

## Философско-религиозные аспекты в изучении караимов

Религия и культура: Россия. Восток. Запад: Сб. ст. / Под ред. Е.А. Торчинова. - СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2003, с. 231-250

Данные, приводимые культурно-национальным Обществом крымских караимов, дают следующую картину численности семей, в которых представлен хотя бы один этнический караим: Симферополь — 320; Евпатория — 260; Феодосия — 100; Бахчисарай — 57; Мелитополь — 30; Ялта — 21; Ленинград — 100; Севастополь — 60; Харьков — 30; Одесса — 100; Николаев — 40; Днепрпетровск — 20; Галич (Украина) — 10; Москва — 200; Трокай (Нива) — 350 семей\*.

Хотя эти данные приблизительны и не полны (не включено множество других городов и поселков, где есть караимы, не учитывается тенденция межнациональных браков в караимских общинах и характер изменения в результате их этнокультурной ориентации и т. д.), тем не менее, они позволяют составить представление о немногочисленности караимов в России и на территории республик бывшего СССР.

Надвигающийся уход народа в историческое небытие воспринимается его духовными лидерами как естественно-исторический процесс. Это не значит, что ими открыты все шлюзы потоку забвения. Издаются многочисленные исследования о караимах — философские, исторические, этнографические.\*\* Открыт молитвенный зал в здании кенасы в Евпатории. Организована

-----  
\* Данные любезно предоставлены автору членом Правления Крымского национально-культурного общества караимов Б.С. Бебешем.

\*\* Значительный список литературы, в том числе и вышедшей в первой половине 1993 г., представлен автором настоящей статьи в его публикации «Религия караимов. Теоретико-исторический анализ» (М., 1994 г.). За последние два года появился ряд новых исследований. См.: Караимская народная энциклопедия. Т. 1 (Вводный). М., 1995; Караимская народная энциклопедия. Т. 2 (Вера и религия), Париж, 1996; Полканов А.И. Крымские караимы. Париж, 1995; Полканов Ю.А. 1) Обряды и обычаи крымских караимов-тюрков: женитьба, рождение ребенка, похороны. Бахчисарай, 1994; 2) Легенды и предания караев (крымских караимов — тюрков). Симферополь, 1995; 3) Крымские караимы. Бахчисарай, 1994; 4) Пословицы и поговорки крымских караимов. Бахчисарай, 1995; 5) Родовое гнездо караимов. М., 1994; Фуки А. Караимы — сыновья и дочери России. М., 1995. Библиография публикации по караимоведению, подготовленных крымчанами за последние годы, составлена Ю.А. Полкановым и насчитывает 41 наименование; библиография, посвященная караимской кухне (составленная также Ю.А. Полкановым), содержит 29 публикаций.

231

экспозиция этнографических и исторических реликвий караимов в этом здании и в краеведческих музеях городов Симферополя, Евпатории, Трокая. Уже зарегистрирован ряд национальных караимских обществ (и подготавливается регистрация других в недалеком будущем). Возможна организация Духовного управления караимов в Евпатории и посвящение в сан газанов для проведения богослужения. Вместе с тем заметна готовность принять неизбежное растворение народа в культурно-национальном окружении. Такая позиция

подкрепляется: 1) отсутствием собственного государства в истории народа и, соответственно, отсутствием ностальгии и реминисценций по этому поводу; 2) многоплановыми культурными контактами караимов как в прошлом, так и в современной жизни; 3) превратностями исторической судьбы народа, переносившими его из одной государственной структуры в другую и менявшими его культурное окружение.

Караимы — народ, переживающий процесс этнокультурного растворения в этнонациональном окружении. Уже данный аспект их жизни интересен для изучения, тем более что процессы этнокультурной ассимиляции в результате смешанных браков характерны для многих этнообразований современной России. Другая особенность караимов — сосуществование в их культуре традиций древних языческих верований прототюркского происхождения, реформированного иудаизма эпохи Анана бен Давида, а также традиций более позднего культурного окружения, связанных прежде всего с исламом и многолетним сосуществованием и полемикой с иудаистскими общинами.

Последние двести лет истории этого народа отмечены заметной открытостью к сотрудничеству с другими нациями (крымскими татарами и турками — в России и на территории Османской империи и Турецкой республики, с арабами и евреями — в Египте, а

затем (после 1956 г.) и на

232

территории Израиля). Присуща ли эта черта относительной бесконфликтности (и, следовательно, относительной бестрагедийности) караимам «от века», в силу их «природы»? Или же она выработывалась исторически? Для исследователя утвердительный ответ на последний вопрос — признак его готовности к объективному рассмотрению фактов, свободному от националистических пристрастий и порочной методологии разделения народов на «плохие» и «хорошие». За относительной «бестрагедийностью» исторического развития этноса предстоит выявить проявления его достаточно сбалансированных и эшелонированных отношений с этнонациональным окружением — назвать идеологов и практиков строительства отношений такого типа. Логично предположить, что их линия, прежде чем стать традицией, отличалась страстностью в ее разработке на отдельных «фронтах» и «участках», полемической односторонностью и обострением отношений с теми этнокультурными соседями, которые в данное время не составляли государственно-военной опасности. И, наоборот, следует ожидать религиозно-нравственных и религиозно-законодательных компромиссов с теми, кто представлял опасность такого рода. Во всех исторических источниках, сообщающих конкретные сведения, караимы выступают как сравнительно малочисленный народ. Их былое могущество и многочисленность предание относит к неопределенному отдаленному времени «когда-то». С выделенных позиций рассмотрим философско-религиозную полемику караитов\* с талмудистами, своеобразие их бытовых традиций и религиозного законодательства.

Реформа иудаизма, предпринятая в VIII в. н. э. Ананом бен Давидом и претендовавшая на статус философско-богословского обоснования новой религии, отличной от иудаистского талмудизма, христианства и ислама, встретила, как и следовало ожидать, возражения ортодоксов всех трех религий. Однако ее идеи оказались созвучны учению мутазилитов в арабской средневековой философии. Данная исламская теолого-философская школа

-----  
\* В данной статье термины «карай», «караимы» и «караиты» употребляются в одинаковом значении — как варианты фонетико-транскрипционного обозначения одного и того же народа.

отличалась строгим монотеизмом и верой в то, что будущая судьба каждого определена его собственными поступками. Сторонники Анана, также и мутазилиты, тщательно избегали антирационалистических (в их числе и мистических) доводов. В то же время (в соответствии как с Кораном, так и с Новым Заветом) они утверждали, что Христос и Мухаммед были подлинными пророками, давшими действительные вести о спасении миллионов людей. Отстаивая же концепцию абсолютного единства Бога, мутазилиты сыграли, как известно, заметную роль в выступлениях против учения о христианской Троице.

В том же направлении пошла и мысль караитских философов. Следуя трудам своих мусульманских коллег-предшественников и добавляя к ним собственные оригинальные аргументы, такие караимские мыслители, как Давид аль-Мукамми (IX столетия), Киркизани и Иосиф аль-Базир посвятили значительную часть своих трудов рассмотрению Божественного единства и опровержению Троицы. Тем самым они пытались пояснить собственную позицию, касающуюся центральной философской темы — об атрибутах Божества. Их анализ этого вопроса внес существенный вклад в развитие еврейской и арабо-мусульманской философии средневековья <sup>1</sup>.

Известно, что раввинистский иудаизм поощрял изучение Торы евреями. Но право на окончательные решения и авторитетные интерпретации Торы было оставлено вначале пророкам, затем Синедриону, а после него — руководителям талмудических академий — гаонату.

Напротив, каждый сторонник ананитов знал и был убежден, что Писание содержит слово Бога, адресованное именно ему для его счастья и спасения. В том весьма вероятном случае, когда два человека расходились в истолковании Закона, тот и другой, по представлениям ананитов, были правы перед Богом, если следовали собственному пониманию, проникнутому благоговением перед Торой. Предаваться прилежному изучению Писания, строго сверяться со своей совестью, придерживаться основательно выработанных суждений — таковы принципы духовно-религиозной активности нового течения.

234

Видным продолжателем учения Анана стал персидский еврей Бенъямин бен Моше Нахавенди (ок. 830-860 гг. н. э.). Ласкер полагает, что Нахавенди, видимо, первый в литературе назвал своих единомышленников караимами, теми, кто следует Писанию <sup>2</sup>. Он разработал своеобразную теологию: в ней допускалось, что Бог сотворил ангела, который, в свою очередь, создал мир и несет ответственность за него <sup>3</sup>. В его понимании индивидуальное толкование Библии обуславливает различия и в культовой практике.

Подобно своему учителю, Нахавенди отрицал догматические тенденции как талмудистов, так и многочисленных иудаистских сект, утверждавших, как правило, исключительность своих вероучений и обрядов.

Выдвигалась своеобразная этика исследования, в которой награда ищущему — то, что его усилия дают свет разума другим верующим. Доверие к личному истолкованию закона сделало ананитов индивидуалистами. Один из них уже в X столетии рассуждал так: «Знайте, братья, дети Израиля, что каждый должен полагаться на себя. Нам Бог не простит того, кто говорит: "Мои учителя сами вели себя таким образом..." Не существует обязанности следовать во всех случаях обычаям предков, напротив, следует сверять свое поведение, свои действия и суждения

со словами Торы, чтобы видеть, соответствуют ли они им... И если спрашивают: "Что должен делать невежда, который не знает ничего?" — "Его долг учиться и умножать свои знания, наблюдать и затем действовать... Тот, кто ограничивается исполнением обрядов, не понимая их, не отличается от осла, тянущего ношу"»<sup>4</sup>. Эти принципы лишали индивидуума поддержки со стороны социально-религиозного конформизма. Верующему предлагалось оставаться в течение всей жизни вечным учащимся, обреченным на исследование. «Изучение», «знание», «понимание» прежде всего относилось к Торе: она была той призмой, сквозь которую рассматривались и оценивались все другие сведения и знания. Отбрасывалось все, что противоречило Торе. Отсюда заведомая заданность провозглашенной установки на доверие к разуму. Она неумолимо вела в иудео-мусульманской среде к тому же самому менталитету, который на Западе представлен схоластикой.

235

Как и европейские схоласты, ананиты и караиты вначале проявили недоверие к достижениям естественных наук. Правда, исследователи анановских идей допускают, что запрещение изучать астрономию, выдвинутое Ананом, вероятно, было основано на тесной связи астрономии и астрологии, характерной для его эпохи, верой в то, что звезды определяют судьбу человека. Порицалась вера астрологов в Божественное предназначение расположения звезд. Ведь она включала предпосылку, что человек не свободен, в том числе и в плоскости морали. Ни звезды, ни неумолимо действующие законы природы, учили ананиты, не определяют судьбу человека. Она прямо зависит от воли Бога. Принцип, жестко утверждавший отношения между человеком и Богом без каких-либо посредников, привел к заключению, что в случае болезней не следует прибегать к услугам врачей, за исключением ситуаций, когда дело касается ран, нанесенных людьми или внешними предметами<sup>5</sup>. Свидетельствует ли выдвинутое исключение о том, что караиты были связаны с армией или, по крайней мере, с народом, для которого боевые будни стали обыкновением? Ясно одно: для ранних караимов боевые раны требовали немедленного человеческого вмешательства. Между тем больные считались отмеченными Божественным знаком, в болезни каждый должен рассчитывать на свои молитвы и добрые дела, чтобы получить Божественную милость и выздоровление.

Ананитско-караитская позиция, отвергая претензию на достижение конечной истины в трудах своих единомышленников, вызывая на себя огонь критики вчерашних идейных соратников (брат не согласен с братом, ученик — с учителем), не говоря уже об идейных противниках, провоцировала состояние неудовлетворенности читателей и учеников. Отсюда периодически возникающая ригористичность мнений сторонников движения, противоречащая основам принципиально открытой для критики концепции. Так, Бенъямин Нахавенди считал, что если библейский текст не дает возможности исследователю прийти к однозначному решению, аналитик имеет право принять раввинистское истолкование соответствующего места. Напротив, Даниэль бен Моше аль Кумиси (IX — начало X в.), возражая Бенья-

236

мину Нахавенди, полагал, что в этом случае необходимо принять буквальное истолкование текста и ввести предписания, вытекающие из такого толкования. Этот мыслитель стал главной фигурой движения в Палестине в период, оказавшийся теоретически наиболее продуктивным и длившийся примерно с 870 г. до взятия Иерусалима крестоносцами во время первого крестового похода в 1099 г.

Аль-Кумиси воодушевлял своих последователей — караимов — оставить диаспору и

переехать в Палестину<sup>6</sup>. Он страстно обличал тех, кто ожидал, что мессия оживит собрание изгнанных и считал, что только лень и алчность, а не теологические соображения, препятствуют их отъезду в Эрец-Исраэль (землю обетованную). Он отошел от следования идеям и авторитету Анана. Хотя во время Кумиси караиты ссылались на Анана как на главного среди учителей, аль-Кумиси в полемическом ажиотаже назвал его «главным среди безумцев»<sup>7</sup>.

Таким образом, среди учеников Анана уже в начале X столетия наблюдается отсутствие единодушия. И, вероятно, не только в силу личных амбиций. Опираясь на принцип, что каждый индивидуум в состоянии адекватно понимать Библию и устанавливать на этой основе правильное поведение, ананито-караимы создали ситуацию, когда могла возникнуть опасность появления множества маленьких сектантских групп, обреченных на непрерывную полемику друг с другом и потому неэффективных.

Якуб аль-Киркисани в своем главном труде «Книга света и башен стражи» дает целостный обзор религиозных взглядов и практики караимов. Его исследование, созданное по живым следам, — основной источник свидетельств фракционности движения<sup>8</sup>. Фракционность не помешала, а скорее способствовала развертыванию караимами всеобщей пропаганды своих взглядов и религиозно-миссионерской деятельности: различие точек зрения питало разнообразие аргументации миссионерских усилий. Мотивы учения были созвучны умонастроениям нетвердых в вере сторонников иудаистской, мусульманской и христианской религий. В то же время языческие представления и верования проигрывали в сравнении с тем, чему учили ананиты и караиты: последние владели неизмеримо более высоким уровнем философско-богословской культуры и совершенствовали его.

237

Исходная установка на систематическое развитие разума, постигающего Писание, содействовала непрерывной напряженной внутренней работе. Готовность к полемике со всеми и против всех — бойцовский дух! — и постоянная религиозно-богословская полемическая конфронтация с раввинитами питали предпосылки для приращения духовной культуры и создавали устойчивый спрос на нее. Караизм утверждал статус религиозно-богословского знания как особой, самодостаточной, самозначимой духовной силы. Потребности развития семантической культуры предполагали использование небиблейских и даже внерелигиозных сфер знания. В результате изменяется установка на светскую культуру: первоначально негативное отношение к секулярным наукам исчезает, возникает интерес к ним и привлечение их данных к библеистским и филологическим исследованиям. Этот поворот к знанию как таковому — без подразделения на его «чистый» — религиозный и «нечистый» — светский источники своеобразно отразил общие идеи мусульманского Ренессанса, а в чем-то и предвосхитил их.

Здравый смысл и научные сведения позволили караимам развернуть критику антропоморфных представлений, получивших отражение в Талмуде. Параллельно скрупулезно вскрываются противоречия и несоответствия еврейской мистической литературы. В переводах Библии, предназначенных для употребления в караимских общинах, тщательно устранялись даже подобия намека на человеческие качества Бога; обозначение всего, что касалось его материальности, заботливо заменялось в библейских текстах парафразами и неологизмами, создаваемыми для этой цели. По аналогичным основаниям было предложено и новое истолкование библейского рассказа о телесном вознесении пророка Ильи на небо, исключавшее всякий намек на телесное воскрешение из мертвых.

В VIII и IX столетиях в ортодоксальной иудаистской культурной традиции место собственно-философских исследований занимали теологические спекуляции и квазимагическая символика, популярные среди талмудистов. В период Гаогата появилось большое число наивных и фантастических проповедей, мистических формул, которые караимы подвергли острой критике. Мистическая традиция в раввинизме оказалась принципиально не совместимой с рационалистической философско-богословской системой, которая постепенно выросла из учения Анана благодаря трудам поколений караитских мыслителей. Многие ее положения и принципы повлияли на строй аргументации философских концепций последующих столетий. Достаточно воспроизвести доводы седьмого тезиса «Об устной Торе» Уриэля Акосты.<sup>9</sup> Помня о том, что Уриэль Акоста — мыслитель, отразивший ряд существенных особенностей эпохи Нового времени в европейской культуре, можно в полной мере оценить значение теоретической корректности анановской позиции и ее модификаций в караитской традиции. Философский анализ Библии Бенедиктом Спинозой также был связан с этим источником — возможно, не прямо, а через те постоянные лейтмотивы вольнодумства и строгой рациональной доказательности, от которых еврейская средневековая и последующая философия уже никогда не могли избавиться после появления караимских трудов в X в.

Отмеченное здесь особое влияние и значение анановской и послеанановской проповедей, как правило, не получает выпуклого освещения в историко-философской литературе. Из последней обычно нельзя составить представления об особом месте караимского этапа духовного творчества, расходящегося с иудаистской, мусульманской и христианской традициями и вместе с тем оказавшего на них заметное и многоплановое воздействие. Следует выделять доанановскую и послеанановскую ситуации в иудейской и арабо-мусульманской мысли, а значит, корректировать периодизацию соответствующих разделов восточной философии.

Антикараимская аргументация Саадии Гаона (882-942 гг.) стимулировала объяснение караизма в связанную единством цели группу. Ее участники осознали, что ради выживания в борьбе против раввинистов надо поступиться внутренними различиями. Если начало X столетия отмечено спорами между ананитами и караимами, обозначенными Киркизани, писавшим при жизни

239

Саадии, то затем, и очень скоро, разногласия сходят на нет. В противостоянии раввинистам существенную роль сыграл и монотеизм караимов. Утверждая свою веру в вечного, единого Бога, сотворившего мир, караимы, как и раввиниты, обратились, в частности, к каламу — мусульманской системе философской теологии, где существование Бога обосновывалось тем, что мир сотворен и, следовательно, нуждается в Творце. В дальнейшем раввинитская философия пошла от калама к неоплатонизму и аристотелизму; караитская же осталась верна своим истокам. Так, Аарон бен Элиах (XIV в.), последний крупный караимский философ, посвятил свой философский труд «Дерево жизни» защите караимского калама против маймонидского аристотелизма.

Итак, последовательная реализация первоначальной цели ананито-караитского движения — свободно и критически исследовать Тору — накопила с течением времени разрушающий эффект в отношении традиционной иудаистской культуры. Вместе с тем безудержный критицизм создавал опасность нигилизма и подрывал прочность духовных связей людей, перманентно находившихся в маргинальной ситуации. Последние постоянно встречали критику со стороны

иудейских общин, воспринимались подозрительно лидерами двух других мировых религий, ориентированных на традиции. В результате караимские националисты все больше склонялись к поиску точек взаимодействия между иудаизмом и своими взглядами. Но это могло привести к капитуляции перед многочисленными и дисциплинированными общинами талмудистов, что означало полный крах всего движения.

Чувствуя эту опасность, караимы на практике сочли себя обязанными ограничить сферу свободного исследования веры, хотя и продолжали акцентировать в теории роль личного суждения. Это не было типичным бытовым лицемерием. Пути философско-богословской мысли, ориентированной на критическое преодоление ранее выдвинутых положений, все дальше расходились с повседневной жизнью тех, кто встал под знамена анановско-караимского учения не по идейным, а по чисто житейским соображениям. Последние были связаны с промежуточностью этнического,

240

семейного, этногосударственного статуса определенных групп людей. Их основу составляли те, кто был вытеснен из иудаистских общин главным образом из-за своих тюркских корней, вольнодумства и нарушения талмудистских норм и в то же время взаимодействовал постоянно как с ортодоксальными общинами иудеев, так и с их сектантскими объединениями.

Караимским маргиналам нужна была более серьезная социальная защита, чем утверждение оригинальности и даже приоритетности философствования и богословствования. Собственной государственно-территориальной базы они, как известно, не имели. Благосклонность халифов была слишком ненадежным фактом устойчивого существования в инорелигиозной и иноэтнической среде. Оставалось одно — создать самостоятельную церковную организацию.

По преданию, созданием подобной организации караимы обязаны также Анану. И благодаря этому существование тюркско-иудейской ананитско-караимской маргинальной общности становилось все более стабильным от поколения к поколению. Призма «своей» религии, сочетавшей открытость внешним влияниям и известную дистанцированность по отношению к иноверцам, питала самосознание групп, превращавшихся начиная с VIII в. в особую этнокультурную и культурно-историческую общность. Укрепившись в Крыму, а затем переселившись (отчасти вынужденно) в Литву и Польшу, эти группы окончательно обрели особый этнокультурный статус, закрепленный в именах — «карай», «караиты», «караимы».

Караимы со времен Анана считали себя единственно правыми в иудаизме, а раввинитов — пребывающими в глубоком заблуждении. Речь, таким образом, шла для караимов не о том, чтобы присоединиться (на особых условиях) к доминировавшей — количественно и географически — ортодоксальной иудейской диаспоре. Напротив, представители последней, по замыслу ранних караимов, должны были осознать свои талмудические заблуждения и возвратиться назад, к Торе, к символическому первому Храму.

241

Здесь просматривается аналогия с русским старообрядчеством в его отношении к патриаршей православной церкви. Тяготело ли старообрядчество к этой церкви? И, наоборот, ставила ли ортодоксальная православная церковь иные задачи в отношении старообрядчества, чем его разрушение, т. е. обращение его последователей на путь патриаршего православия? Однако есть и существенное различие. В России XVII в. полемика между двумя церквями шла в основном среди русских. Хотя и в той, и в другой церквях — особенно в патриаршей — были

представители самых разных народов и наций. В среде же караимов, по крайней мере со времен Хазарского каганата, все более расширялся разнородный состав представителей разнообразных степных народов. Карай, давшие имя этнической общности, не были единственными степняками, разделившими учение неортодоксального иудаизма.

Имелись ли основания у этой этнической смеси, скрепленной общностью образа жизни и своей церковной организацией тяготеть к иудаистским общинам? Наверное, да. По крайней мере, в той степени, в какой сохранялись родственные связи между членами двух общин. Но могла ли караимская церковь считать себя всего лишь ветвью талмудистского иудаизма? Для нее характерен пафос отталкивания, а вовсе не стремление вернуться в покинутое лоно талмудистских общин. Могли ли караимы надеяться, что ортодоксальные иудеи вернуться к первоначальному иудаизму? Во времена Анана, возможно, да. Но систематическое возведение своей церковной организации означало создание практически непреодолимых препятствий на этом пути.

Каковы религиозно-бытовые предпочтения, разделившие вначале генетически родственные общины, а затем — еврейский и караимский народы<sup>10</sup>

Во-первых, календарь у караимов основан на наблюдениях за луной. Раввиниты же строят свой календарь на основе математических исчислений.

Во-вторых, это особая ритуальная чистота на Пасху. Караимы тщательно устраняли всякий след присутствия дрожжей в своих домах, а тем более — в кенасе. Сразу после Пурима каждая женщина начинала прибирать (чистить) свой дом. Комната считалась чистой тогда, когда в ней не было дрожжевых компонентов, т. е. всего, что бродит, включая и настойки, а также сыра.

242

В каирской общине караимов в течение недели перед Пасхой группа пекарей (до 4 человек) по заказу ходила из дома в дом с ритуально чистой утварью и пекла особый пасхальный пирог. По случаю Пасхи стол покрывался новой, ритуально чистой скатертью, исключавшей следы дрожжей или сброженных продуктов. О возможности какой-то рациональной основы этого запрета по санитарным соображениям, с опасением за здоровье, можно строить лишь неопределенные догадки. Раввиниты же допускали, что соприкасающиеся с ними иноверцы могут иметь эту (конечно, религиозно воображаемую) «грязь» накануне Пасхи; она не препятствует общению с «язычниками» (т. е. не иудеями) ортодоксальных талмудистов.

В-третьих, вероучители двух церквей разошлись в определении «вечера», который они толкуют по-разному (Исх. 12:6). Слово «вечером» раввиниты принимают буквально. По их мнению, первый «вечер» начинается, когда солнце клонится к западу, спустя шесть с половиной часов после восхода. Конец же «вечера» — время, когда солнце скрылось за горизонтом. Период между этими двумя точками времени и составляет «вечер». Караимы же определяли «вечер» как время между моментами захода солнца за горизонт и исчезновением с лица земли последнего солнечного луча. В их понимании вечер длился около полутора часов — время более короткое, чем «вечер», признаваемый раввинитами.

В-четвертых, караимы полностью исключали всякую деятельность в субботу (в том числе и для связанных с ними представителей других религий). Раввиниты же при определенных обстоятельствах разрешают иноверцам трудиться в субботу, если этого требуют их общие с раввинитами интересы. Допускается в это время и применение разных технических устройств,

заменяющих труд человека.

В-пятых, существенна разница и в отношении представителей двух религий к знаменитой библейской заповеди «око за око...» (Исх. 21:24). Раввиниты истолковывают эту заповедь метафорически — как указание на выкуп крови или на денежный штраф независимо от того, нанесено увечье обдуманно или случайно. Караимы же не видят оснований, чтобы рассматривать увечье как действие, отличное от

243

убийства, для которого существует закон «жизнь за жизнь» (Исх. 21:23): в отношении него неприемлем денежный выкуп (Числ. 35:31). Тем не менее они были готовы принять денежный штраф, если увечье нанесено случайно или если пострадавший родственник был готов признать это, а также в том случае, когда человек, нанесший увечье, находился в таком физическом состоянии, что отмщение могло привести к его смерти или к исключительной инвалидности.

В-шестых, караимы достаточно строго разделяли личные и должностные услуги и отношения. Например, у них не допускались — как законные — оговорки, позволяющие освободить лицо, которому переданы товары на хранение, от ответственности за утрату или вред, нанесенный этим товарам, если сданный товар находится в тесных личных отношениях с хранителем. Тем самым они отвергали указания, содержащиеся во Второй книге Моисеевой (Исх. 22:14).

В-седьмых, в среде караимов была выдвинута «цепная теория инцеста», основанная на положении Книги Бытия: «И будут два (муж и жена. — Авт.) одна плоть» (Быт. 2:24). Ссылались также на утверждение Корана: «Аллах предназначил вас в супруги друг другу». При этом подразумевалось, что все родственники жены становятся в той же степени родственниками мужа, что вело к сплочению породнившихся семей.

Правда, основное расхождение между караимами и раввинитами по вопросу об инцесте касалось браков с племянницей или сводной сестрой: караимы всегда запрещали их, между тем как раввинисты разрешали.

В-восьмых, караимы, как и раввиниты, не употребляли в пищу кровь забитых животных. Но, в отличие от правоверных иудеев, они и не вытягивали ее (солью и водою) из мяса этих животных. Они также запрещали забивать беременную самку, основываясь на текстах Книги Левит (22:28): «Ни коровы, ни овцы не закалывали в один день с порождением ее». Раввиниты же считали, что во чреве матери детеныш составляет часть тела самки; следовательно, он пригоден для употребления (в пищу и т. д.). На это караимы возражали, что если не родившийся детеныш уже живой,

244

его нельзя убивать по правилу Книги Левит (22:28) в один день с самкой. Если же он мертв до рождения, то не чист не только он, но и его мать-самка. Логические аргументы караимов, видимо, отразили практику скотоводства: опасение заразиться от больного скота, заботу о расширении стада. Более четкое, чем у раввинитов, применение доводов Торы «по животноводческим вопросам» в среде караимов — свидетельство сохранения ими скотоводческих навыков в средневековье и в более поздний исторический период.

Риск жизни в степи заставлял мужчин думать о наследниках и об их обеспечении. Но их

образ жизни мало способствовал тому, чтобы закрепить за ними имущество их матери (в случае ее смерти). У караимов муж не являлся наследником своей жены (в отличие от раввинитов). Соответственно ими отвергался тот текст Пятикнижия, из которого раввиниты выводили обратное. Превратности степной жизни заставляли надеяться, что родственники жены распорядятся ее имуществом лучше, чем странствующий конный воин. Караимы подчеркивали, что каждый мужчина — сын женщины и может быть братом женщины, мужем женщины, отцом женщины. Более того, женщина — из ребра мужского, и плоть от плоти его в браке. Постоянно напоминалось, что Мириам и Дебора были пророчицами, Сарра, Ребекка, Рахиль — женами патриархов, а Эсфирь спасла свой народ (что было увековечено в ритуале праздника Пурим). Высокий авторитет женщины нашел отражение и в признании караимами за женой права самостоятельно распоряжаться своим имуществом. Раввинистский же закон позволял ей это делать только с позволения мужа.

Отрицание левиратного брака у караимов — также свидетельство внимания к интересам общины в целом, а не только к вопросам сохранения имущества. В левиратном браке (Втор. 25:5-10) брат обязан взять в жены овдовевшую жену своего брата. В этом случае имущество последнего (и его вдовы) не уходило из семьи. Однако могла возникнуть несоразмерная разница в возрасте; если братья проживали совместно, подвергался испытанию весь круг сложных (нередко многолетних) психологических и бытовых отношений. Караимы истолковывали слово «брат» в приведенном месте

245

как ссылку на брата в большой семье (клане, племени), а отнюдь не на брата по крови. Параллельно приводилось место из Книги Левит (18:16), где прямо запрещалось жениться на жене брата: считалось, что это относится и к вдове брата (даже и тогда, когда он умер бездетным).

В основе этого ограничения была забота об укреплении связей породнившихся семей. Рекомендации же левиратного брака вели к усилению «малой» семьи. Бесконтрольное развитие последней тенденции могло ослабить небольшие общины караимов.

Внимание к общественной роли женщины проявлялось у караимов и в признании за ней статуса свидетельницы на суде. Слова Второзакония о минимум двух (или трех) свидетелях на суде (19:15) раввиниты истолковывали как указание на необходимость свидетелей-мужчин. Караимы отвергли лингвистическое обоснование этого довода и признали за женщиной право на свидетельские показания в судебном разбирательстве. Тем самым их юридическая практика заметно опередила многие современные им правовые системы в далеком средневековье во времена Маймонида и Аарона бен Илияха.

В случае отказа мужа от веры караимов жена считалась свободной и могла повторно вступить в брак (как если бы она была вдовой) — еще один фактор консолидации общины. Отступить от веры для караима означало отказ от караимской семьи — жесткое правило, призванное обеспечить стабилизацию религиозно-общественной жизни. Между тем у раввинитов отказ иудея от веры не означал, что за этим автоматически следует разрыв брачных уз; чтобы добиться последнего, нужен был формальный развод. Если отступник — ортодоксальный иудей — возвращался к вере отцов, он мог заключить новый брачный контракт со своей женой. Караимская община не знала компромиссных, промежуточных вариантов: только «или-или». Более того, по караимскому закону вероотступничество влекло за собой утрату личных прав на наследство в караимской среде. Закон же раввинитов не ликвидировал

эти права формальным образом, однако авторитеты общины создавали возможность перехода наследства к детям иудея-вероотступника.

246

В случае, если жена оказывалась в плену, караимские обычаи требовали от мужа выкупить ее так скоро, как он мог это сделать; он должен был выкупать ее и в том случае, если она попадала в плен во второй раз и т. д. За данной традицией стоят переменчивость военного счастья и случайности войны и воспитание уверенности, что община не оставит в беде единовеца, даже если единовец — женщина.

Закон же раввинитов требовал, чтобы муж только один раз выкупил жену из плена, если же она оказывалась пленницей во второй раз, он мог с ней развестись и выплатить жене сумму ее брачного контракта: на эти деньги она и должна была выкупать себя сама. Здесь явно заложен призыв к женской осмотрительности; однако он был уместен лишь в стабильной городской жизни. Апеллировать к здоровой осторожности в стечении случайностей, связанных с перемещениями кочевников, вряд ли было целесообразно, оседлые караимы отказались от морализации по поводу осторожности.

В караимском укладе жизни — в отличие от уклада жизни ортодоксальных иудеев — не нашлось места для обоснования обязательности брака. Он был желателен при подходящих условиях, от него ожидали благословения Божия — детьми в первую очередь. Но внебрачное состояние браковозможных мужчин и женщин не было ни предосудительным, ни порочным.

Наконец, собственность, найденная караимом, считалась принадлежащей только владельцу, т. е. тому, кто потерял ее. При этом, как и раввиниты, караимы ссылались на установления Второзакония (22: 1-3). Рекомендовалось вернуть ее немедленно владельцу, если он был известен; или сохранить ее, пока он не будет найден. Прежде всего караимы обязывали нашедшего обратиться к гахану или другим авторитетам общины и поместить у них находку. Раввиниты, напротив, объявляли хранителем нашедшего; если находила какие-то ценности замужняя женщина, то находка переходила к ее мужу. Найденное могло стать их собственностью, если владелец не объявился или не мог быть установлен. Степная этика, в отличие от этики скученного города с его превратностями торговли, отрицала среди караимов статус «бесхозной» собственности.

247

Приведенный материал позволяет выделить первоначальный культурно-религиозный субстрат организации духовной жизни караимов — систему языческих верований, унаследованных от кочевников, и уходящий корнями в алтайскую праисторию этого этноса. Реформа Анана подготовила антиталмудистский компонент, нашедший благоприятную почву во всех регионах, где кочевники встречались с иудейским духовным и государственно-религиозным экспансионизмом. Территория Хазарского каганата и другие районы, где спорили иудейские миссионеры-неортодоксы разных толков (напомним, что Талмуд не предусматривает миссионерской деятельности среди не евреев), стали зоной популяризации учения сторонников Анана. При этом они постоянно выдвигали соображение, что их вероучение — караизм — не противоречит исламу. Это стало существенным в эпоху бурного распространения последней мировой религии в районах караимской проповеди. В бытовой сфере кочевой уклад быта и его языческие традиции облегчали сосуществование караимов с доминировавшими арабскими и тюркскими этносами — Соседями (включая и крымских татар). С переселением в Трокай (Литва) в конце XIV в. уживаемости караимов в христианской среде способствовали как мотивы

совместимости караизма с христианством, так и антиталмудистская направленность его учения. Последние особенности облегчили развитие культурно-хозяйственных контактов караимов и с христианской средой, ставшей для их элиты доминирующей после Крымской войны 1853-1856 гг.

Таким образом, этнокультурное своеобразие караимов обеспечивается механизмами трех уровней:

- 1) подчеркивающих сходство их быта и традиционного образа жизни с тюркскими народами, а религии — с исламом;
- 2) выделяющих черты теолого-философского сходства караизма с исламом и с христианством как с мировыми религиями;

248

3) фиксирующих черты бытовых и религиозных отличий от традиционного обряда жизни и веры ортодоксальных иудеев-талмудистов. Пример истории караимов показывает, что самоопределение малых народностей по религиозному признаку может включать два пласта: 1) родо-племенные верования; 2) мировую или крупную национальную религию, синкретизированную с первыми. Вначале развитие стабильных отношений с этнонациональными общностями соседей осуществляется малым народом по второму варианту, когда крупная национальная или мировая религия ориентирует отношения сотрудничества малого этноса с другими, более крупными этносами. Что касается родо-племенных структур, то их оживление наблюдается после того, как завершилось формирование этноса. Этнос осознал себя, почувствовал свое место и значение в мире. Тогда его обособление от других этносов может протекать путем выделения в самосознании сплава древних родо-племенных верований с религиозными структурами более продвинутого уровня.

Механизмы самоопределения учитывают экспансионистские стремления продвинутых этносов по отношению к малым. Приобщение к более развитой религии нередко влечет за собой ассимиляцию малых этносов. Чтобы защитить себя от экспансионистских последствий, малый этнос активизирует родо-племенные верования в формах, которые оказываются противостоящими сложившимся структурам религиозных верований этноса-агрессора. Тем самым обращение к родовым корням следует оценивать не как спонтанное или злокозненно организованное усилие, а как духовное сопротивление угрозе экспансионизма со стороны более активных и часто культурно более изощренных этносов-соседей.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1 Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages. New York, 1977. P. 51-63; Nemoy A. The Attitude of the Early Karaites Towards Christianity // Salo W. Baron's Jubilee Volume. New York; London, 1975. P. 697-716.

2 Цит. по: Szyzman S. Les karaites d'Europe. Uppasala, 1989. P. 26.

3 Jewish Quarterly Review. Vol. XII. P. 89-106.

4 Цит. по: Harkai A.E. Ziebron Lorishonim. Wien, 6.r. P. 176.

5 Цит. по: Pinsker S. Likutai Kadmonigoth. Zur Geschichte des Karalmus und der karaischen Literatur. Wien, 1960. P. 31-33.

6 Mann J. Texts and Studies. Jewish History and Literature. Vol. II. New York, 1972. P. 178.

7 Jewish Quarterly Review. XII. P. 285.

8 Цит. по: Karaite Antology. Vol. IV. P. 58-59.

9 Al-Kirkizani. Kitab al Anwar // Nemoy A. Karaite Antology. Vol. IV.

10 Дакоста У. О смертности души человеческой. М., 1958. С. 105-107.