухарских евреев в состоянии полного невежества, равнодушными к соблюдению Закона, и произвел переворот в их религиозной жизни, выписав книги из Европы. Ныне (1909 г.) евреи забыли персидскую литургию и приняли сефардскую из Италии, причем они уверены,

что происходят, подобно Маймону, от испанских изгнанников 1492 г.»[6].

Эта статья представляет собой несколько переработанную статью Bokharah [7] из вышедшей несколькими годами ранее энциклопедии на английском языке The Jewish Encyclopedia. Автор английской статьи – известный собиратель рукописей и коллекционер Элькан Натан Адлер (1861-1946), который лично посетил Бухару в 1897 году, ознакомился с преданиями бухарских евреев и привез оттуда несколько старинных рукописей. В статье на английском языке, впрочем, имеется еще фраза «*Rav Маймон (Rabbi Maimon) имел неудачливого соперника в лице ученого йеменского еврея рава Захарии б. Мацлиаха*». Сообщение Адлера, по-видимому, является одним из первых свидетельств о р. Йосефе Мамоне (которого он называет «Маймон») в западной собственно научной литературе. Как видно, Адлер пишет о невежестве бухарских евреев, которое якобы обнаружил Маймон, и о произведенном им перевороте в религиозной жизни. Однако, и он не представляет Мамона ни единственным посланником раввинов, прибывшем в Бухару, ни спасителем общины от исчезновения, а принятие сефардской литургии связывает с книгами из Италии.

Интересно оригинальное свидетельство в напечатанном в 1963 году этнографическом очерке видного бухарско-еврейского филолога и этнографа Якуба Калонтарова (1903-1987):

«По преданию, в конце XVIII в. некий Хахом Юсев Маарови Мамон из Багдада прибыл в Иран, а оттуда переселился в Бухару, где женился, у него было четверо детей. В настоящее время насчитывается свыше тысячи его потомков (Со слов Азарья

Юсупова, уроженца г. Бухары, 70 лет, составившего родословную своей семьи до 1929 года. Записано Я. И. Калонтаровым в Самарканде в 1957 г.). В то же время из Герата в Бухару в поисках работы прибыл слепой чтец молитв Мулло Ишай, потомки его под фамилией Якутиеловы до сих пор живут в Шахрисябзе»[8]

Как видно, в рассказе, записанном со слов известного журналиста и прсветителя А. Юсупова, Йосеф Мамон фигурирует не как религиозный реформатор, а как герой семейного предания, основатель разветвленного рода, из которого вышли видные бухарско-еврейские деятели культуры [9]. С другой стороны, нельзя не учитывать, что в СССР в годы написания очерка Я. Калонтарова все, что касалось религии, обычно замалчивалось.

В выходящей начиная с 1970-х годов в Иерусалиме многотомной Краткой Еврейской Энциклопедии (КЕЭ) читаем про Мамона уже следующее

«Уже в начале 18 в. отрыв от основных центров евр. культуры приводит к резкому падению евр. образованности среди бухарских евреев. Исчезновение в общине знатоков религиозных законов, усугубленное насильственным обращением в ислам, грозило ей полной ассимиляцией. В 1793 г. в Бухару прибыл уроженец Марокко р. Йосеф Мамон Магриби. Целью его был сбор пожертвований для евр. общины Цфата, где он незадолго до этого поселился. Увидев, что евр. община в Бухаре близка к угасанию, он решил остаться в этом городе. Его усилиями религ. и культур. жизнь в общине была возрождена. Его наиболее существенной реформой было

введение сефардского ритуала вместо персидского, которым бухарские евреи пользовались до тех пор.... В Бухаре функционировала ешива, основанная, по некоторым данным, Иосефом Мамоном» [10]

Авторство статей в КЕЭ не указано, общую редакцию издания осуществляет, в частности, профессор М. Занд. Но в англоязычной Encyclopedia Judaica, из которой составители КЕЭ брали материал для многих статей, в статье Bukhara, написанной проф. М. Альтшулером, приводятся почти дословно те же сведения [11].

Самой полной и наиболее основательной на сегодня работой по истории бухарских евреев, вероятно, является вышедшая недавно фундаментальная «История бухарских евреев» проф. Д. Очильдиева, в которой этой теме посвящен целый раздел «Кризис и спасение (религиозная реформа Иосифа Мамона Магриби)». В нем ситуация накануне прибытия Мамона описана следующим образом:

«Обращение евреев в ислам... никогда не было столь массовым, как в изучаемый период... Над бухарскими евреями реально нависла угроза полной ассимиляции. Исчезновение одной из древнейших ветвей еврейского народа с этнической карты мира, казалось, было лишь вопросом времени».

И далее: *«Активная и разносторонняя деятельность Иосифа Мамона была очень плодотворной и способствовала пробуждению национально-религиозного самосознания. В сердце Азии постепенно возрождался очаг еврейской жизни, впервые возникший еще в пору седой древности»[12].*

Подобные оценки характерны и для других работ по истории евреев в Средней Азии. Французская исследовательница К. Пужоль пишет об эпохе, предшествующей прибытию Мамона в Бухару:

«И действительно, вся религиозная деятельность иудеев Бухары сводилась к минимуму, они к тому же ели мясо, употребляемое в пищу мусульманами. Не праздновали шаббат и знали только первые три книги Библии. Кроме этого, по примеру своих иранских соседей, они увлекались не столько Торой и каббалой, сколько переводом поэзии персидских мистиков. Этому явному симбиозу евреев со своим мусульманским окружением безусловно способствовала та терпимость, которую проявляли к иудеям узбеки и таджики суннитского толка... Благодаря именно его (Юсуфа Мамона) усилиям, бухарские евреи отказались от персидского религиозного обряда (минхага), который они практиковали до того времени, и приняли сефардский ритуал» [13]

Парадоксально, что если по мнению Д. Очильдиева причиной культурного упадка бухарских евреев служило массовое насильственное обращение в ислам, то К. Пужоль в качестве причины называет «терпимость, которую проявляли к иудеям узбеки и таджики суннитского толка». Несмотря на противоположные объяснения причин упадка, сам его факт не подвергается сомнению.

Интерпретация роли Мамона как единственного спасителя среднеазиатских евреев от полного исчезновения не могла не вызвать вопросов. Р. Некталов, Ю. Мурдухаев и Е. Фатахов осторожно замечают:

«Наверно, в контексте сегодняшних реалий, можно и несколько иначе интерпретировать некоторые выводы высокого гостя о положении бухарских евреев в конце XVIII века... В описываемый период, если учесть особенности расселения и передвижения людей в пространстве, а также средства коммуникации, реформа раввина И. Мамона не могла проходить с такой скоростью и экстраполировать на весь регион. На наш взгляд, с приездом Йосефа Мамона проявились дремавшие в народе духовные силы. Ведь суждения об упадке еврейской духовности и ее чудесном ренессансе не совсем точно отражают реалии тех лет. Как показала практика, на пустом месте появление и развитие духовной культуры невозможно, это требует огромных сил и интеллектуальных ресурсов. Возможно, до нас просто не дошли иные факты, связанные с деятельностью других еврейских просветителей»[14].

Дело здесь, конечно, не только в отсутствии «средств коммуникации», которое затрудняло распространение реформы, произведенной в одном городе (Бухаре) на другие общины (например, Самарканд, Шахрисябз [15]). Ниже мы подробнее рассматриваем проникновение сефардского молитвенного ритуала в Среднюю Азию и особенности культурного и духовного положения среднеазиатских евреев в рассматриваемую эпоху.

Распространение сефардского молитвенного ритуала

Приглашение раввинов из одного города в другой было обычным делом в XVII-XVIII веках. При этом нередко, например, сефардские раввины оказывались в ашкеназских общинах и наоборот. Вот два хорошо известных примера. Крупнейший еврейский ученый и каббалист рав Иосиф Дельмедиго (1591-1655), который первым среди еврейских мудрецов признал систему Коперника и использовал таблицу логарифмов, был сефардского происхождения (он родился в Кандии на Крите). Получив еврейское образование, он жил в Италии, обучался в университете в Падуе у самого Галилея. В 1613 г. он возвращается на Крит, но через некоторое время переселяется в Каир, затем живет в Константинополе, после чего переселяется в Польшу и живет в Вильне. Затем Дельмедиго покидает восточную Европу и селится в Гамбурге, а после – в Амстердаме, Франкфурте-на-Майне и в Праге [16]. Отец другого крупнейшего европейского (ашкеназского) раввина XVIII века, Якова Эмдена, Хахам Цви обучался у сефардских мудрецов в Салониках (где и получил звание хахама), а затем служил раввином в общинах Амстердама, Гамбурга и Лемберга (Львова)[17]. Различия между общинами разных стран не являлись для раввинов того времени непреодолимым препятствием, и, с этой точки зрения, нет ничего необычного в том, что марокканский еврей стал раввином в Бухаре.

Сам Йосеф Мамон, как видно в приведенном в приложении тексте, упоминает хахама Давида из Багдада, посетившего Бухару за 30 лет до него, и приехавших к ним «знатоков и посланцев Земли Израиля». Адлер упоминает ученого еврея Захарию бен Мацлияха, «неудачливого соперника» р. Мамона. Я. Калонтаров рассказывает о слепом чтеце молитв Мулло Ишае, прибывшем из Герата в Бухару, а затем в Шахрисябз одновременно с Йосефом Мамоном. В

1839 году в среднеазиатские еврейские общины стекаются сотни евреев-беженцев из Ирана (в основном, из Мешхеда), спасавшиеся от погромов. Подобное массовое движение населения также вело к знакомству среднеазиатских евреев с обычаями своих соплеменников в других странах (персидские евреи перешли на сефардский ритуал еще ранее).

В усвоении отдельными общинами сефардской литургии или ее элементов тоже нет ничего экстраординарного. В начале XVIII века сефардские молитвы ассоциировались прежде всего с лурианской (цфатской) каббалой, которая считалась частью Торы, достоянием всех евреев, а не одной общины. Движение хасидизма, возникшее в 1730-50е годы в Подолии (в той части современной Украины, которая некоторое время до этого была под властью Турции), во многом опиралось на каббалу. Хасиды, будучи сами ашкеназами, перешли на сефардский молитвенный ритуал. В результате, сефардский порядок молитвы (нусах сфард на идише) распространился среди огромного количества евреев Восточной Европы, в Украине, Польше, Бессарабии, Румынии, Венгрии. Разумеется, никому не приходит в голову считать евреев из соответствующих стран сефардами.

Горские евреи в XIX веке стали использовать сефардский ритуал. Исследователи отмечают, что это произошло благодаря распространению сефардских молитвенников и книг, и не связывается с именем того или иного раввина[18]. В случае евреев-крымчаков, историография отводит раввину Хаиму Медини роль, аналогичную Йосефу Мамону. Вот что пишет М. Кизиллов:

«Ситуацию с образованием в крымчакской среде значительно поправила деятельность Хаима Хизкиягу Медини (1832-1904), раввина в

Карасубазаре в 1866-1899 годах. Уроженец Иерусалима, приглашенный в Крым из Турции, Медини поднял на более высокий уровень религиозное образование в общине, несколько изменив его, впрочем, на сефардский лад. После отъезда Медини в Палестину в 1899 году, ряд крымчаков последовал за ним в святую землю Израиля» [19]

Не будет ошибкой утверждение, что распространение в XVII-XIX веках сефардской литургии среди евреев многих общин Азии и Европы было объективным процессом, независимым от деятельности того или иного раввина. Многие раввины внесли вклад в этот процесс, однако письменные источники донесли до нас лишь отдельные имена, такие как Иосеф Мамон в случае бухарских евреев или Хаим Медини в случае крымчаков. Элькан Адлер, сообщивший о Йосефе Мамоне (которого он называет Маймоном), являлся знатоком еврейско-персидской литературы, однако, он был ученым, сформировавшимся в XIX веке, со всеми свойственными этой эпохе предрассудками, такими, как европоцентризм. Адлер знал, что в древности евреи Персии использовали «хорасанский ритуал» и резонно предположил, что бухарские евреи «забыли персидскую литургию и приняли сефардскую из Италии». Однако и он не связывал введение сефардского ритуала только с деятельностью Мамона, подобные утверждения появились позднее, и их сложно считать обоснованными.

Духовное и культурное положение бухарских евреев на рубеже XVIII-XIX веков

В исторической литературе утвердилось представление о том, что в конце XVIII века бухарская

община пребывала в состоянии культурного и духовного упадка, из которого ее вывел Иосиф Мамон. Представление это, однако, основывается *исключительно* на свидетельствах самого р. Иосифа Мамона. Насколько эти свидетельства заслуживают доверия? Одно из них приведено в приложении. Претензии Мамона относились к деталям обрядов, связанных с погружением в микву, употреблением воды и уксуса, хранения муки и употребления риса на пасху, зажигания субботних свечей и осмотра легких животного при забое. Религиозные практики и обряды бухарских евреев не всегда соответствовали строгим требованиям галахи, принятым у евреев Страны Израиля. В то же время, бухарцы соблюдали Песах, проводили поминки, зажигали субботние свечи в соответствии со своим обычаем. Еврейские общины в иудаизме обладают определенной степенью автономии. Нет причин считать, что сефардские обычаи более «правильные», чем бухарские. Единый свод галахических законов «Шулхан Арух», ставший стандартом для большинства еврейских общин, в XVII-XVIII веках еще не достиг Бухары и полномочия для галахических установлений имели местные раввины.

Как видно из приведенного в приложении текста, Йосеф Мамон осуждал обычаи, связанные, например, с употреблением риса и бобовых в праздник Песах. Сефардские раввины разрешают и то, и другое, ашкеназские раввины – запрещают, бухарские же евреи употребляли рис, но воздерживались от бобовых. Однако подобные обычаи являются прерогативой общины...

Мнение заезжих путешественников о том, что обычаи той или иной удаленной общины не вполне соответствуют нормам иудаизма, было распространено в древние времена. Примечательно,

что первое письменное свидетельство о евреях в Средней Азии (ок. 300 г. н.э.), содержащееся в Талмуде, рассказывает о том, что некий рав. Шмуэль бар Бисна, путешествуя по торговым делам в Маргуан (Мерв), полагал некашерными местное еврейское вино и брагу (пивной напиток):

«Рав Шмуэль бар Бисна избегал Маргуан. Не пил он там ни вина, ни браги. Потому что вино там из чего? Из того, что придется. А брага из чего? Из того, что найдется» (Талмуд, Авода Зара 30б)[20]

Разумеется, с точки зрения Бар-Бисны, среднеазиатские евреи плохо знали еврейский закон. Фактически же община имела свои обычаи и просуществовала многие века после этого, вовсе не подвергаясь ассимиляции.

Нам не известны имена крупных раввинов из Средней Азии XVII-XVIII веков, однако факты свидетельствуют о том, что образовательный и культурный уровень евреев здесь не был низким. Вот некоторые исторические факты. В конце XVII века знаменитый поэт Элиша бен Шмуэль Раджиб перевел на еврейско-персидский (бухарско-еврейский) язык с древнееврейского повесть «*Бен ха-мэлэх вэ-назир*» («Принц и отшельник»), получившую в переводе название «*Шахзадэ ва-Суфи*» («Принц и дервиш»). Это классическое произведение восточной литературы, восходящее к сборнику буддийских сказок на санскрите, переведенное на десятки языков (по-русски оно было известно как «*Повесть о Варлааме и Иосафе*»). Согласно некоторым свидетельствам, Элиша жил в Самарканде[21]. Создание подобного перевода требует превосходного знакомства с еврейской и персидской классической литературой. В Бухаре в качестве талантливого поэта и

переводчика с древнееврейского прославился Мулло Юсуф бен Исхок (1688-1755). Он не только создал ряд талантливых сочинений, перевел несколько поэм сефардского автора Израиля Наджары, но и воспитал целую школу поэтов и переводчиков, творивших на протяжении XVIII века. Вот имена некоторых из них: Беньямин бен Мишоэль Амин, Мулло Элиша, Мулло Шломо, Мулло Узбек[22]. В частности, переводил он и пиюты Израиля Наджары из Цфата, что свидетельствует о знакомстве бухарских евреев с сефардской традицией уже в то время. В 1809 году в Бухаре была сочинена поэма Ибрагима Абульхайра «Баёди Худоидад» («Памяти Худоидада»)[23]. Нет никаких свидетельств того, что во второй половине XVIII века традиция образованности евреев Бухары прервалась. Йосеф Мамон не учитывал эти факты в своих оценках культурного положения бухарских евреев, поскольку главным критерием для него было соответствие религиозных практик бухарцев галахическим установлениям сефардских законоучителей.

Наконец, несколько слов по поводу утверждения М. Альтшулера, что «Исчезновение в общине знатоков религиозных законов, усугубленное насильственным обращением в ислам, грозило ей полной ассимиляцией... Еврейская община в Бухаре [была] близка к угасанию». Прежде всего, само понятие «еврейской ассимиляции» применимо к европейским евреям нового времени, эпохи модернизации, начиная с XVIII-XIX веков, но не к традиционным патриархальным общинам в Азии рассматриваемого периода. Многие еврейские группы, обладавшие гораздо меньшими познаниями в еврейских текстах и законах, чем бухарские евреи, успешно противостояли ассимиляции, в том числе и насильственной. Среди них горские, крымские, индийские, эфиопские евреи. Насильственное обращение в ислам имело место,

однако, реальных свидетельств «угасания» общины в Бухаре нет. Напротив, как мы видели, это была весьма образованная община, со своими знатоками еврейских текстов и оригинальными авторами. Нет свидетельств и численного угасания общины. В начале XIX века еврейский квартал расширяется, включая районы Махалаи-нав и Амиробад. Начиная с 1780 г. восстанавливаются кварталы Самарканда, опустевшие в 1730-1740е годы; тогда же евреи начинают возвращаться в город (с. 73)[24]. Пик насильственного обращения в ислам приходится не на вторую половину XVIII века, а на XIX век. Несмотря на случаи обращения, еврейская община продолжала расти. Обращение в ислам было внешним по отношению к общине фактором, поэтому сложно представить, чтобы деятельность Йосефа Мамона по укреплению еврейского образования и знания религиозного закона влияла на него. Напротив, гораздо вероятнее, что успех деятельности Мамона стал следствием, а не причиной укрепления бухарской общины в конце XVIII-начале XIX веков.

Выводы

Йосеф Мамон был крупным религиозным лидером бухарских евреев, внесшим огромный вклад в развитие бухарско-еврейской общины, способствовавший повышению ее образовательного уровня и знания еврейского религиозного закона. Бухарские евреи имеют все основания для того, чтобы гордиться своим предком и почитать этого человека. Однако, Мамон не был единственным раввином, прибывшим в Бухару из Палестины. Он лишь наиболее выдающаяся фигура в ряду многих раввинов и мудрецов, о большинстве из которых почти не сохранилось письменных свидетельств.

Посетившие Бухару западные авторы XIX-начала XX веков, такие как Е. фон Мейендорф, Дж. Вольф и Э. Н. Адлер впервые сообщили об Иосифе Мамоне европейским ученым. Адлер, по-видимому, первым говорит о принятии бухарцами сефардского молитвенного ритуала, однако, он связывает его появление не непосредственно с деятельностью Мамона, а с влиянием книг «из Италии». Не говорят эти авторы и об «угрозе полной ассимиляции», от которой якобы спас И. Мамон бухарских евреев. Не связывает сефардский ритуал с деятельностью Мамона и Азария Юсупов, свидетельство которого передал Я. Калонтаров. Из рассмотренных источников, впервые об этом заявляет М. Альтшулер.

Переход на сефардский ритуал молитвы у других еврейских субэтнических групп (например, горских евреев) был связан с распространением сефардских книг. Йосеф Мамон способствовал распространению этих книг в Средней Азии, однако распространение сефардского ритуала было объективным процессом, охватившим все общины региона.

Обычай и религиозные практики бухарских евреев, с которыми столкнулся Иосиф Мамон, не совпадали с обычаями сефардов Марокко или Цфата. Это, однако, не дает оснований говорить об упадке религиозной или культурной жизни среди бухарских евреев того времени. Напротив, бухарские евреи твердо придерживались своих традиций, развивали свою культуру, создавали оригинальные литературные произведения.

Не существует свидетельств того, что бухарским евреям в конце XIX века «грозила полная ассимиляция», и что именно деятельность Йосефа Мамона предотвратила эту опасность.

Подводя итог, можно сказать следующее. Рав Йосеф Мамон, без сомнения, является очень значительной фигурой в истории евреев Бухары, оказавшей большое влияние на жизнь общины. Однако, приписываемые ему реформы были не столько следствием его личной деятельности, сколько объективным процессом, закономерным итогом развития еврейских общин в Средней Азии и других регионах. При всем благотворном влиянии Иосифа Мамона на развитие традиционного образования у бухарских евреев, несмотря на утвердившееся в историографии мнение, нет оснований говорить о нем как о единственном спасителе бухарских евреев от полной ассимиляции.

Приложение

Здесь приводится отрывок из письма Йосефа Мамона с жалобой на «плохие обычаи» евреев Бухары, опубликованное недавно профессором М. Зандом [25].

«Нет у них миквы и имеют они сношения со своими женами без ритуального омовения. Но некоторые из них соблюдают требования закона и говорят, что их жены совершают омовения в домашней ванне с водой из колодца. Летом они пьют воду с червями, не фильтруя ее. Зимой в воде есть тончайшие черви, но люди пьют такую воду, не фильтруя ее, и говорят, что эти черви мертвые. А еще они пьют винный, виноградный или изюмный уксус, не фильтруя. Еще есть у них обычаи, если кто-то умирает, то его поминают в течение года: собираются несколько мужчин и читают Тору. Каждый читает раздел или два раздела. А после чтения Торы читается

специальное благословение (браха). У них есть рукописный текст... Еще у евреев Бухары есть обычай ежегодно покупать муку на базаре у неевреев. Они хранят эту муку дома, а после Песаха пользуются ею и едят то, что из нее пекут. Говорят, что раньше эту муку не оставляли после Песаха. Но около 30 лет назад приехал раввин из Багдада по имени Хахам Давид и разрешил им оставлять эту муку после Песаха и есть изделия из нее. Еще – восемь дней Песаха они едят рис, а никаких бобовых не едят.

По поводу погружения в микву они знают закон, и несколько знатоков и посланцев Земли Израиля приезжали к ним и порицали их за невыполнение закона. Но они привыкли... Некоторые из них говорят, что в прежние времена было у них много ученых (талмидим хахамим) – богобоязненных, что общались со своими женами без омовения, и жили долго, и умирали своей смертью, среди детей и внуков, и достаток был у них. А некоторые из них говорят, что такому-то старцу открылся пророк Элияху. А воду с червями они привыкли пить из городских водоемов. А ведь могли бы привозить воду из реки, что течет за городом, но не привозят. Пусть хотя бы фильтровали воду и уксус. Все они едят хлеб из пекарни. Но каждый может печь хлеб и дома. Из-за воды с червями я им это запретил. Сам я ем только хлеб, испеченный евреем. По поводу благословения на поминках – я им несколько раз предлагал его отменить. Некоторые из их знатоков отвечали: «Таков наш обычай». А они не хотят отказываться от своих обычаев. Некоторые знатоки произносят это благословение без имени Б-га и без Его царского

титула. По поводу муки, которую они хранят на Песах, двое-трое из старейшин общины сказали: «Мы не можем принять невыполнимое решение». И сами эти люди оставляют муку на Песах. Но некоторые этого не делают. Относительно риса и бобовых я им сказал: «Если можно рис, можно и все бобовые. Если же запретили есть бобовые, то и рис нельзя есть.» Еще я видел, что тронув рукой тушу животного и подтвердив кашерность мяса (увидев, что легкие чистые), потом вынимают и надувают легкие, чтобы посмотреть, нет ли там каких-либо изменений. Я нигде не видел, чтобы так делали. И еще. Субботние свечи благославляют «Благословением коэнов» (Биркат ха-коханим). Этого я никогда не слышал, и обычаи, которых я нигде не видел. Много плохих обычаев. Да наставит их Всевышний на путь истинной веры...»

Примечания

1. Вопрос о соотношении еврейского традиционного и современного научного взглядов на еврейскую историю и об «ориентализме» в еврейской истории рассмотрен Голдой Ахиззер. Есть ли будущее у науки о еврейском прошлом?//Новая еврейская школа, № 12 (2002).
2. А. Львов. Иудаизм: краткий очерк // Многонациональный Петербург. История. Религии. Народы. СПб., Искусство-СПб, 2002. С. 282-309
3. М. Членов. Еврейство в системе цивилизаций // Диаспоры, № 1, 1999
4. Е. Мейендорф. Путешествие из Оренбурга в Бухару в 1820 г. М., 1975, сс. 96-97.

5. Д. Очильдиев. История бухарских евреев. – Нью-Йорк, 2001. – с. 311.
6. Еврейская Энциклопедия. – Санкт-Петербург, 1910-1914. – том 5, кол 120 (статья «Бухара»).
7. Bokhara // The Jewish Encyclopedia. – NY, 1905. – Vol. 3. – col. 296.
8. Я. Калонтаров. Среднеазиатские евреи // Народы Средней Азии и Казахстана. – 1963. – №2. – с. 611
9. Йосеф Мамон был предком основоположника новой бухарско-еврейской литературы р. Шимуна Хохома, видных религиозных деятелей Шломо и Нисима Таджеров, поэтессы Шуламит Тиллаевой и многих других (Д. Очильдиев, цит. соч., стр. 315).
10. Краткая Еврейская Энциклопедия. – Иерусалим, 1974. – т.1. – кол. 566-567.
11. Encyclopedia Judaica. – Jerusalem, 1971-1974. – Vol. 4, col 1473.
12. Д. Очильдиев, цит. соч., сс. 307-301
13. К. Пужоль. Связи между Центральной Азией и Палестиной, или пути аффективного сионизма // Евреи в Средней Азии. Сборник научных статей и докладов /Ред. Э. Ртвеладзе, Г. Никитенко, Ташкент, 2000, с 129-147
14. Р. Некталов, Ю. Мурдухаев и Е. Фатахов. Межобщинные связи // История бухарских евреев / ред. Р. Пинхасов и И. Калонтаров. – Нью-Йорк: Рошнаи, 2005. – т. 1, с. 268-269.
15. Следует отметить, что еврейская община Бухары численно доминировала по отношению к соседним общинам. Е. Мейендорф писал о численности еврейского населения в 1820 г (цит. соч.) «Евреи занимают в Бухаре 800 домов; они рассказывают, что пришли сюда из Самарканда лет 700 тому назад, покинув Багдад. Из всех азиатских городов евреев больше всего в Бухаре, и ее можно считать основным местом их расселения в этой части Востока. В Мешхеде — 300 еврейских домов, в

Шахрисябзе — 30, в Балхе — столько же, в Самарканде и Герате — только 10, в Хиве — 4».

16. М. Носоновский. Предшественники Хаскалы: светские науки и евреи раннего нового времени // Сетевой журнал «Заметки по еврейской истории», №9 (2002). (<http://berkovich-zametki.com/Nomer9/MN16.htm>)

17. М. Носоновский. «Яков Эмден против Йонатана Эйбешца» // Сетевой альманах «Еврейская старина», №11 (2003). (<http://berkovich-zametki.com/AStarina/Nomer11/MN53.htm>)

18. Горские евреи // Краткая еврейская энциклопедия, т. 1.

19. М. Кизилев. Михаил Кизилев. Яхудиер Кырымча: крымские раббаниты–крымчаки // Сетевой журнал «Заметки по еврейской истории», № 39 (2004) (<http://berkovich-zametki.com/Nomer39/Kizilov1.htm>)

20. М. Занд. Расселение евреев в Средней Азии в древнюю эпоху и в раннем средневековьи // Пэамим, 35 (1988) (на иврите)

21. А.Нецер. «Шахзадэ ва-Суфи» Элиши бен Шмуэля // Пэамим, 35 (1988) (на иврите)

22. Д. Очильдиев, цит. соч., стр. 271-273

23. Краткая Еврейская Энциклопедия. – Иерусалим, 1974. – т.1. – кол. 568

24. Л. Гуревич. Бытовое и сакральное пространство МахаллаиЯхудиен Бухары и Самарканда // Евреи в Средней Азии в прошлом и настоящем. – СПб.: 1995

25. М. Занд. Фрагмент из неизвестного сочинения Иосифа Мамона // Бухарские евреи: иудаизм, традиция, история, культура / Тезисы докладов IV конференции. – Иерусалим, 2003. - сс. 21-23

Глава 6

К истории религиозной музыки бухарских евреев*

От библейских времен до эпохи Талмуда и средних веков

Традиция еврейских религиозных песнопений восходит к библейским временам. Историки музыки полагают, что уже тогда существовала определенная система исполнения псалмов, так называемая *псалмодия* (psalmodia), применявшаяся в храмовой службе и представлявшая собой мелодическую декламацию. От древнееврейской псалмодии берет начало как средневековая еврейская религиозная музыка, так и христианская, в частности, византийская. После разрушения Иерусалимского Храма и изгнания большинства евреев из Страны Израиля, основным центром богослужения становится синагога, а храмовые жертвоприношения заменяются ежедневной молитвой. Это не могло не сказаться на иудейской музыкальной традиции. Наряду с псалмопением возникает мелодическое чтение библейских текстов и певческое исполнение молитвы в соответствии с определенным порядком ее проведения (литургией).

Еврейские законоучители заботились о том, чтобы чтение Торы облакалось в эстетическую, музыкальную форму. Рабби Акива (II в. н.э.) говорил о Торе «*Пойте ее каждый день, пойте ее каждый день!*» (Санхедрин, 99а). Ему вторил р. Йонатан, глава академии в Вавилонии (ум. 279): «*Кто читает [Тору] без молитвы*

* Работа подготовлена в рамках проекта сбора, изучения и публикации бухарско-еврейских песнопений, осуществляемого хаззаном Э. Малаковым.

и учит [Мишну] без песни, к тому применимы слова Писания “Они придерживаются обычаев недобрых и законов, по которым не следует жить” (Ехезкель 20:25)» (Мегилла 32а). Важность пения молитвы подчеркивал также Маймонид (Рамбам) в работе «Пиркей Хацлаха»: «Тот, кто произносит молитву, должен направить свою внутреннюю сущность прямо к Б-гу и никогда не должен пренебрегать использованием сладких звуков и приятного голоса. Этим он готовит всего себя для переноса своей души в духовный мир, отделенный от материального».

Еврейская религиозная музыка имеет принципиальное отличие от христианской. Для церкви литургические песнопения являются лишь земным эхом, несовершенным подражанием небесным песнопениям ангелов, к имитации которых они должны стремиться. В отличие от этого, еврейские мудрецы учат, что синагогальная музыка изначально человечна, она несет элемент живой человеческой души, со всеми ее слабостями и недостатками. Лучше всего эта идея выражена словами р. Ишмаэля: *«Благословен Израиль, ведь сколь более он желанный для Пресвятого, чем ангелы служения! Когда ангелы служения желают предстать со своим пением в вышине, реки огня и горы пламени окружают Престол Славы, и Пресвятой говорит: Пусть все ангелы, херувимы и серафимы, которых я создал, умолкнут, пока не услышу я голос песни народа моего, Израиля!» (Хэйхалот Раббати).*

Следует отметить, что еврейский религиозный закон (*халохо*) накладывает ограничения на исполнение музыки. В частности, в субботу и праздники не разрешено использовать музыкальные инструменты. Не разрешается также женское пение. Духовные лидеры евреев Вавилона и Сассонидской Персии полагали, что за пределами синагоги музыка не является уместной, поскольку народ Израиля находится в изгнании. Так, в

Талмуде сказано: «*Песня в доме – разрушение на пороге*» (Сота 48а). Однако игра на музыкальных инструментах во время свадьбы считалась заповедью, музыка допускалась во время обрезания и похорон.

Помимо молитвы, в послебиблейский период зародился музыкальный жанр, названный *пиютом* и представленный прежде всего религиозными гимнами. Тексты пиютов сочиняли выдающиеся поэты средневековья – Саадия Гаон, Йехуда Халеви и другие. Пиюты исполнялись на определенные мелодии.

В V-IX веках формируется *масора* – подробная система огласовки (*некудот*) и кантилляции (*тэ‘амим*) библейского текста, предназначенная для певческого исполнения. Весьма изощренная система знаков кантилляции содержала детальные указания о кратких и долгих паузах, интонации, и т.п. Существовали две основные масоретские школы: *тивериадская* (по названию города Тверия в Стране Израиля) и *вавилонская*. Со временем тивериадская система стала господствующей. Однако не во всех странах евреи приняли в равной мере тивериадскую систему кантилляции. Те общины, которые сохраняли тесные связи с Вавилоном, прежде всего, сефардские общины Персии и Йемена, приняли тивериадскую систему лишь отчасти. Бухарские евреи сохраняли старый стиль чтения, близкий к псалмодии.

Развитие синагогальной музыки в VIII-IX веках привело к появлению должности *хазана* (в европейских странах хазана называли *кантором*), певца, исполняющего молитву от имени всех членов общины. Отсюда второе название профессии хазана – *шолиах цибур* («посланник общины»). Хазан должен был обладать достоинствами профессионального певца – голосом большого диапазона, дикцией, знанием системы кантилляции. Подготовка хазанов требовала длительного обучения,

часто обязанности хазана передавались от отца к сыну, нередко ученик женился на дочери своего учителя, что приводило к формированию замкнутого цеха (почти касты) хазанов. Постепенно хазаны связали с определенными молитвами те или иные ладо-мелодические модели. Эти лады часто приходили из музыкальной культуры окружающих народов, при этом творчески переосмысливаясь и приспособляясь к требованиям еврейской религиозной практики.

В бухарско-еврейских синагогах хазаны играют важнейшую роль, проводя утреннюю (*Шахарит*), дневную (*Минхо*) и вечернюю (*Аравит*) молитвы, субботние песнопения и молитвы, *Мусаф* (дополнительную молитву после Шахарита), *Хавдоло-Мавдил* (окончание субботы), *зухары* (пение отрывков из каббалистической книги *Зохар*), молитвы, сопровождающие праздники и обряды годового и жизненного цикла. Многие профессиональные бухарско-еврейские певцы одновременно выполняли функцию хазанов в своей общине: легендарный певец эмира бухарского Леви Бабаханов (Левича-Хофиз, 1873-1926) прославился также в качестве исполнителя религиозной музыки, то же относится к музыкальным династиям Мулло Або (Дароз), Мулло Ари (Шахрисабз) и Мошехай (Коканд) Боруховых, а также Муллокандовых, Биньяминовых. Современная бухарско-еврейская община знает многих выдающихся хазанов, продолжателей древней религиозной традиции: братья Эзро и Менахем Малаковы, Очил Ибрагимов, Рошель Аминов (Нью-Йорк), Игал бен Хаим (Иерусалим), Ёир Алишаев (Кирыят-Малахи, Израиль), Илиёу Ладаев (Холон, Израиль), Амнун Давидов (Кирыят-Шалом, Израиль), Сосон Давидов (Петак-Тиква, Израиль).

Музыка сефардской каббалистической традиции и использование макомов в религиозных песнопениях

Новая традиция религиозного песнопения возникла в Цфате, расположенном в горах на севере Страны Израиля городе сефардских мистиков-каббалистов. В XVI веке по узким улочкам Цфата ходили крупнейшие еврейские мудрецы. В 1570 г. здесь в одном миньяне собирались на молитву крупнейшие законоучители и каббалисты Моисей Кордоверо, Хаим Виталь, Моше Альших, Иосиф Каро, Шломо Алькабец. А во главе их был великий Исаак Лурия или Аризаль, создавший учение практической каббалы, легшее позднее в основу хасидизма. В этом кружке был еще один человек, чуть менее известный, но не менее примечательный. Речь идет о поэте р. Израиле Наджаре (ок. 1540-1620), среди сочинений которого сегодня наиболее известен субботний гимн «*Йа Риббон*». Поначалу отношение набожных евреев к Наджаре было весьма неоднозначным, хотя в конце жизни он стал раввином города Газы. Его стихи и песни стали необычайно популярны у евреев на Востоке, однако многие обвиняли Наджару в том, что он заимствует свои мелодии в мусульманских тавернах. Хаим Виталь писал о нем:

«Нельзя отрицать, что его песни весьма хороши, но о нем самом не стоит и говорить. Тот, кто поет его литургические песни, совершает большой грех. Ибо его уста постоянно произносят неподобающие слова»

Иного мнения придерживался сам р. Исаак Лурия, полагавший, согласно легенде, что в Наджаре воплотилась душа царя Давида. (Некоторые историки, однако, считают, что на самом деле Наджара стал сочинять свои песни уже после смерти Лурии). Поэзия Наджары оказывала сильнейшее воздействие на

сочинителей среди восточных евреев на протяжении столетий, и до сих пор его песни поются с энтузиазмом. Неоднозначность восприятия его стихов современниками была вызвана их насыщенностью эротической символикой. Любовные песни трактовались как аллегорические повествования о любви к Богу и содержали многочисленные цитаты из Песни Песней. С другой стороны, отношение человека к Богу зачастую уподоблялось отношению раба к царю. Мистические стихотворения могли зачитываться в ходе особых молитвенных обрядов, при помощи которых последователи лурианской каббалы стремились приблизить Избавление. Это не была литургическая поэзия в узком смысле слова, она часто предназначалась для особых магических ритуалов и бдений. Историки отмечают, что секрет популярности любовно-мистических песнопений состоял не только в том, что их источник – в Песне Песней. На произведения Наджары и его учеников воздействовал дополнительный фактор – турецкое влияние. Наджара превратил любовную лирику турецких поэтов в национально-религиозную поэзию Общины Израиля, обращающейся к своему Богу.

Еврейско-испанские поэты использовали своеобразную метрическую систему долгих и кратких слогов, заимствованную из арабского стихосложения. Наджара стал одним из первых поэтов, порвавших с этой системой, несколько искусственной для древнееврейского языка. Он смело вводит в свою религиозную поэзию новые формы, характерные для фольклорных песен. Секрет популярности Наджары, имевшего множество последователей и создавшего собственную школу, состоит в соединении народной лирики с мистическими идеалами и устремлениями лурианской каббалы. Нужно отметить и еще один фактор, чисто внешний, приведший к росту популярности народной поэзии в Османской Империи

в XVI веке. Это распространение культуры кофейных домов как раз в это время.

Пение играло важнейшую роль в цфатской каббалистической системе. Элеэзер Аззикри писал в сочинении *«Сефер ха-Йира»* (1601 г.), что б-жественные заповеди могут быть аллегорически названы песнями: *«Душа творящего молитву должна быть подобна влюбленному, который не перестает воспевать объект своей страсти. Пение – способ выражения страсти; поскольку любовь к Творцу – более сильная страсть, чем любовь к женщине, обращающийся к Нему должен петь из глубины своего сердца.»* Сефардские поэты использовали и испанские (ладино), и тюркские мелодии, однако Менахем де Лонзано (*«Штей Йадот»*, 1618 г.) из Дамаска полагал восточные мелодии более подобающими. Он же считал, что благочестивые люди должны создавать особые кружки для исполнения мистических пиютов на рассвете, дабы «присоединиться к утренним звездам в их хвалебных песнопениях», в соответствии со стихом книги Иова 38:7.

Однако наиболее важным для литургических песнопений новаторским шагом Наджары стало использование системы *макомов*, то есть народных мелодий, для своих пиютов. По-видимому, маком применялся и раньше, однако Наджара впервые в изданном им сборнике пиютов расположил свои сочинения в соответствии с традиционным диваном из 12 макомов. Система макомов быстро прижилась в восточных еврейских общинах. Например, торжественный маком *Сигах* стал мелодией для чтения Торы, радостный *Аджам-Новруз* стал использоваться для субботних песнопений, Симхат-Торы и свадеб, *Баёт* – для книг Пророков, траурный *Хиджаз* – для похоронных обрядов, а *Сабба* – для церемонии обрезания. В поэтических сборниках, выпускавшихся начиная с XVII века, секции, соответствующие каждому

макому, обычно открывались вступительным стихом на иврите, созвучным названию соответствующего макома. Например, *Хусейни* обозначалось «*Лазкир годлах кедай эйни, ми-мецукотай хоцЕЙНИ*», *Раст* обозначался «*Ури Девора, даббери ки ход вэ-хадар йаРАСТ*» и т.п.

Следует особо оговорить, что использование макомов не было нововведением Наджары, он лишь зафиксировал традицию, существовавшую у евреев на Востоке много веков. Высказывались аргументированное предположение, что содержащиеся уже в Псалмах царя Давида указания типа «на *шэминит*» или «на *йона-элэм-рэхоким*» относятся не к музыкальным инструментам или размерам, а именно к сходным с макомами системам мелодий. Было обнаружено также, что подобные указания сопровождают клинописные тексты ассиро-вавилонских песен. Система макомов сходна с ашкеназской системой штэйгер.

Нововведения Наджары и цфатских каббалистов повлияли на еврейские религиозные песнопения во всем мире, а в Средней Азии в особенности. И в сефардские, и в ашкеназские молитвенники вошли такие пюоты, как «*Леха Доди*» Ш. Алькабеца, «*Йедид нэфэш*» Азикри, «*Йа Риббон*» Наджары, которые стали любимыми напевами у евреев всего мира. В Средней Азии же в скором времени прижились многие обычаи сефардского песнопения.

Проникновение в Среднюю Азию сефардской каббалистической музыки

В средние века у бухарских евреев использовался порядок молитвы (литургии) в соответствии с так называемым хорасанским *нусахом* (ритуалом), восходящим к молитвеннику, составленному Саадией Гаоном (X век). Как отвечает Ц. Идельсон, в удаленных среднеазиатских общинах, по-видимому, сохранились

наиболее древние, восходящие к обычаям Страны Израиля способы псалмопения. В конце XVIII века эта древняя традиция обогатилась и дополнилась сефардской литургической традицией.

Проникновение цфатской каббалистической традиции в Среднюю Азию связывают прежде всего с именем уроженца Марокко рава Йосеф Мамона Магриби (1752-1823), долго жившего в Цфате, а в 1793 году прибывшего в Бухару. Мамон решает остаться в Бухаре в качестве раввина, создает религиозные школы и ешиву (академию), в которых учит бухарцев еврейскому закону. Йосеф Мамон вводит в Бухаре многие сефардские обычаи, в том числе и сефардский порядок литургии (*нусах сфаради*). Будучи главным раввином Бухары, Мамон поддерживал контакты со разными еврейскими общинами, прежде всего, конечно, сефардскими, заказывает у них молитвенники и другие книги. Следует отметить, что, происходя из Цфата, Йосеф Мамон принадлежал к кругу последователей Исаака Лурии, среди которых была особенно популярна поэзия Израиля Наджары и его учеников. Историки полагают, что именно благодаря раввину из Цфата и его ученикам в Средней Азии распространился обычай распевного чтения книги Зохар (Зухар) и пения пиютов мистического содержания.

Рав И. Мамон – наиболее известный представитель цфатской школы, попавший в Среднюю Азию, но не единственный. Еще до него в Бухаре в качестве местного талантливого поэта и переводчика с древнееврейского прославился Мулло Юсуф бен Исхак (1688-1755). Он не только создал ряд талантливых сочинений, но и воспитал целую школу поэтов и переводчиков, творивших на протяжении XVIII века. В частности, переводил он и пиюты Израиля Наджары, что свидетельствует о знакомстве бухарских евреев с сефардской традицией уже в первой половине XVIII

века. В одной из бухарско-еврейских рукописей начала XX века, содержащей популярные пияуты, субботние и праздничные песни, из 36 пияутов на древнееврейском языке 13 принадлежат самому Наджаре, 9 – сефардским авторам, последователям Наджары, и 2 или 3 песни на иврите могут быть идентифицированы как написанные в Средней Азии под влиянием каббалистических идей Наджары. Вместе с этим, имеется большое количество переводов сочинений Наджеры на бухарско-еврейский язык, выполненных местными поэтами. Это иллюстрирует тот факт, что сочиненные сефардскими авторами песни были любимы бухарскими евреями и адаптировались к местной музыкальной традиции. Подводя итог, можно заключить, что музыкальная традиция бухарских евреев сочетает архаические напевы, восходящие корнями к библейской эпохе, и мелодии, заимствованные у соседних тюркских и ираноязычных народов, с общесефардской традицией религиозных песнопений.

Жанры религиозных песнопений у бухарских евреев

В традиционном музыкальном искусстве бухарских евреев особое место занимают религиозные (литургические) песнопения. Иногда мелодическим материалом для них служат фольклорные и развитые произведения классической музыки, в частности, Шашмаком. Например, песню *«Йум лйум уде лашимхо...»* («Изо дня в день стану хвалить Имя твое...»), в переводе на бухарско-еврейский язык *«Руз ба руз гуям шукур ман»*) исполняют на мелодии «Мугулчай Дугох», «Мугулчай Сегох» или «Тулкун».

В литургическом песнопении особую роль играет исполнение *зухаров* – отрывков из книги Зохар. Им свойственна речитативность, импровизационные напевы. Это специфическая традиция, сложившаяся у

бухарских евреев и отсутствующая у остальных еврейских групп. При исполнении зухаров обычно употребляют мотивы в ладе (макоме) Наво, Баёт, Сегох.

Бакошо (ивр. *баккаша* «мольба», «просьба») – литургические сочинения в прозе или стихах того же типа, что и покаянные молитвы *слихот*, абстрактные или содержащие конкретные просьбы. Начиная с XVII века в сефардские молитвенники включаются бакошот, предназначенные для чтения до рассвета, перед началом обычной службы. Последователи цфатской (лурианской) каббалы имели обычай создавать группы для чтения бакошот в субботу от полуночи до рассвета. Авторами многих бакошот были знаменитые еврейские поэты, такие как Йехуда Халеви, Мошэ Ибн Эзра, Шломо Ибн-Габироль. Наиболее известным произведением, входившим во все сборники баккашот, является *Йедид Нэфэи* («Душевный друг») Элезара Азикри. Пение баккашот превратилось в традицию, сочетающую религиозный, эстетический и социальный элементы, в частности, у евреев Марокко, Алеппо и Дамаска. Мелодии баккашот были связаны с макамами, соответствующими субботе или дню исполнения баккашот.

Исполнялись бакошо и в Средней Азии. Кантор Эзро Малаков вспоминает: «Я просыпался вместе с баккашот, которыми будили нас дед и отец, и сразу же отправлялся в синагогу на утреннюю молитву, чтобы исполнить ее вместе со своими земляками». Э.Малаков записал бухарско-еврейские мелодии утренних бакошо *Йедид Нэфэи*, *Оно Хоэл* и сохранил их для потомков.

Широ представляют собой субботние или праздничные песнопения. Они имеют широкий диапазон мелодий и более развитый ритмический рисунок (усуль). Мелодическим материалом широко могут служить также фольклорные песни и развитые жанры

профессиональной музыки макомов *Наво*, *Баёт*, *Дугох* и других.

Некоторые религиозные песнопения исполнялись на мелодии бухарского Шашмакома. *Шашмаком* (буквально, «шесть» и «маком») является традиционным среднеазиатским музыкальным жанром. Бухарский шашмаком состоит из системы шести макомов-ладов: *Бузрук*, *Рост*, *Наво*, *Дугох*, *Сегох*, *Ирок*, каждый из которых состоит из инструментального и вокального разделов. Инструментальный раздел каждого макома состоит из пяти частей, отличающихся друг от друга некоторыми мелодическими и метроритмическими свойствами построения и включающих развивающуюся (*хона*) и повторяющуюся (*бозгуй*) части. Вокальный раздел также делится на несколько подразделов.

К обрядовой музыке относятся также песнопения, исполнявшиеся во время традиционных церемоний, связанных с жизненным циклом. Это обряды, связанные с маленькими детьми: *мило* (обрезание), *гахворабандон* (укладывание в колыбель), *нохунгирон* (первое подстригание ногтей), *муйсаргирон* (первая стрижка волос); *тафилинбандон* (бармисво или совершеннолетие в 13 лет). Свадебные обряды, относящиеся к помолвке (*ширинихури*) и собственно бракосочетанию: сватовство (*келин биёри*, *домод биёри*), подправления невесте бровей (*кошчинон*), обмазывания рук хной (*хинобандон*), собственно обручения (*кидуш*); наконец, песнопения похоронных обрядов (*хаккони*). Каждому из названных обрядов присущи определенная тематика, закрепленные мелодии и устойчивые формы.

В качестве специфического бухарско-еврейского жанра следует отметить причитания профессиональных плакательниц (*гуянда*). В Талмуде описаны женщины причитающие, подпевающие, порой хором, а также хлопающие в ладоши. В трактате *Кетубот* (466),

указывается: когда женщина умерла, то муж во время похорон должен пригласить минимум двух флейтистов и одну плакательницу. Однако практика приглашения плакательниц сохранилась, фактически, только у бухарских евреев. В традициях европейских евреев нет ни женского пения, ни причитания во время похорон. Бухарско-еврейские *гуянда* исполняют традиционные напевы «Э, воюю, э вою!», «Во-уджие, во-уджи», «Ви албидо», «Хаяюсони». Исследователи отмечают связь похоронных песнопений хаккони с мусульманским суфийским зикром (ритуальным танцем-хороводом) и ритмическим *Шайду Овоз* (Плач одержимого). Проведение юшува (поминок) и лавоё (проводу, траурный митинг) – живая традиция, претерпевшая у бухарских евреев изменения на протяжении XX века. Если до 1950-х годов певцы-мужчины исполняли в основном зохар, а женщины – причитания, то начиная с середины века в Самарканде распространилась традиция исполнять классические отрывки из макамов на улице, у дома и в доме покойного. В Америке и Израиле эта традиция претерпела некоторые изменения. Похороны проводятся в похоронных домах, музыканты и певцы исполняют песни, посвященные усопшему.

Изучение бухарско-еврейской музыки

Бухарская религиозная музыка до сих пор изучена недостаточно. Пионерской публикацией, пролившей свет на религиозную традицию бухарских евреев, была посвященная Бухаре глава в многотомном труде Цви Идельсона «Тезаурус восточных еврейских песнопений» (Вена, 1914-1922). Бухарско-еврейским исполнителям традиционной музыки было уделено внимание в нескольких вышедших в последующие годы работах, это работа Исхока Мавашева о Левиче Бабаханове в книге «Фольклор и воспоминания» (Тель-Авив, 1985, на бухарско-еврейском языке), монографии Рафаэля Некталова «Гавриэль Муллокандов» (Самарканд, 1993)

и «Авнер Муллокандов» (Нью-Йорк, 2003). Важной вехой стала также статья о бухарско-еврейской музыке Р. Некталова «Музыка религиозных песнопений» (1988).

Профессиональным исследованием бухарско-еврейской фольклорной музыки занимается также искусствовед из Нью-Йорка Зоя Таджикова. Профессор Дартмут-колледжа Тэд Левин опубликовал статью о религиозной музыке бухарских евреев *Jewish Music*, III, 8 (IV) *Liturgical and Paraliturgical: Tajikistan and Uzbekistan* “New Grove Dictionary of Music and Musicians”, основанную на записях канторов Эзро Малахова и Якова Очильдеева. В вышедший в 2005 году двухтомник «История бухарских евреев» (Нью-Йорк, клуб «Рошной») вошло несколько глав, посвященных традиционной музыке. Это работы проф. С. Тахалова (Израиль), к.и.н. З. Таджиковой (Нью-Йорк), проф. Я. Сабзанова (Нью-Йорк), проф. С. Беньяминова (Израиль), музыковеда Р. Некталова (Нью-Йорк), к.и.н. Т. Папандопуло (Греция).

В 1990 годы большинство бухарских евреев эмигрировали из Узбекистана и Таджикистана. Многие поселились в Израиле и США, большая община возникла в Нью-Йоркском районе Квинс. Однако исполняемые здесь в синагогах мелодии не всегда точно соответствуют тем, что бытовали в Самарканде или Бухаре, Шахрисабзе или Ходженте. Возникла опасность утраты уникального древнего музыкального наследия. Поэтому хазан Эзро Малаков решил приступить к масштабному проекту – записать по возможности всю музыку бухарских евреев. С 1993 года он кропотливо собирал мелодии религиозных песнопений и народные мелодии, встречаясь с раввинами и хазанами по всему миру. Итогом этой работы стала запись десяти часов музыки песнопений бухарских евреев, несколько выпущенных с 1998 года компакт-дисков. С 2001 года

совместно с педагогом и музыковедом Ари Бабахановым (внуком знаменитого певца эмира бухарского Леви Бабаханова) и Бахтиёром Ашуровым (Ташкент) ведется работа по расшифровке и нотированию собранного материала.

Литература

A. Z. Idelsohn. Thesaurus of Hebrew Oriental Melodies. Wien, 1922.

T. Levin. Jewish Music, III, 8 (IV) Liturgical and Paraliturgical: Tajikistan and Uzbekistan “New Grove Dictionary of Music and Musicians”.

М. Носоновский. Еврейская литургическая поэзия в Средней Азии (по рукописи начала XX века), препринт общества «Еврейское наследие». – Москва, 1997.

Р. Некталов. Можно ли причитать? // Журнал «Восход», №6, Нью-Йорк, 2000.

Р. Некталов. Эхро Малахов – носитель, собиратель и исследователь музыкальной традиции бухарских евреев // История бухарских евреев / Ред. Р. Пинхасов, И. Калонтаров. – Нью-Йорк, 2005. – Т. 2. – сс. 260-272.

С. Тахалов. Традиционное музыкальное творчество // там же. – сс. 178-194.

Глава 7

Бухарско-еврейские ученые пишут историю своего народа

Рецензия на книги

Давид Очильдиев. **История бухарских евреев** /Часть 1-2. – Нью-Йорк: Mir Collection: 2001, 416 с. ISBN 1-893552-09-8

История бухарских евреев / Ред. Р. Пинхасов, И. Калонтаров. – Нью-Йорк: Клуб «Рошной», 2005, т. 1, 503 с., т. 2, 439 с., ISBN 097251354X

В этой заметке я хочу рассказать о двух вышедших недавно книгах по истории бухарских евреев, подготовленных самими бухарскими евреями. Но прежде – небольшое историческое отступление. До второй половины XIX века у среднеазиатских евреев не было своих печатных изданий. Следует сказать, что на мусульманском Востоке книгопечатание вообще не было в чести. Набожные мусульмане придерживались точки зрения, согласно которой Коран и другие книги должны не печататься «бездушной» типографской машиной, а переписываться благочестивым каллиграфом-мусульманином, обладающим подобающими намерениями и отношением к тексту. Отношение евреев к печатному станку было иным. После изобретения книгопечатания Гутенбергом в середине XV века книги мгновенно приобрели огромную популярность как среди христиан, так и евреев. Интересно, что нередко еврейские книги печатались именно христианскими издателями, как, например, остающееся и по сей день стандартным для верующих евреев издание Талмуда (определившее его пагинацию и принятый способ ссылок), выполненное в

Венеции в 1520 г. голландцем Даниэлем Бомбергом. В отличие от евреев, мусульмане не приняли книгопечатание, что замедлило проникновение печатного станка на Восток. За исключением нескольких книг, набранных по-арабски европейскими миссионерами или учеными в XVI-XVII вв., мусульманских печатных изданий до XIX века не существовало. Первая типография в Османской империи была открыта евреями в 1521 году и печатала еврейские книги.

Среднеазиатских евреев печатные книги достигли значительно позднее. В конце XVIII века поселившийся в Бухаре раввин Йосеф Мамон создает ешиву и выписывает религиозные книги. В середине XIX века по заказу бухарских евреев в Вене был издан молитвенник, позже было издано еще несколько книг, однако регулярная книгоиздательская деятельность началась только после основания бухарского квартала в Иерусалиме в 1890 г. под руководством р. Шимуна Хохома. За период до начала первой мировой войны он и его ученики издали в Иерусалиме около 150 книг на бухарско-еврейском языке и на иврите. Эти книги доставлялись в Среднюю Азию до тех пор, пока война не сделала невозможным сообщение между принадлежавшей Турции Палестиной и принадлежавшим России Туркестаном, как и находившимся под российским протекторатом Бухарским Эмиратом. Однако в это время в самой Средней Азии бухарские евреи начинают издавать книги, набранные еврейским алфавитом. Купец Рахамим Довидбаев доставил в 1910 г. из Люблина типографское оборудование и приступил к изданию газеты в Скобелеве (Фергане) и Коканде. Он же начал издавать первые бухарско-еврейские книги, набранные еврейскими буквами. Мне посчастливилось в 1992 г. найти и описать первую изданную в Средней Азии еврейскую книгу, бухарско-еврейский перевод сказок

«Тысяча и одной ночи» (Коканд, 1914 г.). В последующие годы в Средней Азии выходит около десяти еврейских книг, набранных еврейским буквами. После революции в дело вмешивается советская власть, стремившаяся создать «социалистическую культуру местных евреев». Бухарско-еврейский язык был переведен на латинский алфавит, на нем издавались учебники, пропагандистская литература, художественные произведения. Согласно данным официальной советской «Книжной летописи», всего до 1939 года, когда издание бухарско-еврейской литературы было прекращено, в СССР вышло около 750 книг на языке бухарских евреев. В последующий период и вплоть до недавнего времени книг на темы, связанные с бухарскими евреями, выходило очень мало. В СССР подобной литературы не было вообще, в Израиле издавались единичные тома, в основном воспоминания и сочинения таких авторов, как М. Бачаев, Ш. Тиллаеф, И. Мохвашев, М. Харэль (Бабаев).

После этого исторического вступления, думаю, ясно, что массовое издание книг о бухарских евреях в последние годы в Нью-Йорке представляет собой явление весьма неординарное. Таких книг – десятки, среди них книги Д. Очильдиева («Пленники Навуходоносора», НЙ, 1998), Р. Пинхасова («Бухарские евреи в медицине», НЙ, 2001), Р. Некталова («Авнер Муллокандов», НЙ, 2003 г.) и многие другие (называю только те, что попали мне в руки). Социологический и культурологический аспекты этой неожиданно массовой книгоиздательской активности заслуживают отдельного исследования, а пока я хотел бы рассмотреть две вышедшие недавно работы. Это монография Давида Очильдиева «История бухарских евреев» (Часть 1-2, Нью-Йорк: Mir Collection: 2001, 416 с. ISBN 1-893552-09-8) и двухтомный сборник

статей, носящий такое же название «История бухарских евреев» (Нью-Йорк: Клуб «Рошнаи», 2005, т. 1, 503 с., т. 2, 439 с., ISBN 097251354X), вышедший под общей редакцией руководителя культурно-просветительского центра «Рошнои» («Свет») д-ра Роберта Пинхасова, редактор – проф. Иосиф Калонтаров.

Первая книга принадлежит профессору Давиду Очильдиеву, видному востоковеду, специалисту по Средней Азии и Афганистану. Это первая на русском языке (да и одна из первых вообще) всеобъемлющая монография, посвященная истории бухарских евреев. Первая и вторая части охватывают период от Вавилонского пленения до середины XIX века. Книга написана в лучших традициях еврейской просветительской исторической литературы, представленной Семеном Дубновым, Шмуэлем Эттингером или Сало Бароном, которые стремились передать единство еврейской истории вопреки векам и границам. Книга проф. Очильдиева – это одновременно и научная монография, снабженная справочным аппаратом, и популярное издание, которое может быть использовано в качестве школьного или университетского учебника. Удачей книги является гармоничный подбор материала. Автор избежал опасности заострить внимание на каком-то одном периоде многовековой еврейской истории, а остальные наметить лишь пунктиром. Очильдиев знакомит читателя с историческим контекстом, приводит необходимые сведения по истории Средней Азии, общей истории евреев, и собственно истории бухарских евреев, причем весь этот материал тщательно подобран в пропорции, создающей у читателя четкое представление о месте среднеазиатских евреев в еврейской и мировой истории.

Автор не мог не коснуться противоречивых тем, таких как хазарская проблема или единство еврейского народа и соотношение еврейских «субэтнических» групп. По этим вопросам среди историков и этнологов продолжают ожесточенные дискуссии. Очильдиев, однако, избежал риска склониться к точке зрения той или иной стороны, сохраняя беспристрастный академический подход. Согласно его концепции, существуют «два уровня еврейского национального самосознания» (т.е. принадлежность к еврейскому народу в целом, суперэтносу «Община Израиля», и ко своей общине, субэтносу бухарских евреев), «которые никогда полностью друг друга не вытесняли. Такое двойное самосознание стало специфической чертой еврейского мышления и еврейской социальной психологии» (стр. 95). Говоря об этногенезе бухарских евреев, автор замечает: «Бухарские евреи с точки зрения этнической истории не являются народом-пришельцем в Центральной Азии, как они издавна воспринимались окружающими... Никому и в голову не приходит рассматривать, например, узбеков или таджиков в качестве народов-пришельцев. Общеизвестно, что как самостоятельные этносы они сформировались на территории Центральной Азии в результате многовековых и многоплановых этнических процессов и потому считаются коренными народами региона. Историческая же правда состоит в том, что бухарские евреи – как и другие центрально-азиатские народы – формировались на этой же территории в соответствии с теми же закономерностями.» (стр. 365-366). К спорным моментам я бы отнес стремление автора в отдельных случаях использовать этнологические концепции Л. Н. Гумилева, которые вряд ли могут удачно сочетаться с еврейской этнографией.

Вторая книга, точнее, двухтомник, издана в начале 2005 года культурно-просветительским центром «Рошнаи». Этот центр, под руководством д-ра Роберта Пинхасова, объединяет несколько десятков профессоров и докторов наук из Нью-Йорка, заинтересованных в изучении бухарско-еврейской истории и культуры. Двухтомник дает срез современного состояния науки о бухарских евреях. Он охватывает не только исторические темы, но и филологические и культурологические вопросы. В сборник вошли статьи большинства ведущих специалистов по соответствующим темам.

Книга издана под эгидой Всемирного конгресса бухарских евреев и его президента, известного мецената Льва Леваева. В предисловии он пишет: *«На наш взгляд, эта книга заслуживает полного перевода и издания на иврите и английском языке, чтобы быть доступной следующим поколениям... Известная мудрость гласит, что народ, который не знаком со своим прошлым, тот недостоин и будущего»* (с. 5)

Первый том посвящен вопросам истории, межобщинных связей, роли бухарских евреев в экономике, образовании, науке, медицине и спорте. Открывает его объемная работа уже знакомого нам проф. Д. Очильдиева «Очерк новой и новейшей истории (1865-1960)», в котором рассматривается российский и советский период. Работы других авторов посвящены сравнению исторических судеб бухарских евреев и таджиков (А. Турсунов), судьбам бухарских евреев при советской власти (С. Гитлин), воинам (А. Якубов, Б. Исхаков) и жертвам сталинским репрессий (Р. Пинхасов). Отдельно можно отметить исследование Р. Альмеева и С. Курбанова о евреях-«чала» в Бухаре, насильственно обращенным в ислам.

Подобная литература интересна не только самим бухарским евреям. Внимание широких масс читателей к бухарско-еврейской истории и культуре, как и к другим малым еврейским этническим группам, вызвано обычно желанием сопоставить их с другими еврейскими общинами Европы и Азии. Такой сопоставительный анализ позволяет выявить общие закономерности еврейской исторической судьбы, культурной и социальной жизни. И, таким образом, обнаружить «общееврейские» социокультурные инварианты, сравнить их с общечеловеческими. Поэтому вполне обоснованно появление в книге раздела о межобщинных связях бухарских евреев, содержащего сопоставительное рассмотрение бухарской и горской общины (С. Даниэлова, М. Рокетлишвили, И. Ядгаров) и другие материалы.

Второй том посвящен вопросам культуры, языка, фольклора, литературы и искусства. Открывает его статья проф. Михаила Занда о бухарско-еврейской культуре 1920-30х годов. В ней на обширном и малоизвестном материале прослеживается тенденция, в соответствии с которой партийные органы сначала (в 20е – нач. 30х годов) стремились создать «социалистическую местно-еврейскую культуру», чтобы противопоставить ее традиционной религиозной культуре, а затем (во второй половине 30х годов) уничтожили эту нарождающуюся национальную культуру, взяв курс на ассимиляцию бухарских евреев. О характере культурного дискурса того времени говорят названия литературных и драматических произведений: «*Хукми надар дар духтар*» («Власть отца над дочерью», П. Пардозов, М. Борухов, 1921), «*Зульми боён*» («Иго богачей», М. Аминов, 1930), «*Душманони фрунти мадани*» («Враги культурного фронта», Л. Мордехаев, П. Абрамов, 1934), «*Пири бедин*» («Старый безбожник», М. Аминов, 1934), «*Аз махалла ба колхуз*» («Из

еврейского квартала в колхоз, 1934, А. Саидов), «*Шаша шарти рафик Сталин – мухтасар ба тарики шеъргуйи*» («Шесть условий товарища Сталина – стихотворное изложение», П. Абрамов, 1934). Отмечу, что на мой взгляд, аналогичная судьба постигла и европейских евреев СССР – бурное развитие коммунистической культуры на идише в 20е-нач. 30х годов и ее уничтожение в конце 30х-начале 50х. Таким образом, сколь это ни парадоксально, единство исторической судьбы разных ветвей еврейского народа проявилось и в советский период, когда само существование единого еврейского народа не признавалось.

Показательно свидетельство писателя Арона Шаломаева (с. 71):

«Мне, тогда зав. учебной частью бухарско-еврейской школы № 29 города Ташкента, стало известно, что «сверху» (из Москвы) поступило указание о закрытии школ для наименьшинств, в том числе, бухарских евреев. И мы – я и директор школы, глубокоуважаемый Абрам Нисимович Пинхасов – обратились по этому поводу к первому заместителю наркома (министра) просвещения Узбекистана профессору Льву Абрамовичу Бродскому, который, говоря об общих положениях обучения и воспитания школьников, внезапно заявил:

– Когда мы говорим о той или иной народности или нации, имеем в виду, прежде всего, ее писателей. Когда говорим о русских, перед нашим лицом, конечно, встают Лев Толстой и Пушкин; когда говорим об узбеках, представляем себе Алишера Навои; когда говорим об ашкеназах, перед глазами Шолом-

Алейхем, Авраам Ману, Бялик... А когда говорим о бухарских евреях, кого мы себе представим?

– Шохина и Шимона Хахама, – ответил я.

– А вы можете принести нам их изданные произведения?

Мы задумались... Нет, не издавали в те годы ни Шохина, ни Шимона Хахама. Они были под запретом, как «распространители религии». Вот тогда я понял, какое значение имеет для общества слово настоящего писателя!»

К рассказу о культурной жизни довоенного периода, на мой взгляд, примыкает рассказ о существовавшем, а затем закрытом еврейском музее в Самарканде (М. Носоновский) и о попытках воссоздать еврейский музей в наши дни (И Якубов).

Особый интерес для меня представляет раздел о языке, литературе и фольклоре. В нем продолжается старый спор о том, является ли язык бухарских евреев самостоятельным или же диалектом таджикского. Вот что пишут Давид и Иосиф Калонгаровы:

«Все исследователи языка бухарских евреев сходятся на том, что он принадлежит к иранской группе языков, и образован на основе языка фарси. Однако в вопросе о том, является ли он самостоятельным или диалектом фарси-таджикского, имеются разные мнения» (с. 55).

Действительно, относятся ли диалекты, на которых говорили евреи в Самарканде, Бухаре и других

среднеазиатских городах, к общетаджикскому языковому континууму (вместе с диалектами таджиков соответствующих городов) или образуют самостоятельное языковое пространство? Объединяет ли еврейско-таджикские диалекты надстройка общелитературного бухарско-еврейского языка, например, языка библейских переводов Шимуна Хохома (предназначавшего свои переводы не только для бухарских, но и для персидских евреев)? Или «местно-еврейского» языка советской культуры 1920-30х годов? Или соответствующим высоким языком является литературный таджикский? Ответ на этот вопрос, во многом, определяется идеологией. В 1920-е годы советские власти признавали существование отдельного «местно-еврейского» языка. Однако в 30-е годы, согласно документам, найденным и опубликованным Д. и И. Калонтаровыми, партийные органы пришли к выводу, что *«назвать его языком, требующем самостоятельного роста, означало бы цель искусственного отделения, уклон, вредный для туземных евреев, противоречащий основам политики партии в национальном вопросе. Вне всякого сомнения, что самый правильный курс – на сближение языков туземных евреев с таджикским»* (с 59) Д. и И. Калонтаровы согласны с мнением М. Занда, который писал *«С точки зрения диалектологии этот язык является диалектом фарсиязычной Средней Азии, и может быть принят как диалект таджикского (фарси), и поэтому правильно называть его еврейско-таджикским. С точки зрения этнолингвистики, язык бухарских евреев - это язык, созданный этнической группой, которая имеет свою богатую литературу»* (с. 64). Другого мнения придерживается Ю. Бабаев, который считает, что *«язык бухарских евреев является одним из десятков и даже сотен диалектов и говоров персидско-таджикского языка (забони форсу точик) и ни в коем случае не может быть самостоятельным*

языком... Ибо не имеет ни отдельной грамматики, ни какой либо системы правил речи.» (с. 70)

Статьи о языке и литературе продолжают работы о фольклоре (З. Увайдова) и об именах бухарских евреев (Х. Толмас, Д. Ниязов, Ю. Мурдахаев, И. Калонтаров). Интересны также статьи о музыке, искусстве и религиозной жизни у бухарских евреев (С. Тахалов, З. Таджикова, Р. Некталов и другие).

В современной русскоязычной публицистике большое внимание уделяется так называемому «еврейскому вопросу». Не последней причиной, подстегнувшей интерес к этой теме, стала публикация в России объемного опуса А. И. Солженицына «Двести лет вместе». Вслед за знаменитым писателем и корифеем русской публицистики (однюдь не дружественным по отношению к евреям) множество авторов и читателей, как в России, так и в эмиграции, задаются вопросами о том, каковы были отношения русского и еврейского народов? Характеризовались ли они преследованиями и антисемитизмом или позитивным культурным взаимным влиянием? Внесли ли евреи неоценимый вклад в развитие русской и советской науки, культуры или, как полагают некоторые русские националистические авторы, их влияние было разрушительным? Какова роль евреев в революции 1917 года и установлении большевистской диктатуры? Был ли советский период эпохой небывалого госантисемитизма, или простым продолжением дореволюционной традиции притеснения евреев, или же временем освобождения от национального гнета? Явная или завуалированная полемика по этим вопросам идет в большинстве русскоязычных печатных изданий и на интернете. Проблема, однако, состоит часто в отсутствии у полемизирующих сторон знания фактического материала. Еврейская история и культура замалчивалась в советскую эпоху, ее не

изучали в школе и вузах, о ней не издавали книг. Поэтому и представления о «еврейском вопросе» часто бытуют самые фантастические. За общими рассуждениями об истории теряются и искажаются конкретные факты. В этой связи появление столь тщательно составленного труда, богатого фактическими деталями, как рецензируемый сборник, является несомненным позитивным шагом для установления взаимопонимания между народами.

Какую же позицию занимают составители и авторы сборника? Скажем прежде всего, что все перечисленные выше вопросы не являются центральными для бухарских евреев, живших на окраине Российской Империи и попавших в сферу влияния России только в конце XIX века. Бухарские евреи прежде всего азиатский этнос. Проблемам исторической типологии бухарско-еврейской культуры посвящены главы акад. А. Турсунова, который сравнивает ее с таджикской культурой, С. Даниэловой, проводящей сравнение с горскими евреями, М. Рокетлишкили и И. Ядгарова, исследующих общее и особенное у бухарских и горских евреев, С. Гитлина о контактах с европейскими евреями, Р. Некталова, Ю. Мурдухаева и Е. Фатахова о межобщинных связях и В. Кандинова об ассимиляции бухарских евреев-иммигрантов в Америке. С русскими властями среднеазиатские евреи соприкоснулись после завоевания русскими Туркестана. В целом правовое положение евреев в русском Туркестане было более благоприятным, чем в Бухарском эмирате, где действовал ряд основанных на шариате ограничений. Однако, начиная с 1887 г. принимаются ограничительные меры, приравнивающие бухарских евреев к русским евреям и запрещающие им селиться во внутренних губерниях России (введение этих мер в силу, однако, многократно откладывалось). В целом, бухарские евреи положительно встретили

установление Советской власти. Но ко времени революции уже сформировалась и национальная буржуазия, прежде всего в Коканде и других городах Ферганской долины. Богатые бухарско-еврейские коммерсанты Р. Потеляхов и С. Вадьяев в 1917 году заняли посты министров в просуществовавшей недолго т.н. буржуазной «Кокандской автономии». Однако большинство евреев с энтузиазмом включилось в строительство новой жизни.

Более противоречивым является советский период. Вот как описывает Р. Пинхасов эпоху, которую даже в советской официальной историографии называли периодом застоя: «Советский период, при всех его общеизвестных идеологических изъянах и политических ограничениях, кровавых репрессиях и маниакальных преследованиях, оставил неизгладимый след в истории нашей общины. Ведь в нем было немало позитивно-светлого и уникального, недоступного туземным евреям ни в одном из предшествовавших периодов в истории края. Можно даже сказать, что последние 30 лет этого непродолжительного, но яркого по многим параметрам периода истории (1960-1990 гг), ознаменовались беспрецедентным культурным взлетом и интеллектуальным расцветом нашего народа» (с. 36). В то же время перу Р. Пинхасова принадлежит глава «Жертвы сталинских репрессий», в которой публикуются уникальные документы. М. Занд и И. Калонтаров рассказывают о советской бухарско-еврейской культуре и ее ликвидации в конце 1930-х годов. А. Якубов и Б. Исхаков представили интересную главу «О воинах». Е. Фатахов написал о бухарских евреях в партийно-государственных органах и системе управления. Отметим статью Г. Пулатова о религии и раввинах, в которой, в частности, рассказано о преследованиях раввинов при советской власти и закрытии синагог. К этому можно

бы добавить еще несколько аспектов, оставшихся «за бортом»: воспоминания о ликвидации НЭПа в начале 1930-х годов, приведшем к бегству многих среднеазиатских евреев в Палестину, о кровавых наветах, имевших место в Средней Азии уже в советское время, о государственном антисемитизме эпохи застоя, преследовании национального движения и борьбе евреев за право на выезд в Израиль, о том, что в послевоенные годы Средняя Азия оставалась одним из немногих мест в СССР, где сохранялась еврейская традиционная ученность, к бухарским раввинам тайно приезжали многие русские евреи из Москвы, Ленинграда или Прибалтики, стремившиеся получить религиозное образование. Все это тоже страницы истории советского периода. Но, как говорил классик, никто не может объять необъятное.

Появление подобной литературы, по моему мнению, знаменует определенную стадию становления бухарско-еврейской общины. Клуб «Рошнаи» объединяет цвет интеллигенции бухарских евреев. Благодаря деятельности этого клуба сегодня, фактически впервые в истории, сложилась ситуация, когда бухарские евреи систематически создают академические труды о собственной истории и культуре без внешней помощи. Для этого необходимо сочетание нескольких факторов, во-первых, наличие большого числа подготовленных, образованных читателей, во-вторых, наличие профессиональных квалифицированных авторов, в чью сферу научных интересов входит история и культура родного народа, в-третьих, наличие крепкой общины, меценатов, способных и заинтересованных обеспечить подобные издания. Тот факт, что сегодня это происходит у бухарских евреев в Нью-Йорке, свидетельствует, что эта группа превратилась в самодостаточную процветающую общину. Если во времена Иосифа Мамона и Шимуна Хохома евреи Бухарского Эмирата

были вынуждены заказывать книги у своих более образованных европейских собратьев, то сегодня, наоборот, бухарско-еврейские издания могут стать украшением лучших западных библиотек и еврейских культурных и образовательных центров.

Глава 8

Хронологическая таблица и глоссарий терминов по истории и культуре бухарских евреев

Хронологическая таблица*

722 до н.э.	Изгнание десяти колен израилевых Ассирией и возникновение первой в истории еврейской диаспоры.
586 до н.э.	Вавилонское пленение иудеев Навуходоносором. Начало формирования ираноязычных еврейских общин.
I век н.э.	Упоминание о евреях в Парфии, говорящих на отдельном языке, в «Деяниях Апостолов» и о евреях, проживающих «в Вавилонии, Мидии и далее к востоку» в Талмуде.
II-III века	Еврейские надписи на саркофагах из Мерва.
Ок. 300 г.	Упоминание о евреях в Мерве (Маргуане) в Талмуде.
V-VII века	Свидетельства о еврейской общине в Хорезме, Балхе.

* Хронологическая таблица подготовлена при участии и в соавторстве с президентом просветительского клуба "Рошной" ("Свет") д-ра Робертом Пинхасовым (Нью-Йорк) в рамках работы клуба.

- Кон. VII в. Приход к власти «иудействующих» («неоиудеев») под руководством Хурзада в Хорезме.
- Ок. 850 Деятельность Хиви аль-Балхи.
- 1167 г. Сообщение Беньямина из Туделы о многочисленной еврейской общине в Самарканде.
- 1240 г. Сообщение арабского летописца Ибн-Фути о евреях в Бухаре.
- 1339 г. Составлен словарь Шлома бен Шмуэля Гурганджи (из Ургенча).
- 1326 г. Написание «Муса-Намэ» Шохина Ширази.
- XVI век Возникновение еврейского квартала в Бухаре.
- 1606 г. Написание «Даниэль-намэ» Ходжаи Бухари.
- 1680 г. Перевод «Принц и дервиш» Элиши бен Шмуэля Рагиба Самаранди.
- 1753 г. Приход к власти династии Мангытов в Бухаре. Начало массового обращения в ислам.
- 1793 г. Прибытие в Бухару р. Иосифа Мамона Магриби, введение многих сефардских обычаев.
- 1802 г. Обмен письмами евреев Бухары и Шклова.

Бухара, Самарканд и далее

- 1809 г. Написание «Ба ёди Худаидод» Ибрагими ибн Абуль-Хаира.
- 1823 г. После смерти Иосифа Мамона Магриби общину Бухары возглавляет Мулло Пинхас (1788-1858).
- 1827 г. Первые олим из Бухары достигают Иерусалима.
- 1836 г. Моше Калонтар возглавил еврейскую общину Самарканда.
- 1839 г. Массовое бегство иранских евреев в Среднюю Азию.
- 1843 г. Покупка земли и основание еврейского квартала в Самарканде.
- 1858 г. Главным раввином Бухары становится р. Иосиф бен Баба.
- 1866 г. Главным раввином Бухары становится р. Исхок Хаим (1848-1896).
- 1867 г. Образование Туркестанского края в составе Российской Империи.
- 1868 г. Р. Йосеф б. Баба положил начало целенаправленной эмиграции бухарских евреев в Палестину.
- 1874 г. Создание торгового дома братьев Вадьяевых (крупнейшего бухарско-еврейского торгового дома).
- 1879 г. Основание ешивы в Самарканде.

- 1883 г. Издание в Вене «Псалмов с переводом на бухарско-еврейский язык» Беньямином Кохеном Бухори.
- 1887 г. Законодательное распространение на бухарских евреев ограничительных антиеврейских мер царского правительства (введение в силу откладывалось несколько раз).
- 1890 г. Основание бухарского квартала в Иерусалиме и начало массовой книгоиздательской и переводческой деятельности под руководством Шимуна Хохома.
- 1890-е г.г. Перевод р. Ш. Хохомом Торы на бухарско-еврейский язык.
- 1896 г. Главным раввином Бухары становится р. Хизкия ха-Кохен Рабин.
- 1898 г. Первая современная ивритская школа основана в Самарканде (позднее «Русско-туземная школа»).
- 1902 г. Основание в Ташкенте двух школ р. Шломо Тажером.
- 1905 г. Основание в Коканде еврейской школы братьями Вадьдиевыми и Р. Потеляховым.
- 1905 г. Выход в Иерусалиме «Словаря шести языков» Шломо Бабаджана.

Бухара, Самарканд и далее

- 1907 г. В Иерусалиме издается иврито-русско-бухарско-еврейский словарь Д. Кайлакова.
- 1908 г. Перевод Шимуном Хохомом на бухарско-еврейский язык «Сионской любви» А. Мапу и других произведений современной литературы.
- 1909 г. В Риге издаются грамзаписи Шашмакома, включая записи выдающегося бухарско-еврейского певца Леви Бабаханова.
- 1910 г. Первая бухарско-еврейская газета «Рахамим» в Коканде.
- 1914 г. Первая изданная в Средней Азии еврейская книга «Тысяча и одна ночь» (Коканд), см. стр. 50
- 1914 г. Основание еврейской гимназии в Коканде.
- 1916 г. Создание первого бухарско-еврейского театра в Коканде.
- 1916 г. Асеф Ачильдиев (1898-1975) поступает на медицинский факультет Московского университета. Впоследствии окончил Сорбонну первый врач-бухарский еврей, профессор.
- 1917 г. Р. Потеляхов и С. Вадьяев становятся министрами «Кокандской автономии».
- 1918 г. Создание Туркестанской Советской Республики.

- 1918 г. Создание местно-еврейского центрального бюро про Наркомпросе. Начало создания советских бухарско-еврейских школ и учебных заведений.
- 1920 г. Открытие в Бухаре школ им. А. Мапу и Х.-Н. Бялика с преподаванием на иврите.
- 1921 г. Открывается газета «Рост» («Правда») в Самарканде.
- 1921 г. Создается бухарско-еврейский Институт просвещения в Ташкенте. Первый учебник географии на иврите выпущен З. Л. Амитиным-Шапиро.
- 1921 г. Первая бухарско-еврейская пьеса «Хукми падар дар духтар» («Власть отца над дочерью») Б. Фараджева и М. Борухова. Создание театральных коллективов в Самарканде и Коканде.
- 1922 г. Прекращение использования языка иврит в преподавании.
- 1924 г. В Ташкенте издается первый учебник бухарско-еврейского языка «Мактаби нав» («Новая школа») Р. Бадалова.
- 1925 г. В Самарканде начинает выходить газета «Рушнои» («Свет»), ред. Хаим Калонтаров. С 1930 г. издается в Ташкенте под названием «Байроки Михнит» («Знамя труда»).
- 1927 г. Создание бухарско-еврейских колхозов.

Бухара, Самарканд и далее

- 1927 г. Первый сборник стихов на бухарско-еврейском языке «Дади у» («Ее отец») Я. Окилова издан в Ташкенте.
- 1928 г. Решение о латинизации письменности «местно-еврейского» языка.
- 1928 г. Кровавые наветы в Бухаре и Чарджоу.
- 1930 г. Создание бухарско-еврейского театра в Бухаре; в 1932 г. был создан бухарско-еврейский театр Наркомпроса в Самарканде.
- 1930-33 гг. Кампания конфискации ценного имущества и ювелирных изделий в связи с ликвидацией НЭПа. Нелегальная эмиграция многих евреев в Палестину.
- 1931 г. Закрытие Большой Самаркандской синагоги в рамках борьбы с религией.
- 1931 г. Официальное открытие Туземно-еврейского музея в Самарканде.
- 1931 г. Создан первый бухарско-еврейский литературный журнал «Хаёти Михнати» («Трудовая жизнь»), позднее называвшийся «Адабиёти Совети» («Советская литература»).
- 1934 г. Около 35 бухарско-еврейских школ с 4000 учениками и 170 учителями, 15 клубов и 28 красных чайхан действует в Узбекистане.
- 1935 г. В Ташкенте вышел в свет первый в истории «Орфографический словарь

туземно-еврейского языка», составленный П. Абрамовым, Р. Бадаловым и Я. Калонтаровым.

- 1936 г. Создание «Организации репатриантов-бухарских евреев» в Тель-Авиве и Иерусалиме.
- 1937-39 гг. Закрытие бухарско-еврейских школ, газет, театров, клубов, музея, культурных учреждений, прекращение книгоиздательской деятельности на «местно-еврейском» языке.
- 1941-1945 Великая отечественная война.
- 1953 г. В Израиле выходит бухарско-еврейская газета «Твуна-Аклу фахм» («Мудрость») в еврейской графике. Газета издается до 1972 г.
- 1961 г. Случай кровавого навета в Маргилане.
- 1963 г. Создание Центра бухарских евреев в Нью-Йорке.
- 1970 г. Начало массовой эмиграции евреев из СССР в Израиль и США.
- 1971 г. Издание в Израиле «Истории бухарских евреев» р. Н. Таджера на иврите.
- 1972 г. Создание «Брит Йоцей Бухара» («Союза выходцев из Бухары») в Израиле.
- 1973 г. В Израиле издается газета *Хатхия* («Возрождение»). Позднее газеты *Машгал* («Факел»), *Менора* и другие.

Бухара, Самарканд и далее

- 1987 г. Создание секции бухарско-еврейской литературы при Союзе Писателей Узбекистана.
- 1991 г. Распад СССР, начало массового выезда евреев из Средней Азии, угасание многих общин в Средней Азии, рост общин в Израиле и США (Квинс).
- 1991 г. Первая в США бухарско-еврейская газета «Дружба» на русском языке. В дальнейшем, издание газет «Мост», «Бухарско-еврейский мир», The Bukharian Times и других.
- 1992 г. В Самарканде начинает выходить ежемесячная газета «Шофар».
- 1993 г. Создание культурно-просветительского центра «Рошной» (Нью-Йорк); исследовательская и книгоиздательская деятельность.
- 1995 г. Первая научная конференция по истории и современности бухарских евреев проведена клубом «Рошной».
- 1999 г. Создание Конгресса бухарских евреев США и Канады.
- 2000 г. Создание Всемирного конгресса бухарских евреев.
- 2002 г. По инициативе и при поддержке Л. Леваева в Нью-Йорке открыта Квинс-гимназия.

Глоссарий: термины, относящиеся к бухарско-еврейским обычаям и культуре*

Айвон – веранда в традиционном бухарско-еврейском или мусульманском доме, открытая с одной или с двух сторон, в которой семья жила летом.

Аровак – носовая серьга, традиционное ювелирное изделие.

Бахи – блюдо из риса, кинзы и мяса, разновидность плова, подается во время субботней и праздничной трапезы. Варится в специальном мешочке.

Башидабози – традиционное тайное свидание жениха с невестой перед свадьбой.

Болохана - надстройка в традиционном бухарско-еврейском доме, где хранились овощи, боявшиеся сырости (лук, чеснок и т.п.).

Гавворабандон – торжественно обставлявшееся положение первенца в колыбель.

Гули сурх (розы) - народное название летнего праздник *Шовуот* (др-евр. Шавуот).

Гўянда – женщины, исполняющие обрядовые траурные песнопения, причитания на похоронах.

* В глоссарий вошли термины, относящиеся к жизненному и годовому циклу, одежде, жилищу, традиционным ремеслам и пище бухарских евреев. Автор благодарен Р. Некталову, Б. Катаеву и проф. Д. Очильдиеву за уточнения и помощь в транскрипции терминов.

Дахлиз – сени при жилой комнате в традиционном бухарско-еврейском доме, в *дахлизе* обычно снимали обувь.

Дойра (бубен) – традиционный музыкальный инструмент.

Дутор – струнный щипковый инструмент.

Зарбулмасал – пословица, устный фольклорный жанр. Многие пословицы восходят к традиционным еврейским источникам, например, «*Фарзанди нагэ – боги модару падар, фарзанди бад – доги падару модар*» («Хороший ребенок – сад для родителей, плохой ребенок – пятно для родителей», ср. Книга Притч 10:1, 15, 20). В некоторых пословицах древнееврейские слова осмысливаются как таджикские, например, «*Ханукою хунуко*» («С приходом Хануки наступают холода»).

Зухар (Зувар) – исполнение частей из книги «Зогар» на определенную мелодию. Было принято у бухарских евреев.

Кабудгар – ремесленник, занимающийся кубовым крашением пряжи синей краской индиго (*нил*). Этим занятием в Средней Азии занимались исключительно евреи.

Калапўш – головной убор, ермолка

Калит-гардон - обряд взаимовращения ключа.

Қалин – выкуп за невесту.

Каллахўри – народное название праздника *Рошҳашионо* (др.-евр. *Рош ҳа-шана*) или Новый Год, по названию

ритуального кушания (вареная баранья или рыба голова).

Калонтар – старшина общины.

Калтоқ – тубетейка.

Қаноқ - чулан в традиционном бухарско-еврейском доме.

Қидуш (др-евр *киддушин*) – освящение бракосочетания.

Қиссағуи (*кисса*, араб.) – сказка, устный фольклорный жанр. К нему относятся волшебные и бытовые сказки, многие из них сочетают библейские и популярные среднеазиатские фольклорные сюжеты.

Қиссаёбак – загадка, устный фольклорный жанр.

Қошчинон – торжественное первое подправление бровей невесты перед свадьбой.

Қтуво (др-евр. *кетубба*) – брачный контракт.

Қудобини – встреча родителей жениха и невесты, часть традиционного свадебного обряда.

Лақам (араб. *лакаб*) – особое прозвище, дополнявшее традиционное имя бухарского еврея. Лакабы распространены на Ближнем Востоке и в Средней Азии и являются частью традиционного имени, изначально наподобие титулов. С распространением фамилий после российского завоевания Средней Азии лакомы часто становились источником фамилии. Например, *Калонтар* («староста») – Калонтаров, *Балхи* («выходец из города Балх») – Балхиев.

Лапар – песня и танец.

Лаъли – подносы с печеньем и фруктами, посылаемые на праздник Пурим.

Леках - печенье

Мақолҳо – поговорки, устный фольклорный жанр.

Мақом – музыкальное произведение-сюита, как чисто инструментальное, так и с вокальным сопровождением (в последующие века были добавлены и танцы). Характерной особенностью макома является монодийность, т.е. одноголосие. Для более впечатляющего восприятия макома вводится ансамблевое исполнение: от двух-трех до двадцати одной разновидности народных музыкальных инструментов. Первым организовал литургические песнопения (пийуты) в соответствии с тюркской системой макомов Израиль Наджара (XVI век). Повидимому, маком применялся и раньше, однако Наджара впервые в изданном им сборнике пийутов расположил свои сочинения в соответствии с традиционным диваном из 12 маком. Система макомов быстро прижилась в восточных еврейских общинах. В поэтических сборниках, выпускавшихся начиная с XVII века, секции, соответствующие каждому макому, обычно открывались вступительным стихом, созвучным названию соответствующего макома. Например, *Хусайни* обозначалось «Лазкир годлах кедай эйни, ми-мецукотай хоцэйни», *Раст* обозначался «Ури Девора, даббери ки ход вз-хадар йараст» и т.п. Следует особо оговорить, что использование макомов не было нововведением Наджеры, он лишь зафиксировал традицию, существовавшую у евреев на Востоке много веков. Высказывались аргументированные предположения, что содержащиеся уже в Псалмах царя Давида указания

типа «на шэминит» или «на йона-элэм-рэхоким» относятся не к музыкальным инструментам или размерам, а именно к сходным с макомами системам мелодий. Было обнаружено также, что подобные указания сопровождают клинописные ассирийско-вавилонские тексты песен.

Махалла – еврейский квартал. Махалла в Бухаре существовала со времен средневековья (не позднее XVII века) и состояла из трех районов: *Махаллаи Куҳна* («старая махалла»), *Махаллаи Нав* («новая махала») и Амиробад («основанная эмиром»). Махалла в Самарканде (квартал Шарк или «Восток») была образована в 1843 году. *Махаллы* имелись также в некоторых других городах, где проживали бухарские евреи. Слово *махалла* можно перевести как «слобода». Мусульманский квартал, в отличие от еврейского, обычно назывался *гузар*.

Мило, мисво (др-евр) – обряд обрезания, выполнявшийся, согласно нормам иудейской религии, на восьмой день жизни мальчика.

Муйсаргирон – первая стрижка годовалого ребенка. При этом обряде отстриженные волосы кладут на одну чашу весов, а на другую гости кладут денежные купюры, которые отдаются на пожертвования или сохраняются до свадьбы виновника торжества.

Мурги сафед хўри – трапеза из отварного белого куриного мяса после окончания поста в Йом-Киппур.

Мухаммас – песенно-поэтический жанр.

Нил - краска индиго, широко использовалась красильщиками-*кабудгарами* (традиционное ремесло евреев в Бухаре).

Нони тоқи – тонкая хрустящая лепешка с бальняном.

Нохунгирон – первая стрижка ногтей ребенка в 3-4 месяца. При этом обряде руки ребенка обволакиваются мукой, из которой затем делают *душпера* (пельмени), которые подают гостям.

Ошисабох (или *Осво*) – «утренняя, завтрашняя еда» - субботнее блюдо из риса (наподобие каши), приготовляемое с вечера в пятницу и поддерживаемое на огне в течение 20 часов.

Оишона – кухня в традиционном бухарско-еврейском жилище. В кухне обычно устраивали печь для выпечки хлеба (*танур*) и несколько очагов (*оштон*) для варки пищи. Рядом с кухней могли находиться другие хозяйственные постройки: кладовая для топлива (*ангиштхона*), хлев (*говхона*), в богатых домах бывали конюшни (*сеисхона*).

Писхой – пасхальная посуда.

Повокунон – первый послесвадебный шаг, часть традиционного свадебного обряда.

Рангборчи – ремесленник, занимавшийся окраской пряжи в другие цвета, кроме синего индиго (ср. *кабудгар*).

Рубинон – первое свидание жениха с невестой, «смотрение лица», часть традиционного свадебного обряда.

Самбусаи нуриёи – пирожки квадратной формы из тонко раскатанного теста с мясной начинкой, изготавливаемые на Пурим.

Сандали – очаг для обогривания в традиционном бухарско-еврейском доме.

Севанча – денежное вознаграждение повитухе при рождении мальчика, а также принесшему радостную весть.

Сирканиз – блюдо из риса, кинзы и мяса с чесноком, разновидность плова или бахша.

Созанда – женщины-исполнительницы традиционной музыки. Также название соответствующего жанра.

Суко (др-евр. *Суккот*) – праздник кущей.

Сурудҳои тӯйи – свадебные народные песни.

Танбӯр – струнный щипковый инструмент.

Тахзанон – празднество, связанное с осмотром приданного невесты.

Тезгӯйак – скороговорка, устный фольклорный жанр.

Тахона – подвал в традиционном бухарско-еврейском доме.

Телтаки каракули – традиционный головной убор из каракуля.

Тифилинбандон – обряд совершеннолетия (бармицва), первое наложение тифилина и сисита в 13 лет.

Тӯй – свадебное торжество. Женитьба у бухарских евреев состояла из двух этапов: помолвки (*ширинихури*) и собственно бракосочетания, между которыми может пройти длительный срок. После помолвки, но перед бракосочетанием проводится ряд

обрядов: встреча родителей в доме невесты (*кудобинон*, обычно в среду или четверг), смотрины (*рубинон*), тайные свидания жениха с невестой (*бахшида бози*), при которых жених иногда ночует в доме невесты. Свадебные торжества длятся неделю в доме жениха. В пятницу в доме невесты проводится осмотр приданного (*тахзанон*), в субботу проводится показ приданного (*чези нишон тийн*), вечером – девишник (*шаби духтарон*), на который приглашаются подруги невесты. В воскресенье невесту ведут в микву (*хамомбарон*), подправляют ей брови (*кошчинон*). В понедельник устраивают угощение по поводу обмазывания рук хной (*хинобандон*). Во вторник составляется брачный договор (*ктуво*), а в среду проводится обручение (*кидуш*) в доме невесты под балдахином (*хупо*). На обручении присутствуют только ближайшие родственники, в качестве предосторожности, чтобы посторонние не могли сглазить мужскую силу жениха. После этого невесту отправляли к жениху на лошади или фаэтоне, ее три раза обводят вокруг специально разожженного костра, и начинались празднования в доме жениха (*шаби занон*). Жених "выкупает" право видеть невесту, поднося ей подарок (*салом ба арус*), затем трижды сажает ее на стол. После праздника невесту с женихом уводят в специальное помещение (*дари хучра*). Мать невесты ночует в доме жениха, чтобы быть свидетельницей невинности своей дочери, о чем торжественно оповещаются родственники. В четверг устраивают угощение, во время которого жгут костер. В пятницу приглашаются мужчины, друзья жениха. Суббота называется *пойтахат* ("трон") и празднуется особенно торжественно. В воскресенье устраивают чаепитие для подруг невесты (*чайкунон*). В понедельник приглашают сверстников жениха. На восьмой день свадебные торжества считаются завершенными, жену ведут в баню, после чего она приступает к домашним обязанностям. До появления

первого ребенка молодая жена не имела права посещать своих родителей; первое посещение называлось *повокунон*.

Хақхони – жанр траурного песнопения, траурное стихотворение.

Халқа – серьга, традиционное ювелирное изделие. Бухарско-еврейские ювелиры изготавливали такие разновидности серег, как *халкаи семаворид* (серьги с тремя жемчужинами), *халкаи шишмарворид* (серьги с шестью жемчужинами), *халкаитутти* (серьги в виде листика тутовника).

Хаммомбарон – баня, миква, которую невеста посещала перед свадьбой.

Хафт мева-хури - праздничная трапеза из семи видов нового урожая в праздник Ту-би-Шват.

Ҳачви – сатирические песни.

Хикояъо – анекдоты, устный фольклорный жанр.

Хинобандон – окраска хной рук невесты перед свадьбой.

Хомло (от *хонаи муло* «комната учителя») – хедер.

Хонаи калон – большая комната в традиционном бухарско-еврейском жилище. В отличие от мусульман, еврейское жилище не делилось на мужскую и женскую части. При жилой комнате имелись сени (дахлиз). Пол (земляной или кирпичный) устилался циновками (буйро), а поверх циновок войлоком (намад), в богатых домах – коврами (колин).

Ҳўстгор – сват или сватья.

Хупо (др.-евр хуппа) – свадебный балдахин.

Хушкхўри (едение сухого) – народное название праздника пасхи.

Чала – обращенные в мусульманство евреи в Бухаре, тайно соблюдавшие иудейские обряды.

Чалов – разновидность плова.

Чизья (араб. *Джизйа*) – подушная подать, которой облагались немусульмане.

Чихоз, чези – приданное невесты.

Чордеволи («четырёхстенные») – амулеты с текстами молитв, предназначенные для помощи роженицы и развешивавшиеся по стенам.

Шаби духтарон – девичник, традиционная трапеза в доме невесты перед свадьбой.

Шабот (др.-евр. *Шаббат*) – суббота.

Шаби занон – свадебное празднество в доме жениха.

Шашмаком (шесть + маком) – законченная форма классического произведения, состоящая из шести частей. В Шашмаком входят части: *бузрук, рост, наво, дугох, сегох* и *ирок*, носящие названия основных ладов, в которых они сочинены. Каждая часть имеет свой ритмический рисунок, задаваемый ударным инструментом (*дойрой* или бубном), свою мелодию, свое поэтическое содержание. На создание "Шашмакома" музыкантов вдохновляла персидско-таджикская поэзия крупнейших поэтов X - XV веков (Рудаки, Абу - Али ибн Сина, Носир Хисроу, Омар Хаям, Саади, Хафиз, Джами, Навои), а также поэтов

более позднего времени. Известны отдельные примеры использования музыкантами и собственно ивритской поэзии при исполнении частей из Шашмакома (например, псалмы Давида). Специалисты до сих пор не пришли к общему мнению о существовании некоего общего бухарско-еврейского стиля в исполнении Шашмакома. Но неоспоримым является тот факт, что существуют свои яркие и неповторимые индивидуальности, что позволяет говорить о наличии самобытных исполнительских школ, во главе которых стояли выдающиеся музыканты - евреи и, прежде всего, - в вокальной области. Самая яркая из них - это школа Леви Бабаханова (иначе Левичи-Хофиза) связанная, с одной стороны, с традициями Ана Джалала, а, с другой стороны - с музыкальными династиями Муллокандовых, Толмасовых, Боруховых. Многие литургические песнопения (*пийуты*) исполнялись на мелодии шашмакома.

Ширинхури – помолвка, часть традиционного свадебного обряда.

Широ (газал, хози) – лирические или религиозные песнопения.

Шулхон (др.-евр. *шулхан*) – стол на невысоких ножках за которым, сидя на полу, принимали пищу в праздничные дни в традиционном бухарско-еврейском жилище.

Эруб (др.-евр.) – застава, отделяющая еврейский квартал от мусульманского.

Использованная литература

История бухарских евреев / Ред Р. Пинхасов, И. Калонтаров. – Нью-Йорк, 2005. – Т. 2. – сс. 260-272.

Использованы главы С. Тахалова, Д. Очильдиева, Я. и И. Калонтаровых, Р. Пинхасова, Р. Некталова и др.

Хронологическая таблица подготовлена при участии президента просветительского клуба "Рошнаи" ("Свет") д-ра Роберта Пинхасова (Нью-Йорк) с использованием материалов, опубликованных в двухтомнике *История бухарских евреев* / Ред Р. Пинхасов, И. Калонтаров. – Нью-Йорк, 2005. Желаящие приобрести двухтомник "История бухарских евреев" могут обращаться в клуб "Рошнаи" (Нью-Йорк), тел. 1-718-4594854

Глава 9

«Язык – это диалект, обладающий своей армией и флотом»

В №158 издающейся в Нью-Йорке газеты The Bukharian Times опубликована рецензия профессора Иосифа Мошеева на вышедший недавно под эгидой клуба Рошнаи двухтомник «История бухарских евреев». В ней, среди прочих интересных замечаний, уважаемый профессор касается вопроса о том, следует ли считать язык бухарских евреев самостоятельным языком или диалектом таджикского? Спор этот ведется давно, и часто он принимал отнюдь не академический характер. Проф. М. Занд отмечает, что в конце 1930-х годов заключение экспертов-филологов (отвечавшее заказу властей) о том, что «язык бухарских евреев – не самостоятельный, а является диалектом таджикского», привело к массовому закрытию школ, газет и культурных институтов, то есть имело катастрофические последствия для бухарско-еврейской культуры.

Доводы обеих сторон понятны и по-своему убедительны. Те, кто полагают бухарско-еврейский диалект вариантом таджикского (а это, помимо И. Мошеева, к.ф.н. Юрий Бабаев, проф. Акбар Турсунов и ряд других авторов), резонно указывают, что бухарские евреи и таджики легко понимают друг друга. Сложно представить таджикско-бухарско-еврейский словарь или же переводчика, выполняющего перевод с таджикско на бухарско-еврейский. Да, у бухарских евреев есть специфические слова, отсутствующие у таджиков, такие как, например, кошчинон (подправка бровей невесты) или шулхон (стол на низких ножках). Но слов этих немного, и в большинстве случаев они не подлежат переводу, поскольку обозначают

специфические обряды или реалии, связанные с еврейскими обычаями.

Те, кто считает, что бухарско-еврейский язык является отдельным языком, ссылаются на то, что до 1940 года этот язык имел в СССР официальный статус одного из языков народов СССР. Никого тогда не смущала его близость к таджикскому. Как отмечает М. Занд, в качестве литературной нормы (в основном на уровне морфологии) предлагалось ориентироваться на фарси (и еврейско-персидский язык), чем закреплялось отличие от литературного таджикского. На бухарско-еврейском («местно-еврейском», как его тогда называли) преподавали в школах, техникумах. Были театральные коллективы, издавались газеты, вышло около 800 книг. Как уже отмечалось, в 1937-1940 годах эта деятельность была свернута в связи с изменившейся национальной политикой. Но историю не перепишешь. Мне в свое время пришлось составлять список книг на бухарско-еврейском языке в Публичной библиотеке в Петербурге. В каталоге бывшего Отдела литературы на языках народов СССР имеется раздел с книгами на местно-еврейском языке, этот язык совершенно официально был всегда включен в список. Что же, считать теперь задним числом, что эти все книги на таджикском?

Известны случаи, когда два народа, говорящие практически на одном и том же языке, но различающиеся религией, предпочитают считать свои говоры разными языками. Например, индийцы и пакистанцы говорили практически на одном языке, хиндустани, но после раздела страны возникло два отдельных языка – хинди и урду. На сербохорватском говорили сербы, хорваты и боснийцы-мусульмане. После раздела единой Югославии их диалекты стали стремительно превращаться в разные языки. Политические и исторические реалии оказывают

первостепенное влияние на подобные вещи. А раз это проблема не чисто лингвистическая, но и политическая, то уместно задаться традиционным вопросом: а хорошо ли это для евреев – считать свой бытовой говор диалектом чужого языка?

Крупнейший еврейский лингвист, специалист по идишу и по языкам еврейской диаспоры Макс Вайнрайх, сказал однажды в ответ на вопрос, чем язык отличается от диалекта, что «язык – это диалект, обладающий своей армией и флотом». В этой горькой шутке немалая доля истины – диалект становится языком, когда получает официальный статус. Допускаю, что на сегодня бухарским евреям не нужны отдельная армия и флот, но мне кажется, что важно помнить о чужих ошибках, чтобы их не повторить.

Рассматривая историю европейских евреев (ашкеназов, говорящих на идише), мы видим, что в начале XX века многие не считали идиш самостоятельным языком и полагали его диалектом немецкого, называли «жаргоном» или «испорченным немецким». Теперь так никто не считает и многие ашкеназы жалеют о своем утраченном языке, но в 30-60-е годы зачастую родители не учили детей идишу, полагая, в частности, что это помешает им изучить «грамотный» немецкий. Конечно, настоящая причина состояла в том, что власти не поощряли изучение еврейского языка, точно так же, как в случае с бухарскими евреями, были закрыты школы и техникумы, почти все газеты. В результате новое поколение русских евреев, те, кто родился после войны, как правило, идиша не знают, уникальное богатство еврейской литературы на этом языке им недоступно. Следует ли бухарским евреям повторять ту же ошибку и принижать статус своего языка, объявляя его вариантом таджикского, если он имеет отличия от литературного таджикского, которые

в прошлом уже позволяли считать его самостоятельным языком?

Большинство западных исследователей еврейских языков указывают еврейско-таджикский (именно так называется язык бухарских евреев в западной научной литературе) в качестве самостоятельного языка или варианта еврейско-персидского. Judeo-Tajik имеет код jrg в стандарте MARK описания языков Библиотеки Конгресса (таджикский язык имеет код tgk), являющимся обязательным для библиотек США. Он фигурирует как самостоятельный язык в базе данных солидных научных сайтов Ethnologue.com и Jewish-Languages.org, используемых этнолингвистами всего мира. Большинство западных специалистов так или иначе признавали его отдельным языком, к ним можно отнести профессоров С. Бирнбаума, М. Вайнрайха, М. Занда, П. Векслера. Этой же точки зрения придерживались представители бухарско-еврейской национальной интеллигенции: Я. Калонтаров, М. Бачаев, А. Шаломаев и многие другие.

Будучи сторонником противоположной точки зрения, проф. И Мошеев пишет: «Структура нашего диалекта зависит от таджикского языка, вариантом которого он является». Но так ли это? После многих веков сосуществования исторические судьбы таджиков и бухарских евреев разошлись. Бухарские евреи – самостоятельная этническая группа, и сегодня нет причин для того, чтобы оглядываться на таджиков в вопросах, касающихся своего языка, тем более, говорить о «зависимости». Я бы сказал, что бухарские евреи своей особой исторической судьбой выстрадали независимость, в том числе и языковую.

Есть и еще один аспект, о котором иногда забывают: типологическое сходство культурно-языковой ситуации у разных еврейских групп. Многие еврейские

этнические общины имели в диаспоре письменную литературу на иврите, а бок о бок с ней живую, основанную на фольклоре литературную традицию на разговорном языке. Подобное отношение к письменности глубоко вошло в плоть и кровь еврейской культуры и религии. Рядом с Письменной Торой на иврите обязательно должна быть Устная Тора (Талмуд) на арамейском, «языке Таргума». Изучение Письменной Торы без Устной воспринималось как отступление от норм еврейской религии. Рядом с ивритским Танахом всегда был перевод, имевший свой язык: арамейский *таргум*, персидский *тафсир*, ашкеназский *хумэш-тайч*, либо сефардский *ладино*. Наши мудрецы объясняли, что это не случайно, Тору надо учить «два раза Писание, третий – перевод», причем, согласно некоторым мнениям (об этом писал Махарал из Праги), перевод соответствует Грядущему миру. Махарал полагал (и вслед за ним об этом писали многие другие мыслители), что еврейство несет в себе два начала, национальное и универсальное, и этим двум началам соответствует язык иврит и бытовой еврейский язык, принятый в данной местности (например, арамейский, или идиш или бухарско-еврейский). Серьезный, «мужской» святой язык (*лошун-кудеш*) и разговорный «женский» материнский язык (*забони модари*) вместе составляют две стороны еврейской души, и одна не может существовать без другой. Поэтому мне все же представляется, что, когда мы говорим о бухарско-еврейской культуре, несправедливо из устоявшегося в академической иудаике сочетания «еврейско-таджикский язык» отбрасывать первую часть и объявить этот язык чисто таджикским. Потому что для нас всех он прежде всего именно еврейский.

Глава 10

Исторические загадки Крыма: караимы, еврей-крымчаки, субботники

Еврейские древности в Крыму

Человека, впервые посещающего пещерные города Крыма Чуфут-Кале или Мангуп-Кале, не покидает ощущение тайны. Экскурсоводы рассказывают о загадочном народе караимов, обитавшем здесь совсем недавно и исчезнувшем. Караимы не только жили на Чуфуте и Мангупе, но были единственными обитателями этих городов. Более того, в качестве религии они исповедовали, как ни странно, иудаизм, и надписи на надгробиях делали на древнееврейском языке. Само название Чуфут-Кале означает «Еврейская Крепость». Как правило, экскурсоводы не могут рассказать ничего сверх этого, лишь усиливая ощущение полной невероятности увиденного.

Тот, кто решает познакомиться с научной литературой о караимах Крыма, выясняет, что загадки и противоречия на этом не заканчиваются, а только начинаются. Спор о подлинности иудейских древностей, обнаруженных караимским ученым, общественным деятелем и собирателем А. С. Фирковичем (1786-1874) в Крыму, без преувеличения, является одной из центральных проблем русскоязычной гебраистики. В опубликованной им книге «Авней Зиккарон» («Памятные камни») Фиркович утверждал, что караимские памятники из Чуфут-Кале датируются периодом начиная с 1 века н.э. Находки Фирковича встретил с большим энтузиазмом видный петербургским гебраист Д. А. Хвольсон (1819-

1911), фактически основатель кафедры семитологии (точнее, «еврейского, сирийского и халдейского языков») в Петербургском университете и создатель петербургской и российской школы семитологии и гебраистики. Эти находки, однако, сурово раскритиковал другой крупнейший петербургский гебраист А. Гаркави (1839-1919), который считал, что все надписи, датируемые периодом до XIII века н.э., то есть до прихода татар в Крым, являются подделкой. В первой работе на эту тему (Д. А. Хвольсон. Восемнадцать еврейских надгробных надписей из Крыма. СПб., 1866) Хвольсон практически принимал на веру публикации А. Фирковича. Однако Гаркави (А. Harkavy. *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch // Memoires de l'Academie Imperiale des Sciences de St.-Petersbourg*, VIII ser. N 1, 1876), Куник (А. Куник. Тохтамыш и Фиркович // *Записки Императорской Академии Наук*, т. 27, №3, 1876) и Штрак (H.L. Strak. *A. Firkowitsch und seine Entdeckungen*, Leipzig, 1876) выступили с резкой критикой утверждений Фирковича, считая его исторические гипотезы фантастическими, и обвинили того в фальсификации дат на многих памятниках. По их мнению, Фиркович, стремясь доказать приоритет караимов и обосновать их невиновность в «распятии Христа», умышленно объявил более древними надгробия из Чуфут-Кале, которые на самом деле не старше середины XIII века (см. также А. Гаркави. По вопросу о иудейских древностях, найденных Фирковичем в Крыму // *Журнал Министерства Народного Просвещения*, т. 192, отд. 2, 1879).

Основными способами подделки дат была замена буквы һэй на тав. Даты в Крыму обозначались обычно «по большому исчислению», т. е. с указанием тысячелетий, поэтому датам, относившимся к шестому тысячелетию, предшествовала буква һэй (т.е. 5 тысяч). Замена һэй на тав (т.е. 400) приписывает дату к пятому

тысячелетию и, таким образом, «удревляет» ее на 600 лет. Помимо этого, могла производиться более сложная технически замена һэй (5 тысяч) на далет (4 тысячи) и слов «пять тысяч» на «четыре тысячи». Следует отметить, что полное указание тысячелетия в еврейских документах характерно для дат сразу после смены тысячелетий (т.е. после 1240 года, ср. современное «девяносто первый год», но «две тысячи четвертый»).



Дом А. С. Фирковича в Чуфут-Кале. Фиркович оставался одним из последних жителей города.



Караимское кладбище в Иософатовой долине в Чуфут-Кале.



Свиток Торы в Бахчисарайском музее.

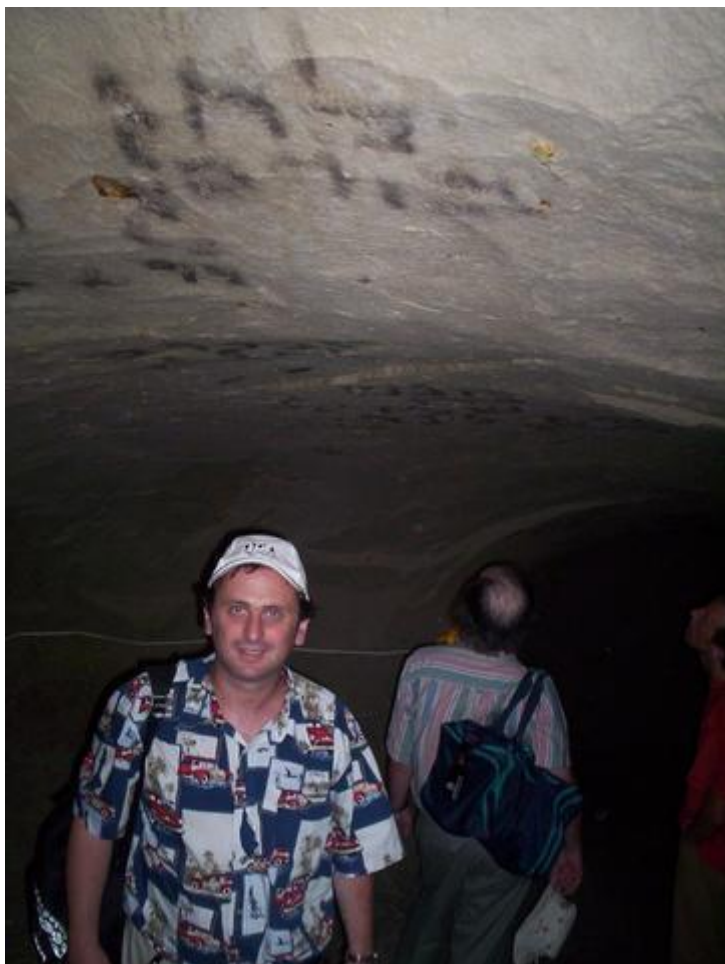
В спор включилась караимская община, ряд караимских авторов поддержали Хвольсона, полностью оправдывая Фирковича. Дискуссия во многом носила идеологический характер и была связана, с одной стороны, со стремлением караимов доказать своё

древнее происхождение и поселение в Крыму до возникновения христианства и вывести караимов из-под действия антиеврейского законодательства; с другой стороны – личной неприязнью между профессором Петербургского университета Д. Хвольсоном, который был крещёным евреем, и А. Гаркави, который, как еврей, не мог занять профессорский пост и работал в Императорской Публичной библиотеке, где он, в частности, был хранителем коллекций рукописей, собранных Фирковичем.



Фотографии из книги Д. Хвольсона привезенных им в Петербург камней. В верхнем ряду две надписи, не приводимые Фирковичем, подлинные по мнению Д. Хвольсона (по мнению Д. Шапиры являющиеся подделкой). Слева год «4 тыс. 373 от Сотв.» (т.е. 613 н.э.). Справа надпись «Это камень, который я поставил в изголовье Ноаха, сына Моисея, в 4 тыс. 607 г.» (847 н.э.). В нижнем ряду надписи с поддельными датами по мнению Хвольсона. Слева памятник Буки, сыну Исаака, датированный, очевидно, по придуманной Фирковичем эре «от нашего изгнания». Справа дата hэй-шин-самех-

зайн (5367, т.е. 1607 г. н.э.) грубо исправлена на тав-шин-самех-зайн, (4)767, т.е. 1007 г. н.э.



Автор в недавно открытом уникальном подземном туннеле-колодце в Чуфут-Кале. Глубина туннеля, представляющего собой наклонный спуск и затем колодец с высеченной в скале винтовой лестницей, составляет более 45 метров (почти 200 ступеней). На потолке сохранились многочисленные еврейские надписи граффити (на фото видно имя Ицхак). Точное время постройки туннеля неизвестно.

Наиболее полно свои аргументы Хвольсон изложил в труде «Сборник еврейских надписей, содержащий надгробные надписи из Крыма и надгробные и другие надписи из иных мест» (СПб., 1884), написанном по результатам двух поездок в Крым в 1878 и 1881 годах (в 1882 г. вышел вариант книги на немецком языке^[1]). В этой работе он приходит к выводу, что во многих случаях критика Гаркави в адрес Фирковича несправедлива. По мнению Хвольсона, самая древняя надпись из Чуфут-Кале относится, по крайней мере, к VII в. н.э. Работа Хвольсона содержит, помимо надписей из Крыма, обширный материал. Он привлекает еврейские надписи из Карасу-Базара, Партенита, Феодосии, с Таманского полуострова, колофоны из рукописей, опубликованные незадолго до этого надписи из Италии и многие другие данные.

В последующий период ряд ученых с большей или меньшей долей уверенности ставили под сомнение точку зрения Гаркави о невозможности пребывания евреев в пещерных городах Крыма в дотатарский период: С. Вайсенберг (Исторические Гнёзда Крыма и Кавказа // Еврейская Старина, т. 6, 1913), С. Дубнов (Историческая тайна Крыма // там же, т. 8, 1914), А. Гидалевич (Пещерный город Тепе-Кермен и его древнее еврейское кладбище // там же, т. 7, 1914), Д. Маггид (К надписям в Тепе-Кермене // там же), С. Шишман (S. Szyszman. Les inscriptions funerales decouvertes par Abraham Firkowicz // Journal Asiatique, 1975, Systemes chronologiques inconnus: Les eres decouvertes par Firkowicz // de la Torah au Messie, 1991), Н. Бабаликашвили (О нескольких еврейскоязычных караимских памятниках из Чуфут-Кале // Семинологические штудии, т. 3, Тбилиси, 1987).

Спор великих так и остался незавершенным. Со стороны Гаркави не последовало какого-либо ответа на публикацию Хвольсона 1884 года, а в вышедшей много лет спустя в 1910-1914 гг., Еврейской Энциклопедии, в редакцию которой входил Гаркави, констатируется, что евреи поселились в Чуфут-Кале в XIII веке, но в то же время приводятся многие сведения Хвольсона, которые были предметом спора в 1870-80-е годы. Например, в случае с надписями из Феодосии, о которых речь пойдет ниже. В 1914 году крупнейший еврейский историк С. Дубнов, без сомнения знакомый с аргументацией и Хвольсона, и Гаркави, писал: «Из всей коллекции надписей Фирковича можно признать достоверными только те, которые относятся к татарскому периоду и отчасти к двум предшествующим векам, начиная с XI-го»[2], т.е. допускал возможность существования надписей XI-XII-го веков.

Объемная монография Д. Хвольсона не получила пока критического разбора. В ней приводятся надписи из Чуфут-Кале 613 и 832 годов, а также около десятка эпитафий, датированных X-XI веками, которые не были опубликованы Фирковичем. Недавно московский исследователь А. Федорчук обнаружил черновики книги Фирковича «Авней Зиккарон», свидетельствующие о намеренных подделках, в том числе и надписей X-XI веков, не вошедших в окончательный вариант его книги, но обнаруженных Хвольсоном или Бабаликашвили.

К настоящему моменту в Чуфут-Кале сохранились надписи XIV века, подлинность которых не вызывает сомнения. Помимо этого, даже самые суровые критики Хвольсона признают, что имелись надписи XIII века. Однако, на основании только эпиграфических данных нет возможности установить, каковы были самые

ранние надписи – ответ на этот вопрос определяется историческими соображениями, а не самими текстами.

Для рассмотрения вопроса о времени появления евреев в средневековом Крыму важно установить, что произошло с иудейскими общинами, существовавшими здесь в первые века христианской эры. К этой эпохе относятся многочисленные надгробия и надписи об отпущении рабов с иудейской символикой и текстами на греческом и латинском языках, обнаруженные на территории Боспорского царства, в Керчи (Пантикапее) и Тамани (Фанагории). Неизвестно, имели ли евреи, появляющиеся в Крыму в XIII веке, какое-либо отношения к евреям, жившим здесь на тысячу лет раньше. Датировка памятников из Крыма второй половины первого тысячелетия н.э. (а иногда и сама подлинность этих памятников) сомнительна, хотя таких предположительных памятников и свидетельств известно немало. К ним относятся, в частности, надписи VIII-IX веков (то есть хазарского периода) из Тамани и Керчи, датируемые по палеографическим соображениям, есть и свидетельства средневековых авторов о евреях в Тамани (Матархе) и контролируемом хазарами Крыму. Следует сказать, что еврейское письмо весьма консервативно, и палеография не дает однозначной даты во многих случаях. Хвольсон опубликовал памятники готского периода, найденные близ Партенита (у подножья горы Аю-Даг), которые он датирует III-VIII веками (на одном из них упоминается предположительно готское имя HRFIDIL, производное от Herifrid). Он опубликовал также надпись из синагоги в Феодосии, которую датирует 909 г., и еще две надписи оттуда же 1018 и 1309 годов. Эти надписи были переведены в вышедшем в начале XX века в Петербурге сборнике «Регесты и надписи», упомянуты они в качестве подлинных и в Еврейской Энциклопедии и последующих справочных изданиях [3].

Караимские общины могли существовать и в других местах в северном причерноморье. Путешественник Песахья из Регенсбурга упоминает встреченных им в стране Кедар (локализуемой в северном причерноморье и иногда отождествляемой с Крымом) еврейских сектантах (по описанию похожих на караимов). Город Гагра упоминается как место написания караимской грамматической рукописи «Меор Айн» в 1208 году [4].



Из книги Хвольсона. Надпись из Партенита, датируемая Хвольсоном приблизительно V веком н.э.



Из книги Хвольсона. Надпись из синагоги в Феодосии:
«Мудростью возведется храм и разумом отстроится
(Притчи 24:3). Пошли избавителя и собери Израиль.
Корона». В слове "корона" выделены буквы каф и реш
(Хвольсон особо оговаривает, что тав не выделен), что
дает 220 год, по мнению Хвольсона, 1220 селевкидской
эры, т.е. 909 н.э.

Разрешить эту загадку пытается израильский профессор Дан Шапира, бывший в 80-е годы одним из лидеров отказников и борцом за право советских евреев на изучение иврита, и его ученики, молодые караимоведы Михаил Кизилев из Крыма и Артем Федорчук из Москвы. По мнению Дана Шапиры, главным фактором, приведшим к появлению евреев (как караимов, так и раввинистов) в Крыму, было создание государства Золотая Орда. Благодаря централизации власти, купцы, заручившиеся поддержкой правителя, были в безопасности, что создало благоприятную атмосферу для евреев. По словам Д. Шапиры, Крым в результате прихода татар в XIII веке стал по привлекательности для иностранцев чем-то вроде Америки своего времени. Это совпадает с мнением А. Гаркави, согласно которому еврейских (и караимских) общин не было в пещерных городах Крыма в дотатарский период.

Интересно, что по мнению Дана Шапиры и Голды Ахизер, караимские общины в Тракае и Галиче были основаны не переселенцами из Крыма (в традиционной историографии их появление связывают с переселением части крымских караимов великим князем литовским Витовтом в 1392 г.), а из Золотой Орды. Язык польских и литовских караимов относится к западнокыпчакской группе и близок, например, к языку армян, расселившихся тогда же в Польше и Литве. При этом он отличается от языка караимов Крыма, близкого к крымско-татарскому. Однако, прямых свидетельств о караимах в Золотой Орде нет[5].



Автор с Артемом Федорчуком в Хаджи-Сале

Мангуп

Крымская школа иудаики 2004 года проходила на Мангупе, втором по важности караимском поселении в Крыму, пещерном городе, располагавшемся на неприступном горном плато. Здесь в средние века находилась столица эллинистического готто-аланского княжества Феодоро, контролировавшего большую

часть территории Крыма и просуществовавшего до прихода турок-османов в 1475 году. Студенты работали в трех разных областях. Одни участвовали в археологических раскопках, которые уже более 30 лет проходят под руководством проф. Александра Германовича Герцена из Симферопольского университета. В этом году проводились раскопки синагоги и миквы в еврейско-караимском квартале. Вторая группа занималась эпиграфикой, изучая надписи на караимском кладбище, которые готовятся к публикации Н. Кашовской (Петербург) и М. Эзером (Израиль), а третья группа участвовала в этнографических опросах.



Вид на Мангуп из Хаджи-Салы. Ближайший пик – Чуфут-Чурган-Бурум («Пик призвания иудеев») находился со стороны еврейского квартала.

Как и в случае Чуфут-Кале, надгробные надписи с Мангупа стали предметом споров, здесь также были обнаружены надписи с фальсифицированными датами.

Историки и эпиграфисты пришли к единому мнению о том, что самые ранние мангупские эпитафии относятся к 1440-м годам. Ранние надписи содержат греческие имена, такие как Ефросиния или Кира, в то время как более поздние содержат тюркские имена. С Дубнов опубликовал 50 надписей, собранных Гидалевичем. Самой старой надписью он полагал эпитафию Ефросинии, датируемую им 1387 г. Современные эпиграфисты полагают такую датировку маловероятной и относят надпись к 1457 г. [6]

Непосредственно перед присоединением Крыма к России, в 1780-е годы, российские власти переселили подвергавшееся дискриминации христианское население Крыма, греков и армян (уже частично перешедших на крымско-татарский язык) в пределы Российской империи. Так был основан город Мариуполь (по названию долины Марьям-дере близ Чуфут-Кале, где жили греки) и район Нахичевань в нынешнем Ростове-на-Дону. После этого краимы оказались единственными обитателями Чуфут-Кале и Мангуп-Кале. По мнению Дубнова, кладбище в Чуфут-Кале принадлежало не только караимам, но и раввинистам.

Около 1792 года мангупские караимы были выселены из своего города и были вынуждены переселиться в Чуфут-Кале. Точные причины этого неизвестны, Дан Шапира полагает, что таковым было распоряжение русских властей. Драматическим свидетельством о насильственном выселении является стихотворная элегия, сочиненная караимом Симхой и опубликованная Д. Шапирой. М. Кизилев нашел косвенные свидетельства того, что причиной изгнания мог быть конфликт с новым татарским землевладельцем Мангупа и расположенной у подножья деревни Хаджи-Сала[7]. Так или иначе, несколько сот караимов покинули Мангуп. Синагога

была разобрана, и из камней была построена новая синагога Чуфут-Кале.

Тепе-Кермен

В Тепе-Кермене, пещерном городе близ Чуфут-Кале, были найдены еврейские надписи-граффити, датировка которых представляет собой проблему. Впервые они были описаны археологом из Севастополя д-ром А. Гидалевичем, который полагал, что в Тепе-Кермене было древнее еврейское кладбище[8]. Он опубликовал три надписи, которые сохранились и до наших дней благодаря тому, что популярные туристские маршруты обходят стороной труднодоступный и безводный Тепе-Кермен. Одна из надписей, находящаяся внутри двух концентрических кругов со вписанными дугами, образующими крестообразную петлю, представляет собой имя Нахму (по мнению М. Эзера) или Рахми(эль), либо Бахши, по мнению самого Гидалевича. Уже это расхождение свидетельствует о том, насколько проблематична расшифровка этих надписей. Другая надпись содержит имя Мордехай бен Бутай, и еще одна – дату 1528 или 1488 г. н.э.

Крупнейший петербургский семитолог, ученик Хвольсона акад. П. К. Коковцов (1861-1942), ознакомившись с находками Гидалевича, датировал их по палеографическим соображениям VII-IX столетием[9].

Другой видный петроградский ученый-гебраист, Д. Маггид высказал предположение, что надписи могли принадлежать иудео-христианам, поселившимся в Крыму в I веке н.э. вместе с греческими колонистами. Круг, рассеченный крестовидной дугой, по его мнению, напоминает раннехристианский символ ихтис, а в перекрестье он усматривает изображение рыбы

(раннехристианского символа). Вместо года на третьей надписи Маггид предлагает читать имя Йехуда[10].

Современные исследователи, однако, склонны считать, что эти надписи были оставлены караимами из Чуфут-Кале, посещавшими Тепе-Кермен в XVIII-XIX веках. В частности, израильский историк М. Эзер нашел имя Бутай среди имен караимов, погребенных в Чуфут-Кале[11]. Подобный разброс в датах свидетельствует о ненадежности датировки посредством палеографического анализа. Петербургский эпитафист Н. Кашовская полагает, что подобные отрывочные надписи с трудом могут быть расшифрованы.



Надпись в Тепе-Кермене

Во всяком случае, мы имеем, с одной стороны, высказанное в 1876 году мнение А. Гаркави о том, что евреи не жили в пещерных городах Крыма до XIII века (сам Гаркави никогда позднее не возвращался к этой теме), с другой стороны, ответную работу Хвольсона от

1882 года и высказанное в 1914 году мнение С. Дубнова, П. Коковцова, Д. Маггида, очевидно, допускавших возможность нахождения евреев в Чуфут-Кале и Тепе-Кермене в дотатарский период. Разумеется, в науке аргументом является не мнение большинства и не громкость имени оппонента. Возможно, Дубнов не был хорошо знаком с историей Крыма, он вообще не был востоковедом, Коковцов не вникал детально в проблему, Маггид не был эпиграфистом и полевым исследователем, а Гидалевич, напротив, был археологом и полевым исследователем, но не гебраистом и эпиграфистом. Можно, с некоторой натяжкой, предположить, и что издатели «Регестов и надписей» не были специалистами по еврейской эпиграфике и принимали на веру публикации Хвольсона без критического к ним отношения. Однако сам факт молчания Гаркави по этому продолжавшему волновать ученые умы вопросу на протяжении 1880-х-1910-х годов, как и тот факт, что монография Хвольсона признавалась серьезным сочинением крупнейшими специалистами по еврейской истории, знакомыми с деталями спора Хвольсона и Гаркави, свидетельствуют о том, что с точки зрения научного сообщества спор отнюдь не был решен в пользу Гаркави. Помимо этого следует отметить, что сегодня известно, что Гаркави был сверхподозрителен ко всем материалам Фирковича, известны случаи, когда он объявлял поддельными даты на рукописях, позднее признанных подлинными. К этому можно добавить, что журнал "Еврейская Старина" и сборник "Регесты и надписи" выпускались Еврейским Историко-Этнографическим Обществом, идеологическая позиция которого априори ближе к активисту еврейской общины А. Гаркави, чем к крестившемуся профессору Петербургского университета и Духовной семинарии, члену правительственных цензурных комиссий по еврейским делам Д. Хвольсону. Все это, на мой взгляд, свидетельствует о том, что вопрос о научном наследии

Хвольсона не столь однозначен, как считают некоторые наши московские и израильские коллеги, полагающие, что все материалы Хвольсона не заслуживают внимания.

Херсонес

Херсонес – греческая колония на берегу Черного моря, близ Севастополя. Несколько лет назад в ходе раскопок на знаменитой херсонесской базилике (она изображена, в частности, на банкноте в одну гривну) были обнаружены еврейские надписи на штукатурке, датируемые, предположительно, третьим-пятым веками. Речь идет, по-видимому, о древнейших надписях еврейскими буквами на территории восточной Европы и бывшего СССР. Таким образом, возникло предположение о том, что базилика могла служить синагогой.



Михаил Кизилев и автор рядом с базиликой в Херсонесе, где были найдены еврейские надписи на штукатурке.

Этнографические исследования

Важной составной частью школы были этнографические исследования русских субботников (или иудействующих) в Крыму. Многие из них в первой половине XX века переселились сюда из Поволжья и других регионов. При этом субботники тяготели к местам концентрации еврейского населения, таким как еврейские колхозы и сельхозколонии, существовавшие в Крыму в 1920-30-е годы. Еврейские колхозы создавались для ашкеназов по сугубо этническому принципу и не имели религиозного элемента, зачастую, напротив, они проводили воинственную антирелигиозную деятельность, направленную против иудаизма. Парадоксальным образом эти поселения оказались привлекательными для русских иудействующих, не имевших с ашкеназами ничего общего, кроме близости религиозных воззрений. Дополнительным фактором, привлекавшим субботников, было наличие в Крыму заметной караимской общины. Субботники, признававшие Ветхий Завет, но не всегда готовые признать Талмуд, часто идентифицировали себя именно с караимами, а не с раввинистами, например, они пользовались караимскими молитвенниками.

Следует отметить, что исторически для караимов было характерно более строгое отношение к монотеизму, чем даже для евреев-раввинистов. Однако наряду с «официальной», идеальной религией всегда существуют народные религиозные практики, которые могут заметно отличаться от официальных. Именно они и интересуют прежде всего этнологов и антропологов. В XX веке и в наше время среди караимов, в силу причин, рассмотрение которых выходит за рамки этой заметки [12], широко

распространились, по сообщению многих этнографов, некоторые тюркские (или тюркизированные) языческие религиозные практики. К ним относится культ тюркского божества Тенгри (это слово является также традиционным переводом древнееврейского имени Б-га Элохим на караимский язык) и поклонение священным дубам на кладбище в Иософатовой долине Чуфут-Кале. По сообщению этнографов и информантов, «в честь Тенгри строят капища, приносят в жертву животных, кровью которых поливают землю вокруг дубов, а голову и кожу вешают на сучья»[13]. Подобные практики, конечно, противоречат нормам иудаизма и священным текстам караимов, но было бы ошибкой полностью игнорировать их существование, полагая «инсценировкой», учитывая, что они устойчивы, поскольку любой существующее явление достойно изучения. Неисследованным остается вопрос о том, имели ли эти практики определенные корни уже в народной культуре XIX века и ранее (что утверждают некоторые этнографы), или же они были введены лишь в XX веке.

О народном характере и популярности этих практик свидетельствует и усвоение их некоторыми русскими субботниками. По сообщению А. Львова, одна из русских информанток-субботниц в ответ на просьбу рассказать о своей религии сказала: «Мы веруем в бога Тенгри». Распутать этот клубок противоречий – увлекательная задача для молодых исследователей.



Автор рядом со «священным» дубом на кладбище в Чуфут-Кале. Остатки изгороди на земле – следы современных языческих обрядов.

Проблемы, связанные с историей евреев в Крыму, на сегодняшний день остаются не менее противоречивыми, чем сто лет назад, и спорные вопросы все еще далеки от того, чтобы быть окончательно разрешенными объективными методами позитивной науки.

Примечания

[1]. D. Chwolson. Corpus Inscriptionum Hebraicarum, St. Petersburg, 1882, переиздано Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1974.

[2]. С. Дубнов. Историческая тайна Крыма // Еврейская Старина, т. 8, 1914, стр. 10.

[3]. Еврейская энциклопедия, т. 16, кол. 425; Encyclopaedia Judaica, Vol. 6, col. 1224; с датой 909 г. согласен и д-р С. Вайсенберг (Исторические Гнёзда Крыма и Кавказа // Еврейская Старина, т. 6, 1913, стр 63): "В существующей в Феодосии старой синагоге сохранились надписи, гласящие, что она была заложена в 909 году"

[4]. Ме`ор 'Айин / Сер «Памятники письменности Востока», ХСVI.- М.: «Наука», 1990.

[5]. G. Akhiezer and D. Shapira. Qaraim be-Lita u-be-Volin-Galiciya 'ad ha-mea ha-18," Pe'amim, Vol. 89 (2001), p. 44, (in Hebrew). См. также обсуждение М. Kizilov, "The arrival of the Karaites (Karaims) to Poland and Lithuania," Archivum Eurasiae Medii aevi, Vol. 12 (2002-2003).

[6]. Обсуждение содержится в статье Н. В. Кашовской.

[7]. М. Kizilov. Karaites through the travelers eyes, NY, 2003, p. 209.

[8]. А. Гидалевич. Пещерный город Тепе-Кермен и его древнее еврейское кладбище // Еврейская старина, т. 7, 1914, стр. 198-205.

[9]. Там же, стр. 204.

[10]. Д. Маггид. К надписям в Тепе-Кермене // Еврейская старина, т. 7, 1914, стр. 490-491.

[11]. Частное сообщение, также в статье М. Эзера в планируемом сборнике института им. Бен-Цви с отчетом об экспедиции на Чуфут-Кале 1997 г.

[12]. К этим причинам относится прежде всего приход к руководству караимской общиной С. М. Шапшала

Бухара, Самарканд и далее

(1873-1961), сторонника «тюркизации» караимской культуры и стремление многих караимов подчеркнуть свое отличие от евреев

[13]. Так описан караимский культ Тенгри в подготовленной Институтом Этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая РАН книге «Тюркские народы Крыма» (Москва: Наука, 2003), стр. 44

Глава 11

Евреи Эфиопии и миф о еврейском происхождении Абрама Ганнибала

Поводом для написания этой заметки стали опубликованные в интернете статьи двух авторов о прадеде Пушкина Абраме Ганнибале, в которых утверждается, что знаменитый «арап Петра Великого» мог происходить, и скорее всего, происходил, от эфиопских евреев-фалаша. Это работы Аллы Кторовой «Загадка национальных корней Пушкина» и Григория Фридмана «Заметки о биографии А. П. Ганнибала». Их доводы сводятся к следующему: во-первых, среди потомков Ганнибала встречаются ветхозаветные имена (Исаак, Вениамин, Иосиф и другие), во-вторых, «расово-антропологический тип» Ганнибала, якобы, является семитским, в-третьих, Ганнибал с детства проявил себя образованным и смышленным юношей. По мнению этих авторов, внимание к образованию ребенка и интеллектуальному развитию в детстве является характерной иудейской чертой. В действительности же эти доводы, даже если бы они были подкреплены фактами, скорее свидетельствуют против эфиопско-еврейского происхождения предка Пушкина. Эфиопские христиане являлись, в основном, семитами-амхарцами, в то время как иудеи принадлежали к несемитским кушитским (агавским) племенам, кроме того, в интересующее нас время фалаша были практически поголовно неграмотны.

Тема африканского иудаизма популярна в последнее время, особенно в Америке (по причинам, которые не место рассматривать в этой заметке) и в Израиле (в связи с иммиграцией туда за последние 30 лет многих

тысяч эфиопских евреев). Сейчас много говорят об угандийских абаюдаи, зимбабвийских лемба и, конечно же, эфиопских фалаша. Если сообщения о первых двух группах захлестнули СМИ только в последние годы, то о фалаша широкой публике стало известно еще в первой половине XX века благодаря активной просветительской деятельности востоковеда Жака Файтловича. Однако, в XIX веке про эфиопских иудеев существовали лишь смутные слухи. Представить же, что кто-то из этой группы добрался до Европы на рубеже XVII и XVIII веков, да и, более того, чтобы этот кто-то оказался по невероятному стечению обстоятельств Абрамом Ганнибалом, почти невозможно. Думаю, такие сенсационные гипотезы распространяются из-за недостаточного знания еврейской истории. Будет полезно рассказать об истории фалаша, уделив особое внимание событиям XVII века (Ганнибал родился в 1690-е годы).

История

Исторические сведения о евреях Эфиопии в средние века весьма скудны и основываются на эпизодических упоминаниях фалаша в эфиопских летописях начиная с X века. До XVI века существовали самостоятельные иудейские княжества, о которых, впрочем, почти ничего не известно. Следует отметить, что фалаша принадлежат к агавским племенам, разговорным языком фалаша вплоть до XX века был язык квара, относящийся к агавской группе кушитской семьи, позднее вытесненный доминирующим в Эфиопии амхарским. Кушитские языки принадлежат коренному африканскому населению Эфиопии, обитавшему там до прихода азиатов-семитов (амхарцев, тигре, тигринья и некоторых других народностей).

Во второй половине XVI века, после того, как фалаша неудачно поддержали мусульман, возобновилась

война эфиопских негусов (императоров) против фалаша, в ходе которой последние были разгромлены в 1580-1583 годах. В начале XVII века фалаша участвовали в восстании агавского населения против негуса Суснейоса (1607-1632). В 1616 году Суснейос разгромил восставших, убил среди фалаша множество мужчин, женщин и детей и приказал обратить фалаша в христианство. Эту расправу, редко упоминающуюся в курсах еврейской истории, можно поставить в один ряд с такими трагическим событиями как изгнание евреев из Испании (1492 г.) или массовые истребления евреев во времена хмельничины (1648 г). Вот как описывает ее последствия Encyclopedia Judaica (статья Falashas) (перевод мой): *«Эти события ознаменовали конец независимости фалаша. Их земли были конфискованы, и они оказались вынуждены арендовать их. С течением времени им было разрешено вернуться к своей прежней религии. Войн больше не было, но с тех пор большинство фалаша испытывали страдания и деградацию»*. Итак, в XVII веке большинство фалаша были насильственно крещены или уничтожены. То есть, возможно, некрещеных евреев в это время в Эфиопии просто не было. Лишь немногие передали свои верования последующим поколениям.

Культура

Фалаша (другое название - *Бета Израэль*) проживали в деревнях в провинциях Гондар и Гожар, в горах Семиена, в районе озера Тана, отнюдь не в Эритрее (лишь небольшое количество евреев жило на юго-западе современной Эритреи, также вдали от моря, у самой границы с Эфиопией). Территория их обитания составляла лишь небольшую часть от всей территории Эфиопии. Священными книгами фалаша почитали Орит (Тору) и Ветхий Завет на языке геэз, а также

апокрифическую литературу на этом же языке. Жертвоприношения и молитвы происходили в хижинах-храмах, именуемых *масгид* (ср. арабское *масджид* «мечеть»), религиозный лидер именовался *кес*. Девочек, как и мальчиков, подвергали обрезанию, что принято у многих африканских народов (*female genital mutilation*). Жили в небольших, часто удаленных деревнях, занимались сельским хозяйством (в XIX-XX веке также ремеслами).

Не имеет аналогов в иудаизме эфиопско-еврейский обычай монашества. Вот что пишет о посвящении в монахи фалаша *кес* Асрес Йайе (*Qes Asres Yayeh*), родившийся в Гондаре в 1903 году, в книге “Traditions of the Ethiopian Jews”:

«Человек удалялся к священной горе и оставался там на несколько недель или месяцев, иногда до года, раскаиваясь в грехах. В это время он молился и соблюдал аскетическую диету из воды и бобов. Затем он мог увидеть сон или ему открывалось видение, будто божественная воля состоит в том, чтобы ему стать монахом. Соответствующее видение или сон относительно него могли посетить и главного монаха. Затем приносились жертвы и приношения. В качестве раскаяния и искупительной жертвы могли быть принесены ягненок, козел или корова. После этого устраивали трапезу. В трапезе и жертвоприношении участвовало множество монахов.

По слухам, что-то помещалось на мужской орган кандидата в монашество. Затем кандидата инициировали, и он становился монахом. После инициации лицо монаха преображалось. Его борода отпадала. Он становился полным аскетом, посвящал день и ночь молитве и духовному совершенству. Как и священник, монах имел собственную группу верных

последователей. Они снабжали его асратом, то есть десятиной от всего своего урожая... Монах жил в отшельничестве, либо один в хижине, либо с группой других монахов. В отличие от священников, которые обязаны жениться, монахи не женятся и никогда не прикасаются к женщине. Считается, что они отличаются долголетием и живут до 130-140 лет». (стр. 56-59)

Жертвоприношения, священные горы, монашество, отсутствие Талмуда и раввинов, Библия на нееврейском языке, женское обрезание. Оставляю читателю судить, насколько все это похоже на обычаи привычных нам иудеев...

Насколько грамотны были фалаша и на каких языках? Грамотность ограничивалась знанием основных молитв, в лучшем случае (для священников) – Псалмов и Пятикнижья на языке геэз. Вот что пишет Асрес Йайе в той же книге:

«Большинство фалаша были неграмотны. Очень немногие из них изучали чтение и письмо, посещая своих монахов или христианские церкви. Чтение состояло из Давита, т.е. Псалмов Давида. Умение писать обычно осуждалось среди фалаша. Те, кто занимались письмом, считались тенкваи, то есть колдунами» (стр. 96-97)

Об этом пишет и специалист по средневековой Эфиопии Мордехай Абир в книге *Ethiopia and the Red Sea* (стр. 160)

«К сожалению, наши знания об истории, культуре и общественной жизни фалаша крайне ограничены. Фалаша-агавцы оставались неграмотными до недавнего времени. Даже если их священники владели эфиопским письмом, использовавшимся для переводов

Библии и других религиозных и молитвенных текстов, их физическое и культурное разрушение амхарским царством было столь полным, что о существовании каких-либо письменных источников фалаша сегодня неизвестно. Вся небольшая информация о фалаша происходит или из пристрастных эфиопских источников, упоминающих их попутно, либо от романтических еврейских путешественников, посещавших соседние страны, либо из еврейской мессианской литературы, историческое значение которой ограничено».

Сторонники фалашской версии отмечают, что Абрам Ганнибал явно получил в детстве основы образования, что нетипично для Африки того времени. Но делают из этого странный вывод – будто он принадлежал к фалаша, группе, отличавшейся низким образованием даже по тогдашним эфиопским меркам. Между тем ответ лежит на поверхности – Ганнибал происходил из знатной семьи, он был сыном африканского князька, а вовсе не неграмотного еврейского крестьянина, этим и определялось его интеллектуальное развитие в первые десять лет жизни.

Ономастика

Несколько слов про имена *Абрам, Исаак, Яков, Иосиф, Вениамин*, которые кажутся некоторым эфиопско-еврейскими. Сначала о том, как звучат настоящие имена эфиопских евреев. Я не знаю специальных исследований по ономастике фалаша. Но большое количество имен есть в родословных, которые приводит Асрес Йайе. Большинство из них не являются библейскими или семитскими. Йайе пишет: *«Имена детям дают родители или родители родителей. Имена могут быть библейскими или светскими по желанию родителей»* (стр. 41).

Разумеется, встречались у фалаша и ветхозаветные имена. Но библейские имена встречаются почти у любого народа Европы, Африки или Ближнего Востока и особенно у христиан и мусульман Эфиопии. На связь родственников Пушкина именно с малочисленным, затерянным в Эфиопии бедствующим агавским племенем фалаша эти имена указывать никак не могут. Имена Якоб, Йосеф или Ибрахам были распространены у христиан (амхарцев). Одного из самых жестоких по отношению к евреям средневекового императора звали Зара Йакоб (1434-1468), т.е. "семя Якова". Даже если предположить, как это делают Кторовы и Фридман, что русских потомков Ганнибала называли в честь его африканских предков (что совершенно невероятно), то из наличия имен Абрам или Яков вовсе не следует, что предки эти были агавцами-иудеями, а не христианами или мусульманами.

Почему в Эфиопии столь распространены ветхозаветные имена? Абиссинские христиане не просто были семитами, но рассматривали себя в качестве продолжателей древнего Иудейского царства. Только потомок царя Соломона мог претендовать на абиссинский престол. Многие эфиопские вельможи выводили свое происхождение от колена Йегуды. Считалось, что в Аксуме в Эфиопии хранился перенесенный из Иудеи Ковчег Завета. Эфиопская православная церковь настаивала на соблюдении субботы. Так называемые «иудейские влияния» на эфиопскую церковь были в XVI-XVII веках предметом споров и ожесточенной критики со стороны католических миссионеров. Не удивительно, что ветхозаветные имена были распространены среди эфиопских народов, которые гордились происхождением от древних израильтян. Не удивительно и то, что эфиопские христиане-семиты рассматривали иудеев-агавцев в качестве самозванцев

и не только политических, но и идеологических соперников. Уничтожение автономии фалаша и их ассимиляция оставалось важнейшей задачей, которую ставили абиссинские императоры в XV-XVII веках, даже на фоне угрозы османского и португальского завоеваний на севере и экспансии крайне воинственных кушитских племен орома (гала) на юге и востоке. Именно эта решимость эфиопских правителей покончить с фалаша и привела к «холокосту» начала XVII века, уничтожению политической автономии фалаша, разрушению их культуры, массовым крещениям и утрате агавского языка.

К этому можно добавить, что население современной Эфиопии около 50 млн. человек, а численность фалаша, по разным оценкам, от 30 до 55 тыс. То есть вероятность, что случайно взятый житель Эфиопии окажется иудеем, составляет порядка одной тысячной. Возможно, раньше соотношение было иным (ориенталист Иосиф Галеви писал о том, что иудеи, по его оценке, составляли до одной десятой доли населения Эфиопии), но шансы, что случайно взятый знатный эфиоп окажется фалаша, вряд ли были существенно выше в конце XVII века, ведь последние тогда были в полном упадке, даже сведений о них в эфиопских летописях этого периода нет.

Следует обратить внимание на еще одно недоразумение. Некоторые утверждают, что расово-антропологический тип Ганнибала, якобы, был эфиопским (семитским), а не чисто африканским. Это утверждение (впрочем, слабо обоснованное) лишь усиливает доводы в пользу того, что Ганнибал не был фалаша. Ведь семитское население Эфиопии (амхарцы, тигре, тигринья) - христиане и мусульмане. Фалаша же – коренные кушиты-африканцы (агавцы).

Происхождением арапа Петра Великого

Ну а что же с происхождением Ганнибала? Г. Фридман приводит частичный обзор наиболее вероятных версий его происхождения. Сам Ганнибал писал в 1742 году в верноподданном прошении императрице Елизавете Петровне с просьбой предоставить ему грамоту на дворянство: *«Родом я нижайший из Африки, тамошнего знатного дворянства. Родился во владении отца моего в городе Лагоне, который и кроме того имел под собою два города»*. В посмертной биографии, составленной по записям и со слов Ганнибала его зятем Адамом Роткирхом, говорилось, что *«Авраам Петрович Ганнибал... был родом африканский арап из Абиссинии; сын одного из тамошних могущественных и богатых влиятельных князей»*. В конце XIX века российский географ акад. Д.Н. Анучин предположил, что местом, где родился Абрам Ганнибал, могла быть «провинция Логгон», на севере Эфиопии (современная Эритрея), на правом берегу реки Мереб, входящая в состав горной страны Хамасан (Hamasien). В наше время афрофранцузским славистом Д. Гнамманку (D. Gnamankou) была выдвинута альтернативная версия о происхождении Ганнибала из Логона (Logone) в Камеруне, которая, однако, противоречит указаниям современников Ганнибала на Абиссинию и не объясняет, как Ганнибал оказался в Стамбуле, откуда он и был доставлен в Россию. Согласно проф. Соломону Гебрэ-Гиоргису (Solomon Ghebre-Ghiorghis) из университета столицы Эритреи Асмары, название Логон связано с племенным кланом Лого/Логотай и могло означать как местность вокруг города Дебароу (Debarwa), резиденции эфиопского наместника (бахр-нагаша), где и ныне находится поселение с близким названием Лого, так и расположенную рядом, на притоке Мереба реке Сервемай (Serwemai) местность, которую упоминал британский путешественник Генри

Салт (Henry Salt) как *«большой город, называемый Лого, по названию которого именуется и окружающая местность»*. Гебрэ-Гиоргис полагает, что Ганнибал происходил именно из упоминаемого Салтом места, контролировавшегося мусульманским кланом Сахо (родственным Лого/Логотай). Случаи похищения и переселения турками представителей местной знати хорошо известны, мусульманство Сахо не служило препятствием для османов.

Все это гипотезы. Северная, прибрежная часть Эфиопии, называемая также Страной Бахар-нагаша («Властителя моря»), куда входил Хамасан, населенная семитами тигре и тигринья, пребывала в вассальной зависимости от абиссинского негуса. В XVI веке прибрежная область становится ареной борьбы между Абиссинским царством, турками-османами, которые закрепляются на побережье, и португальскими колонизаторами. Власть переходила из рук в руки. Ганнибал мог быть сыном местного князька, мог он и быть привезен в Эритрею из других частей Африки (один из важнейших маршрутов работорговли вел из глубин Африки в контролируемый мусульманами порт Массауа на Красном море, где находилась резиденция турецкого наместника). Мы не знаем подробностей того, как он попал в Стамбул. Не известно, насколько правдив его рассказ о собственном происхождении от знатного князя, имени которого он не приводит. Ганнибал мог быть от рождения и христианином, и мусульманином и язычником. Теоретически, мог он быть и иудеем-агавцем (хотя в этом случае не мог быть княжеским сыном), но вероятность этого крайне мала. Никаких убедительных свидетельств в пользу агавского происхождения нет. Не может таким свидетельством служить и использование Пушкиным в «Сказке о царе Салтане» имени Гвидона, происходящего от древнееврейского судьи Гидеона, или царя Додона

(вероятно, от Давида) в «Сказке о Золотом Петушке». Да, имя Гидеон носил полулегендарный князь агавцеффалаша в XVI веке, но Пушкину оно было известно не из эфиопского фольклора, а из западноевропейской литературы, живописи, музыки, в которых Гидеон символизирует отважного рыцаря-князя. Пожалуй, единственным серьезным доводом в пользу агавского происхождения Ганнибала могли бы служить сведения о знании им агавского языка или, например, агавские имена среди его потомков. Нет нужды говорить, что таких сведений не существует.

Использованная литература

Qes Asres Yayeh. Traditions of the Ethiopian Jews. Toronto, 1995

D. Kessler. The Falashas. A Short History of the Ethiopian Jews, London, 1996

M. Abir. Ethiopia and the Red Sea, London, 1980

R. Pankhurst. The Ethiopian Borderlands, Asmara, 1997

A. d'Avray. Lords of the Red Sea, Wiesbaden, 1996

S. Ghebre-Ghiorghis. The Eritrean Ancestry of Alexander Pushkin (1799-1837)

Глава 12

Евреи в средневековой Армении

Армения является одной из немногих стран, о присутствии евреев в которой почти не известно, несмотря на то, что практически все соседние страны (Грузия, Азербайджан, Турция, Курдистан, Персия, северный Кавказ) имеют заметные еврейские общины. Существуют легенды о том, что в I в. н.э. царь Тигран переселил из Иудеи в Армению несколько тысяч евреев. Есть также версия о еврейском происхождении царского рода Багратидов (правили с VIII в. н.э.), но никаких материальных подтверждений у подобных легенд нет. Византийский летописец Фауст сообщает о том, что персидский царь Сапор II (310-380) увел в плен из городов Армении тысячи евреев³. В Талмуде упоминается мудрец Яков из Армении (Гиттин 48а), в трактате Йевамот 45а говорится о выкупе из Армении еврейских пленников. В средневековой еврейской литературе есть отдельные упоминания о евреях в этой стране, однако, следует учитывать, что исторически под Арменией могла пониматься территория, включающая весь Кавказ и Курдистан.

В последнее время в прессу просочились сообщения⁴ о находке в 1996 году нескольких еврейских надгробий в районе населенного пункта Ехегиз в Сюникской области Армении. О памятниках сообщил армянский священник Абрам Мкртчян, они были исследованы в

³ Армения // Еврейская Энциклопедия. – СПб, [1910]. – т. 3. - кол. 145-146.

⁴ Stones from the River // Jerusalem Report, 24 Sept 2001, K. Brook. The Unexpected Discovery of Vestiges of the Medieval Armenian Jews // Los Muestrros: The Sephardic Voice. - No. 45 (December 2001), Dafna Levy. The lost Jews of Armenia // Ha-Aretz (цит. по Интернет-сайту <http://www.sephardichouse.com/armenia.html> accessed 1/30/2002)

2000-2001 гг. группой израильских археологов во главе с проф. Михаэлем Стоуном и Давидом Амитом. Согласно опубликованным сообщениям, одна из надписей на иврите с примесью арамейских выражений гласит: «Niftar Baba bar David be-khodesh Tammuz shenat aleph-taf-resh - dokhran tav lenichot nafshata» («Скончался Баба, сын Давида в месяц Таммуз, год 1600, да упокоится его душа»). Селевкидская эра широко употреблялась на Ближнем востоке, 1600 год соответствует 1289 г. н.э. Еще одна надпись датирована 1266 годом н.э. Всего обнаружено несколько десятков камней. Исследователи отмечают уникальность находки.

Следует сказать, что подобная находка не является единственной. Сейчас практически никто не знает, что в 1912 году в журнале «Христианский Восток» была опубликована заметка об аналогичном памятнике, найденном в том же месте⁵. В 1910 г. крупнейшему русскому востоковеду академику Марру прислали фотоснимок еврейского надгробия, найденного в саду в мусульманской деревне Алагяз в Шаруро-Даралагезском уезде Эриванской губернии, т.е. в исторически известном местечке Ехегисе области Вайоц-Дзора. Камень размером 1.4 на 0.6 м содержит надпись в четыре строки (как и в недавно обнаруженных надписях, две строки на одной стороне камня содержат имя погребенного и две строки на другой - благопожелание). Надпись по просьбе акад. Н.Я Марра была расшифрована профессором П.К.Коковцовым (крупнейшим русским гебраистом) следующим образом:

Niftar ha-bakhur ha-kasher he-'anaw // mar khawaga Sharaf 'aldin ben ha-zaqen khawaga Sabay S[ofo] 'T[ov] // melekha ha-kavod yanikhehu 'im 'Abraham Yickhaq we-

⁵ Еврейская надгробная надпись XV века в Эриванской губернии // Христианский Восток. - 1912 г. - Т. 1. - Вып. 3. - С 353-354

*Ya'aqov // We-Yeqayyem 'al qavrato yikhyu metekha
navlati yaqumun we-g[amre] shenat АТТКh*

*Скончался честный, праведный, смиренный юноша, //
господин наш, хаваджа Шараф-эд-Дин, сын Сабая, да
будет ему благой конец. // Царь Славы, да упокоит его
вместе с Авраамом, Исааком и Иаковом // и исполнит
в отношении его погребения «оживут мертвые твои,
мои трупы восстанут.» [Ис. 26:19] Год 1808
[селевкидской эры = 1496/1497 н.э.].*

Таким образом, если датировки памятников верны, можно говорить о существовании еврейской общины в Ехегисе не только в конце XIII века, но на протяжении более 230 лет по крайней мере вплоть до конца XV столетия. Согласно некоторым сообщениям, надпись на стене армянской церкви близ Ехегиза гласит, что земля, на которой она установлена, была приобретена у евреев. Обращают на себя внимание мусульманские имена и титулы в надписях: Баба, Шараф-эд-Дин, Сабай, хаваджа («господин» или «учитель»). Последний заимствован из персидского языка, что, вероятно, свидетельствует о персидском происхождении и разговорном языке общины. Использование библейских цитат и арамейских выражений говорит о высоком образовательном уровне членов общины. Можно предположить, что община в Ехегезе сыграла определенную роль в формировании ираноязычной татско-еврейской общины Азербайджана и Северного Кавказа. К тому же периоду после татарского нашествия первой половины XIII века относятся и древнейшие из надежно датированных памятников из Чуфут-Кале в Крыму.

Сопоставление двух археологических находок позволяет сделать вывод о продолжительном существовании еврейской общины в Армении и

добавить эту страну к списку стран средневековой
еврейской диаспоры.



**Памятник 1496/1497 г. из Ехегиза в Армении ("Христианский
Восток", 1912, т 1)**

Глава 13

Заметки о сефардских евреях о. Кюрасао и Южной Америки и о языке папьяменто

Уже в XVI веке среди прибывших на американский континент из Испании первых поселенцев было немало крещеных евреев. Однако открыто исповедовать иудаизм евреи Испании и Португалии не могли. Первые организованные еврейские общины в Новом Свете появились в начале XVII века в голландских колониях, таких как Суринам (ныне государство на севере Южной Америки), Кюрасао (остров в Карибском море), Ресифия (ныне в Бразилии). Они были созданы потомками испанских и португальских изгнанников, которые в поисках религиозной свободы устремились в Новый Свет. Но и здесь не всегда можно было найти религиозную терпимость. В 1654 г. Ресифия перешла под власть Португалии, там начала свирепствовать инквизиция и евреи были вынуждены искать убежища в других местах.

Часть из них отправилась в Северную Америку, восточное побережье которой было ареной борьбы французских, английских, голландских, испанских и даже шведских колонизаторов. Первая еврейская община на территории современных США возникла в сентябре 1654 г., когда группа из 23 беженцев из Ресифии прибыла на фрегате «Sainte Catherine» в Новый Амстердам (Нью-Йорк), находившийся тогда под властью Голландии. Губернатор Новой Голландии Петер Стивесент (Peter Stuyvesant) был враждебно настроен по отношению к евреям и добивался от голландской Вест-Индийской Компании, которой

принадлежали колонии, их изгнания. Он обращался в совет директоров Компании в сентябре 1654 г., указывая, в частности, что евреи, потерявшие имущество в результате ограбления пиратами, могут оказаться обузой для церковных приходов, вынужденных заботиться о бедняках:

...Прибывшие евреи почти все желали бы остаться здесь, но, зная, что они весьма отвратительны подчиненным магистратам, как и людям наиболее преданным вам; что епархия также опасается того, что вследствие их нынешнего обнищания они могут стать обузой в наступающую зиму; ради блага сего слабого и недавно развивающегося места, считаем полезным потребовать от них дружеским образом покинуть нас. В связи с этим мы молимся со всей серьезностью за себя и за всю нашу общину, чтобы эта лживая раса – столь ненавидящие враги и богохульники имени Христова – не имела возможности далее наводнять сию новую колонию и чинить проблемы для нее...

В январе 1655 г. представители амстердамской португальско-еврейской общины обратились в совет директоров Вест-Индийской компании с ходатайством в пользу манхеттенских иммигрантов. В петиции указывалось на трудности и потери, с которыми была связана для португальских евреев утрата Голландией колоний в Бразилии. Также говорилось, что жительство и торговлю евреев в колониях позволяют Англия (в Барбадосе) и Франция (на островах Мартиника, Св. Кристофора и других). Что, согласно мюнстерскому мирному договору 1648 г. с Испанией, голландские евреи должны иметь равные права с остальными. И, наконец, что португальские евреи вложили немалый капитал в Вест-Индийскую

компанию. Последний довод, очевидно, был решающим. 15 февраля 1655 года совет директоров вынес резолюцию; *«Удовлетворить. Они могут жить и пребывать там, при условии, что не станут обузой епархии и компании»*. Вот какой ответ получил Стивесент от совета директоров в Амстердаме:

26 Апреля 1655

Мы желали бы осуществить и выполнить Вашу волю и запрос о том, чтобы новым территориям не быть более наводняемыми людьми еврейской нации, поскольку мы предвидим все те трудности, которых вы опасаетесь. Однако, тщательно взвесив и рассмотрев этот вопрос, мы заключили, что это было бы неоправданно и несправедливо, особенно в свете значительных потерь, понесенных этой нацией, как и другими, в связи с захватом Бразилии, а также в связи со значительным объемом капитала, который остается вложенным ими в акции компании. Поэтому после подробного рассмотрения мы решили удовлетворить ходатайство, представленное указанными португальскими евреями о том, что эти люди могут путешествовать и торговать в Новой Голландии, а также жить или оставаться там, при условии, что бедняки среди них не станут обузой для Компании или приходов, а будут поддерживаемыми своей собственной нацией. Вы должны принять соответствующие меры...

В 1664 г. Новый Амстердам перешел к Британии и стал называться Нью-Йорк. Численность евреев там оставалась небольшой, они были ограничены во многих правах, таких как возможность заниматься

определенными ремеслами, розничной торговлей или построить синагогу. Лишь в 1706 г. в Нью-Йорке была официально создана первая еврейская община «Шеарит Исраэль», а в 1730 построена первая синагога.

Почти одновременно с этим, в 1658 году пятнадцать еврейских семей, как полагают, из Кюрасао, прибыли в Ньюпорт, колония Род-Айленд. В 1763 году ньюпортские евреи построили синагогу, которая является старейшей сохранившейся на территории США синагогой. В колониальный период возникли еврейские общины в Чарльстоне (Южная Каролина), Филадельфии, Саванне (Джорджия), Монреале (Канада), Ричмонде (Вирджиния). Ко времени американской революции на территории штатов жило две с половиной тысячи евреев, в основном выходцы из Германии и, в меньшем количестве, сефарды.

* * *

Еврейская община Кюрасао необычна по нескольким причинам. Одна из самых старых общин в западном полушарии, она была очень влиятельна и оказывала финансовую помощь евреям Нью-Йорка и Ньюпорта. В XVIII веке говорившие по-португальски евреи составляли более половины белого населения Кюрасао. Известно, что все фамилии португальского происхождения, которые носят ныне жители острова (большинство из них темнокожие или цветные) восходят к сефардским фамилиям. Евреи занимались торговлей, страхованием грузов, используя свои связи с соплеменниками в Европе и Америке. Интересно, что весьма прибыльной поставкой чернокожих рабов из Африки евреи почти не занимались, этот бизнес принадлежал преимущественно голландцам.

Во время Второй мировой войны Кюрасао неожиданно сыграло роль в спасении 2200 евреев из восточной Польши, оказавшихся в 1939 г. на территории СССР. Голландия уже была оккупирована Германией, но ее колонии оставались под королевской властью. Голландский консул в Каунасе выдавал еврейским беженцам справку, что они могут попасть без визы на остров Кюрасао, так называемую «визу в Кюрасао». На этом основании японский консул Сугихаро выдавал евреям транзитные визы в Японию, благодаря чему 2200 евреев (все студенты Мирской ешивы) через Владивосток попали на японскую территорию и находились там до конца войны.

Другая интересная особенность Кюрасао – используемый на острове креольский язык папьяменто (папьяменту), который является одним из наиболее хорошо изученных креольских языков. Он распространен на нидерландских Антильских островах (так называемые острова ABC – Аруба, Бонэйр и Кюрасао, относящиеся к Подветренным островам). Это креольский язык на основе португальского, включающий испанский, голландский, английский, французский, индейский (аравакский) и африканский компоненты. Причем синтаксис, как полагают, на африканской основе, а словарный состав подвергся релексификации. Папьяменто -- удобный язык для изучения процесса релексификации, и этим он привлекает лингвистов, занимающихся другими языками, в которых релексификация и креолизация могла играть важную роль. Речь идет прежде всего, конечно, об идише.

По поводу происхождения папьяменто существует несколько теорий. Наиболее распространенная теория говорит, что он образовался на базе пиджина или креольского языка, бытовавшего среди африканцев в португальских колониях в Африке (в Гвинее и

Анголе). Африканские рабы попадали на перевалочную базу, располагавшуюся на Кюрасао. В XVIII в. более половины белого населения Кюрасао составляли сефардские евреи из Голландии, говорившие на ладино и еврейско-португальском языке. Португальский пиджин африканских рабов смешивался с португальским языком рабовладельцев, и, таким образом, рано или поздно образовалось устойчивое койнэ, каковым и стал папьяменто. Позднее папьяменто подвергся сильному испанскому влиянию.

Папьяменто - это прежде всего язык черного населения островов Аруба, Кюрасао и Бонэр. Но и белое население (голландцы и сефардские евреи) владели им. Первым письменным документом на папьяменто является любовное письмо некоего еврея с Кюрасао, датированное 1776 годом. В 1875 был издан папьяменту-голландский словарь. В наше время на папьяменту издаются газеты, публикуется поэзия. Однако, в школьные программы этот язык пока не вошел. Орфография, принятая на Кюрасао и Бонэре -- чисто фонетическая, на Арубе принята несколько иная орфография, более близкая к традиционной испанской. В частности, сам язык называется на Кюрасао и Бонэре *Parlamentu*, а на Арубе -- *Parlamento*.

Очень интересен, разумеется, вопрос, имеются ли какие-то еврейские элементы в папьяменто, проникшие туда из еврейско-португальского (а также, возможно, благодаря гипотетическому частичному усвоению некоторыми рабами некоторых еврейских обычаев. Ведь по Галахе раб еврея считается как бы

почти евреем). Историк И Эммануэли приводит следующие еврейские выражения в папьяменто⁶:

beshimanto От *бэ-симан-тов*. Используется при успешном завершении сложного дела.

Beth haim ta spok От *бейт-хаим* ("кладбище", ивр), *та* - глагол связка (африканский), *spok* от голландского "охотится". Значит "Духи с еврейского кладбища преследуют". О голодном человеке.

Bo ta un Parnas *Бо* - для (португ.), *та* - глагол связка (афр.), *ун* - неопределенный артикль (исп.), *парнас* - должность старосты в синагоге (ивр.). Об упрямом человеке.

Lantabel *Lanta* от *alevantar* ("подниматься", исп.), *авель* ("траур" - ивр.). О человеке, завершившем первую неделю траура.

Mal panim *Mal* ("плохой", исп.), *паним* ("лицо", ивр.). О человеке с дурными качествами.

Panim beganab *Паним* ("лицо", ивр), *бе* предлог, *ганав* ("вор", ивр.). О плохом человеке.

Talbit talha col amesh martin - *маарих тарха коль хамеш мафтир* (или что-то в этом роде), рассказывает одну и ту же историю пять раз.

Слово **Snoa**, означающее "синагога" на папьяменто, < евр-португальского *Esnoga* < синагога. Согласно народной этимологии (зафиксированной, например, в *Тиккуней Зохар*, < ивр. *эш-ногах*, "сияющее пламя").

⁶ I Emmanuéli. *History of the Jews of the Netherlands Antilles*, Cincinnati, 1970, p. 482. R. Wood. "Notes on Jewish aspects of Papiamente," *Jewish Language Review* 3 (1983), p. 15-18.

* * *

Сходная ситуация имела место в Суринаме (государстве в Южной Америке). Здесь, помимо еврейской общины в столице Парамарибо, существовало автономное еврейское поселение Jodensavanne, «еврейская саванна», возникшее после того, как британские колониальные власти дали евреям Суринама (тогда – британской колонии) значительные привилегии, сохранившиеся и после перехода колонии под власть Голландии. Интересно, что британцы обменяли Суринам на голландскую колонию Новый Амстердам. Тогда подобный обмен казался неравноценным: англичане получали небольшой городок в Северной Америке в обмен на тропический рай близ карибских берегов. Однако Новый Амстердам стал со временем Нью-Йорком, самым значительным городом в Западной полусфере, а возможно и в мире.

Интересно, что, подобно папьяменто, в ряде суринамских креольских языков лингвисты усматривают еврейское влияние. Это языки сарамакский и таки-таки.

* * *

Император Бразилии Дон Педро II (Dom Pedro II) слыл юдофилом, очень интересовался еврейской культурой. Он выучил иврит, идиш, арамейский, арабский, а также санскрит и язык тупи-гуарани (последний – наиболее распространенный в Бразилии индейский язык). В свободное от государственных дел время император переводил средневековую еврейскую поэзию и отрывки из Библии, как он писал, «из желания лучше ознакомиться с еврейской литературой и историей, чтобы понять еврейские национальные устремления». Еврейство и семитские языки вошли в моду в

Бразилии. В 1876 г. Дон Педро II посетил Петербург и Чуфут-Кале. В 1872 г. он посетил Палестину инкогнито. В том же году в Бразилии была найдена финикийская надпись, в которой рассказывалось, как на 19 год царствования царя Хирама, 10 финикийских кораблей отправились из Эцион-Гевера (ныне - Эйлат) вдоль африканского побережья, и один корабль с 12 мужчинами и тремя женщинами из Сидона отстал от остальных и через два года пристал к суше в неизвестном месте. Большинство ученых полагают, что эта и ряд других семитских надписей, найденных в Бразилии, были сфальсифицированы на волне интереса к Библии и еврейской культуре, имевшего место в годы правления Педро II.

Глава 14

Что такое еврейская цивилизация?

Последнее время все чаще при обсуждении многоязычных и крайне культурно разнородных еврейских общин приходится слышать выражение «**еврейская цивилизация**». Поняте это приходит на смену представлению о еврейской нации. Слово *цивилизация* многозначно, оно может употребляться в обыденной речи, либо использоваться как термин. Цивилизацией обычно называют стадию развития человеческой культуры, связанную с появлением письменности, или же местные разновидности культуры (греческая, египетская цивилизация). О цивилизации говорят как о более высоком этапе развития человеческой культуры по сравнению с *дикостью* и *варварством*. Английский историк и философ А.Тойнби (1889-1975) ввел представление об истории как круговороте сменяющих друг друга локальных цивилизаций.

В средневековой еврейской теологической литературе рассуждения об истории сводились в основном к анализу понятий *галут* («изгнание») и *геула* («избавление»). Под «изгнанием» понималось пребывание евреев в диаспоре, разрушение Иерусалимского Храма. Под «избавлением» - приход Мессии, возвращение в Страну Израиля и осуществление библейских пророчеств. Наиболее интересным автором, разработавшим оригинальную историософскую концепцию, был **Йехуда-Либа бен Бецалель** (Маһарал) из Праги, живший в XVI веке. Маһарал привлекает мидраши и каббалистические построения для своей концепции. Согласно Маһаралу, отличие народа Израиля от других народов состоит в

способности к принятию Торы и исполнению ее заповедей. Эта потенциальная способность имеет трансцендентный характер (находится в определенном отрыве от материальной формы) и аналогична в определенном смысле наличию у Первого Человека божественной души (образа Божьего). Благодаря этому разрыву между формой и содержанием Израиль находится в постоянном процессе становления, движения, поскольку не может окончательно добиться совершенства (осуществления своего потенциала, цели - т.е. воплощения заповедей Торы в материальном мире). *Галут* - временное, преходящее существование, связанное именно с тем, что Израиль находится в стадии становления и еще не осуществил свое назначение. Развитие же, согласно Маһаралу, может быть двух типов - *актуальное (поаль)*, т.е. ведущее к раскрытию заложенного предназначения, и *потенциальное (коах)*, как бы движение по инерции.

Античные и средневековые философы полагали, что каждый предмет имеет свою *сущность*, идею - то, что определяет этот предмет и является его неотъемлемым признаком (например, сущность человека, очевидно - его Божественная душа или образ Божий). Для современного воспитанного на естественных науках человека идея *сущности* не очевидна, но она лежит в основе человеческого знания. Из сказанного следует, что сущностью Израиля, согласно Маһаралу, является его способность принять Тору, а *актуальной* движущей силой еврейской истории - стремление принять Тору и воплотить ее в материальном (путем исполнения заповедей). Это актуальное развитие ведет к избавлению, а потенциальное же движение может вести к катастрофе галута.

Философ эпохи Хаскалы **Нахман Крохмаль** (1785-1840) использовал идеи гегелевской философии для объяснения еврейской истории. Нахман Крохмаль

родился в Бродах (ныне - Львовская область), жил во Львове (Лемберге) и Тернополе. Согласно Крохмалью "национальной идеей", *сущностью* еврейства является идея абсолютного единства. Благодаря этому существование Израиля проходит вне времени, оно не подвержено изменению или разрушению. При этом разрушению и изменению подвергается лишь та часть еврейского бытия, которая связана с временным, частным, преходящим. Основываясь на учении Гегеля (о трех этапах истории любого явления: зарождении, расцвете и упадке), Крохмаль объяснил почему в еврейской истории циклы возрождения, расцвета и изгнания сменяют друг друга, но еврейский народ в целом не исчезает: отдельные циклы расцвета и упадка связаны с развитием частных идей, в то время как сущностная еврейская идея (единство) остается неизменной.

Собственно идею **еврейской цивилизации** как совокупности всех проявлений еврейства, выдвинул в 1930-е годы неортодоксальный американский еврейский теолог и мыслитель Мордехай Каплан. Частные проявления еврейской жизни (разные формы религиозной жизни, культура, языки, социальная деятельность еврейства и т.п.) сменяют друг друга, еврейская же цивилизация сохраняется. М.Каплан, вслед за идеологами германской иудаики XIX века (*Wissenschaft des Judentums*) и реформистского движения в иудаизме, считал, что иудаизм - развивающееся явление. Законы и принципы еврейской жизни меняются от эпохи к эпохе. М Каплан полагал также, что нельзя ограничить иудаизм сферой ритуала. К сфере иудаизма он относит все стороны жизни еврея, поэтому понятие «иудаизм» для него заменяется понятием развивающейся «еврейской цивилизации», по отношению к которой Бог выступает в качестве своеобразного коллективного разума. Цивилизация, согласно М. Каплану, это совокупность

знаний, ремесел, орудий, искусств, литературы, законов, религии и философии, которые стоят между человеком и природой и защищают его от действия враждебных сил. М.Каплан был связан с американской философской школой *прагматизма*, которая рассматривала явления с точки зрения не их сущности, а проявления и развития.

Книга М. Каплана «Иудаизм как цивилизация» вышла в 1934 году. Он, однако, не ограничился кабинетным изложением своей концепции, а постарался воплотить ее на практике. Считая, что ни реформистское, ни консервативное течение не отвечает требованиям эпохи, М. Каплан создал свое собственное *реконструктивистское* направление в американском иудаизме. Это течение существует и сегодня, оно насчитывает несколько десятков синагог, имеет раввинский колледж. Реконструктивисты, как правило, более строго следуют обрядовой стороне иудаизма (в этом они близки к консерваторам), но гораздо более либеральны в социальных вопросах. Придерживаются они и своеобразной теологии, разработанной М. Капланом, близкой к пантеизму, согласно которой Бог проявляется в развитии цивилизации.

Идеи М. Каплана, конечно, используются не только среди реконструктивистов. Историк С. Айзенштадт применил учение М. Каплана в исторической науке. В наше время представление о еврейской цивилизации стало общепринятым в академическом мире.

Религиозные еврейские философы трактовали еврейство как *народ*, **‘ам Исраэль**. Однако с точки зрения современной этнографии евреев сложно назвать единым народом, поскольку евреи разных стран не имеют ни единого языка, ни общей территории, довольно заметно отличаются по культуре и внешнему облику. В то же время сложно считать

еврейство и только *религиозной конфессией*, учитывая, что влияние религии в наше время значительно ослабло, а во многих странах принадлежность евреев к религиозным общинам чисто номинальная или вообще отсутствует. Поэтому крайне сложно выработать представление о сущности еврейства, которое было бы достаточно гибким, чтобы описывать и современного ассимилированного еврея, и религиозного, и израильтянина, и субэтнические еврейские группы диаспоры, какими они были еще несколько десятилетий назад, и группы геров, "иудействующих", исповедующих необычные формы иудаизма - слишком велико тут разнообразие. Одним из возможных решений является использование понятия *еврейской цивилизации*.

В русскоязычной этнологии это понятие быстро прижилось после того, как оно было введено в 1990-е годы этнографом **Михаилом Членовым**. Он понимает еврейскую цивилизация как супер-этнос, объединяющий еврейские этнические субэтноты (*эдот*). Набор конкретных *эдот* всегда конечный, время их существования конечно. Этнические группы, языки, приходят и уходят, сменяют друг друга, еврейская цивилизация в целом же остается. Помимо интуитивных характеристик цивилизации (связанных, например, с набором бытующих религиозных текстов), Членов приводит перечень «структурных универсалий» - того, что объединяет разные группы: 1) длительность существования (по сравнению с этносом) 2) влияние на общечеловеческую культуру (более существенное, чем у отдельного этноса) 3) наличие метаязыка (древнееврейский) 4) полиэтничность 5) тенденцию к прозелитизму (у этносов обычно не выражена) 6) тенденцию к распространению, экспансии (механизм ее не таков, как у этносов). Вот как он сам определил понятие цивилизации:

«Итак, под цивилизацией я понимаю исторически формирующуюся на основе специфического, зафиксированного письменной традицией комплекса культурных текстов макрокультурную модель, определяющую пределы, внутри которых могут варьироваться формы культурного и социального выражения принадлежащих к ней человеческих коллективов...»

Следует сразу же оговориться, что я полностью абстрагируюсь от аксиологического значения термина "цивилизация", бытующего на уровне бытового сознания. Этот термин несет в себе особую семантику, для многих людей означая нечто более высокое и более совершенное, чем просто культура и общество. Почти во всех этнических культурах существует тенденция обозначать свою собственную культуру как цивилизацию, в качестве своего рода церемониальной или патриотической оценки своего исторического наследия. Поэтому очень важно разграничивать понимание "цивилизации" как социоантропологической концепции от семантики этого слова как элемента разговорной речи. Если придерживаться терминологического значения, то принадлежность к цивилизации нисколько не возвышает данный культурный феномен, как и не принижает его. Она просто вводит его в специфический контекст и определяет самые широкие пределы поведения тех, кто считает себя входящим в данную общность. Тем самым цивилизация представляется осознаваемой моделью, причастность к которой очевидна и, как правило, не подлежит сомнению.»

Таким образом, еврейство оказывается не этносом, а супер-этносом, в одном ряду с такими явлениями, как западно- и восточноевропейская цивилизация, мусульманская, индийская, китайская. Может

показаться, что термин "цивилизация" служит всего лишь подменой старого понятия "конфессия". Однако это не так: цивилизация определяется здесь сугубо в терминах этнологии, а не религиоведения. Подчеркнем, что речь идет о техническом термине, удобном для классификации явлений, рассматриваемых этнологией, но само объявление еврейства цивилизацией никак не возвышает или не принижает еврейскую культуру.

Таблица. Постоянное и меняющееся в еврействе (у трех религиозных мыслителей и в современной науке).

	неизменное	преходящее
Каббалист Махарал	"Образ Божий", возможность исполнять Тору, <i>актуальное</i> развитие	Материальная форма, <i>потенциальное</i> развитие
Философ- гегельянец Нахман Крохмаль	Единобожие, идея <i>абсолютного</i> <i>единства</i>	Частные, временные идеи
Американский либеральный теолог Мордехай Каплан	Развивающаяся цивилизация, как "Божественная эманация"	Частные законы, языки, литература, формы искусства, культуры и т.п.
Современная этнология	Цивилизация как общность этнических групп	Конкретные <i>эды</i> (этнические группы)

Между средневековой теологической схемой Махарала, рационалистической философией

Крохмалю, либеральной теологией М.Каплана и этнологической цивилизационной теорией М. Членова, при всем кардинальном различии метода теологии и науки, есть одно общее: каждая из них пытается осмыслить, в рамках своего метода, наличие *неизменного* и *преходящего* в еврействе. Разумеется, можно только приветствовать тот факт, что современная наука подошла к осознанию феномена единства еврейского народа, доступного раньше лишь теологам.

Литература

И. Дворкин. Катастрофа и возрождение // Еврейское образование, № 1 (2001).

И. Дворкин. Мордехай Каплан и еврейская цивилизация // Там же.

А. Львов. "Вы называетесь Человек".
<http://lvov.judaica.spb.ru/adam.shtml>

М. Членов. Еврейство в системе цивилизаций // Диаспоры, № 1 (1999).