

УДК 930.85(477.75)(=512.143)

DOI: 10.24919/2312-2595.6/48.228472

Максим МАРТИН

зав. відділом «Юдаїзм», Львівський музей історії релігії, пл. Музейна, 1,
м. Львів, Україна, індекс 79000 (mmartyn1981@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4765-0794>

ResearcherID: <http://www.researcherid.com/rid/AAH-6574-2021>

Бібліографічний опис статті: Мартин, М. (2021). Неоязичництво кримських караїмів: генеза і сучасний стан. *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія Історія*, 6/48, 65–83. doi: <https://doi.org/10.24919/2312-2595.6/48.228472>.

НЕОЯЗИЧНИЦТВО КРИМСЬКИХ КАРАЇМІВ: ГЕНЕЗА І СУЧАСНИЙ СТАН

Анотація. Метою роботи є проаналізувати історію виникнення та розвитку феномену в культурі караїмів Східної Європи, який можна охарактеризувати як неоязичництво. Методологія дослідження спирається на загальнонаукові та спеціально-історичні методи. В основу роботи покладено принципи історизму, наукової об'єктивності, та проблемно-хронологічний підхід. Наукова новизна полягає у тому, що вперше зроблено спробу комплексного дослідження феномену неоязичництва кримських караїмів у його розвитку, від виникнення до сучасного стану. Так само вперше зроблено спробу виділити всі елементи, на які спирається неоязичницький дискурс кримських караїмів, визначити час і обставину появи чи першої згадки про кожен з них. Висновки. З'ясовано, що пошук чи винайдення язичницьких традицій в культурі кримських караїмів був незворотним і логічним наслідком кампанії з абсолютизації значення тюркської спадщини і популяризації думки про винятково тюркське походження кримських караїмів, що її проводив караїмський лідер С. Шапішал у 1930-і рр. серед караїмів 2-ї Речі Посполитої. Виявлено, що дже-

© Максим Мартин, 2021

ISSN 2312-2595 (Print) ISSN 2664-3715 (Online)

релом натхнення для авторів, що шукали і шукають сліди язичництва у культурі караїмів Східної Європи, могли служити матеріали, надруковані у міжвоєнній караїмській пресі, зокрема польськомовному журналі «*Muśl Karaïmska*», який виходив у Вільно, і на редакційну політику якого С. Шапшал мав великий вплив. Проте, як простежено, не завжди С. Шапшал особисто відповідає за інтерпретації різних елементів караїмської культури як язичницьких і за появу нових псевдоязичницьких елементів. Також доведено, що не всі елементи культури караїмів, які використовуються як доказ язичництва їхніх предків, є пізніми вигадками чи запозиченнями, але можуть бути слідами культурної дифузії караїмів і тюркських народів упродовж тривалого існування караїмів у тюркському оточенні.

Ключові слова: С. Шапшал; неоязичництво; тюркізація.

Maksym MARTYN

Head of "Judaism" Department, Lviv Museum of the History of Religion, 1, Museina Sq., Lviv, Ukraine, postal code 79000 (mmartyn1981@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4765-0794>

ResearcherID: <http://www.researcherid.com/rid/AAH-6574-2021>

To cite this article: Martyn, M. (2021). Neoiazychnystvo krymskykh karaimiv: geneza i suchasnyi stan [Neo-paganism of the Crimean Karaites: genesis and current state]. *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia Istoriiia – Problems of Humanities. History Series: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 6/48, 65–83. doi: <https://doi.org/10.24919/2312-2595.6/48.228472> [in Ukrainian].

NEO-PAGANISM OF THE CRIMEAN KARAITES: GENESIS AND CURRENT STATE

Summary. *The purpose of the study is to analyze the history of the emergence and development of the phenomenon in the culture of the Karaites of Eastern Europe, which can be described as neo-paganism.*

Research methodology *is based on the scientific and special-historical methods and the growth of the historical analysis. The article*

is based on the principles of historicism, scientific objectivity and problem-chronological approach.

The scholar novelty of the article is in the fact that for the first time an attempt has been made to comprehensively study the phenomenon of neo-paganism of the Crimean Karaites in its development, from its origin to the present state. In the same way, for the first time it attempts to single out all the elements on which the neo-pagan discourse of the Crimean Karaites is based, to determine the time and circumstance of the appearance or the first mention of each of them.

Conclusions. *It was found that the search for or invention of pagan traditions in the culture of the Crimean Karaites was an irreversible and logical consequence of the campaign to absolutize the importance of Turkish heritage and popularize the idea of exclusively Turkish origin of the Crimean Karaites, conducted by Karaite leader S. Shapshal in the 1930s among the Karaites of the Second Polish Republic. The source of inspiration for authors who have been looking for traces of paganism in the culture of the Karaites of Eastern Europe could be materials published in the interwar Karaite press, including the Polish-language magazine "Myśl Karaimska" published in Vilno (contemporary Vilnius), and on the editorial policy of which S. Shapshal had a great influence. However, as can be seen, Shapshal is not always personally responsible for the interpretation of various elements of Karaite culture as pagan and for the emergence of new pseudo-pagan elements. It has also been shown that not all elements of Karaite culture used as evidence of the paganism of their ancestors are late inventions or borrowings, but may be traces of the cultural diffusion of Karaites and Turkish peoples during the long existence of Karaites in the Turkish environment.*

Key words: *S. Shapshal; neo-paganism; turkization.*

Постановка проблеми. У сучасній пресі і публіцистиці кримських караїмів важко не помітити наявність тенденції, яку можна охарактеризувати як неоязичництво. Вона полягає у пошуку або конструюванні елементів у культурі та релігійній традиції караїмів, що можуть бути витлумачені як доказ існування язичництва у їхніх предків. Ця тенденція, як нам здається, заслуговує на всебічне вивчення. Актуальність цього дослідницького зацікавлення пояснюється такими обставинами. По-перше, історично і аж до міжвоєнного періоду громада кримських караїмів вирізнялася непохитною відданістю своїй версії юдаїзму, тому

раптове утвердження думки про язичницьке минуле, яка стає частиною групової ідентичності, є феноменом, який потребує додаткового вивчення. По-друге, якраз у міжвоєнний період в середовищі караїмських інтелектуалів починають домінувати ідеї тюркського походження і винятково тюркських коренів культури кримських караїмів. Тоді ж з'явилися перші публікації щодо язичницьких коренів караїмської культури. Отож, караїмське неоязичництво виглядає цікавим не тільки з релігієзнавчої, але й з точки зору вивчення розвитку модерного націоналізму кримських караїмів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій показує, що зацікавлення проблемою сучасного неоязичництва у кримських караїмів, з точки зору розвитку караїмського націоналізму, існує, але воно обмежується визначенням, не завжди переконливим, авторства окремих сюжетів, на які посилаються публіцисти, що пишуть про язичницькі елементи караїмської культури (Kizilov, 2007, pp. 405–406; Kizilov, 2003, p. 125). Релігієзнавчий коментар щодо сучасного стану справ у караїмських громадах, що належав перу Т. Щеголевої, досить таки лаконічний (Щёголева, 2003). Розлоге і комплексне дослідження різноманітних складових елементів язичницької міфології не проводилося.

Метою статті є дослідження коренів теорії про язичництво у предків кримських караїмів та її сучасного стану.

Виклад основного матеріалу. Кримські караїми¹ – одна з традиційних спільнот Східної Європи, що сформувалася на територіях, які належали Кримському ханству, Польському королівству, Великому Князівству Литовському в пізньому Середньовіччі – ранньомодерному часі як замкнена етнорелігійна спільнота, яка внаслідок модернізаційних процесів у XIX–XX ст. перетворюється на мікронацію. Час і джерела формування цієї групи, інакше кажучи перебіг караїмського етногенезу, були предметом наукової дискусії упродовж останніх півтора століття. Від єдиновірців – караїмів, що мешкають в європейській частині Туреччини, о. Кіпр, мешкали в Єгипті, караїмів Східної Європи відрізняють тюркські

¹ Також, існує визначення «східноєвропейські караїми», що останнім часом використовується противниками теорії про Крим як єдине джерело розселення для всіх караїмських громад Східної Європи.

говірки, якими вони послуговувалися у побуті традиційно, і, на загал, переконаність у спільному походженні усіх східноєвропейських громад караїмів з Криму.

Головним маркером, що об'єднував цю спільноту впродовж її історії, було сповідання караїмської версії юдаїзму, популярної у ранньому Середньовіччі, головню, у країнах Близького Сходу. Таким чином, релігія зумовила ізоляцію караїмів не тільки від їхніх християнських та мусульманських сусідів, але і від євреїв-ашкеназів, що сповідували юдаїзм у його талмудичній (раббіністичній) версії. Ізоляція була тим більш герметичною, оскільки навернення у караїмізм іновірців категорично заборонялося. Само собою, не дозволені були змішані шлюби – навіть з євреями, або, як їх називали караїми, «братами-раббанітами».

Така замкненість дала змогу кримським караїмам зберегти у місцях розселення такі риси: вживання як розмовних мов, і, обмежено, на письмі, тюркських говірок, низка цікавих етнографічних рис тощо. У результаті, крихітна (в масштабах регіону) група, чисельність якої ледь перевищувала на кінець XIX ст. 13 тис. осіб (Синани, 1911, с. 30), зберегла на початок XX ст. групову ідентичність, яка набула низки ознак ідентичності національної. Тим не менше, у 1917–1918 рр., які можна вважати вирішальними у формуванні караїмської мікронації, під час проведення у Євпаторії Другого національного з'їзду, було сформульовано консенсус з приводу «дефініції» щодо того, ким є кримські караїми, знову було наголошено на винятковій важливості релігії для караїмської нації («Протоколи заседаний», 1917, с. 7–9). Караїмська спільнота Східної Європи, таким чином, історично сформувалася навколо вкрай консервативної версії юдаїзму, і бачила її як важливу складову своєї ідентичності навіть у модерну добу. Зміни прийшли з часом, коли на караїмську ідентичність серйозно вплинули історичні теорії щодо їхнього етногенезу.

У історичній думці Російської імперії у XIX ст. починають розглядатися джерела з історії Київської Русі східного походження, які розповідають зокрема і про хозар, таємничий народ тюркського (як тоді вважалося) походження, що створив імперію-каганат у степах Євразії та передгір'ях Кавказу. Хазари, як вважалося, зробили юдаїзм державною мовою каганату, і тюркомовні караїми виглядали для істориків того періоду природними на-

щадками хозар. Караїмська традиційна історіографія в Східній Європі, зі свого боку, була налаштована вкрай скептично щодо ідей про можливе неєврейське походження своєї групи. Для громади, основу ідентичності якої становили приналежність до «істинного Ізраїлю», сама ідея про те, що предками караїмів могли бути неєвреї, які прийняли караїмську версію юдаїзму, була вкрай неприємною. Таке неприйняття пояснюється не тільки, і не стільки тим, що традиційно караїмські інтелектуали виводили генеалогію руху з течій, які діяли в єврейському середовищі Палестини у період Другого, чи, навіть Першого храмів, що робило його більш респектабельним, і мало обґрунтувати претензії на збереження «істинного», «чистого» юдаїзму. Крім того, в караїмізмі, на відміну від талмудичного юдаїзму, історично існувало й існує специфічно негативне ставлення до гіюру, тобто навернення неєвреїв до юдаїзму. Навернення було предметом середньовічної полеміки між караїмами і талмудистами, і караїмські автори згадували навернення в юдаїзм, у тому числі хозар, винятково у негативному ключі, що є до сьогодні одним з найсильніших аргументів проти можливості прийняття хозарами караїмської версії юдаїзму (Ankori, 1959, pp. 74–76; Рашковский, 2014, с. 256–271). На відміну від талмудистів, які обережно ставилися до ідеї навернення, маючи на увазі можливі репресії з боку християнської чи мусульманської більшості, аргументація караїмських авторів мала радше принциповий, догматичний характер, відкидання *гіюру* було одним з базових елементів караїмського релігійного світогляду.

Таким чином, перед караїмськими авторами середини XIX ст. постало завдання створити наратив, який би, з одного боку, вкладався у рамки традиційної караїмської думки, яка вважала караїмів нащадками юдейських релігійних дисидентів, що зберегли «чисті» основи юдаїзму (на відміну від талмудистів), а з іншого, міг би вписати історію караїмів Східної Європи у рамки середньовічної історії регіону. Додатковим стимулом для робіт у цьому напрямі був інтерес, який починає проявляти до кримських караїмів та їхнього походження як громадськість, так і офіційна влада імперії. Імперська влада зацікавилася історією і походженням кримських караїмів у зв'язку з боротьбою караїмських

лідерів за скасування для караїмів, накладених на єврейське населення Російської імперії, законодавчих обмежень.

Перша спроба конструювання караїмської історії була здійснена караїмським вченим з Луцька, Мордехаєм Султанським. Свої погляди він виклав у 1838 р. у трактаті «Зехер Чаддікім», що вийшов друком за рукописом автора лише у 1920 р. у Варшаві (Sultanski, 1920). Виводячи корені караїмського руху в світі від релігійних дисидентів часів Першого Храму, вчений приписував появу караїмів у Криму королю Єрусалимського королівства Балдуїну I, що, нібито, переселив групу караїмів з Палестини до Криму на початку XII ст. Ця абсолютно фантастична версія вигадана, вочевидь, самим автором, можливо, на основі кримської караїмської усної традиції, що пов'язувала появу караїмського населення у Криму з генуезькими колоніями, ніколи не набула широкого поширення. Крім того, Султанський переповідає, поширену в усній традиції і зафіксовану Т. Чацьким, легенду про розселення караїмів з Криму на території Східної Європи у часи Вітовта, зберігши усі анахронізми і хронологічні розбіжності, для неї характерні, зокрема і датування правління Вітовта XIII ст. Характерною особливістю концепцій Султанського є протиставлення караїмів раввіністам не тільки з релігійної точки зору, але й у ставленні до влади країни, де вони проживають, що було відображенням властивого караїмам Східної Європи демонстративного лоялізму у ставленні до правлячих династій та урядів. Також Султанський приписував приналежність до караїмізма різним єврейським групам як зниклим, таким як Десять колін, так і наявним, таким як євреї Середньої Азії, Індії, чи Африки.

Набагато більшого поширення набула версія, викладена у трактаті знаменитого учня М. Султанського, караїмського історика та збирача старожитностей А. Фірковича. Оригінальна версія вченого говорить про те, що кримські караїми є нащадками Десяти втрачених колін, населення давнього Ізраїльського царства, що після падіння Самарії 721 р. до н. е. потрапили до асирійського полону, а в VI ст., за царя Камбіза, отримали за військову службу землю в Причорномор'ї (Фиркович, 1872, с. 64, 77). Від решти євреїв караїмів, отже, відрізняє, крім релігії, ще й походження, адже предками більшості євреїв вважалися коліна Юди і Веніаміна, населення Юдейського царства. Теорію свою А. Фіркович

спрямовував, у тому числі, проти теорії про хозарське походження кримських караїмів, яка була популярна серед тогочасних російських орієталістів, зокрема В. Грігор'єва (Фіркович, 1872, с. 7). Однак прагнучи заслужити визнання в академічних колах, де в той час зростало зацікавлення темою навернення юдео-хозар, Фіркович до свого наративу хозар усе-таки вводить. Він пише про те, що згаданий в трактаті Єгуди Галеві «Кузарі» Ісаак Сангарі, легендарний місіонер, що навернув хозар до юдаїзму, був караїмом і мешкав у Криму. Таким чином, хозари були навернуті в караїмську версію юдаїзму. Після розгрому Хозарського каганату якась частина хозар продовжує жити в Криму, поруч зі своїми одновірцями, але окремими від них громадами (Фіркович, 1872, с. 33).

Як легко побачити, Фіркович ані слова не сказав про те, що караїми є нащадками хозар, хоча в тому, що насправді хотів довести саме це, його звинувачував ще його перший біограф, Є. Дейнард (Дейнард, 1875). На початок ХХ ст. склалася парадоксальна картина, коли освічені караїми, яких вже не задовільняла біблійна схема етногенезу, запропонована А. Фірковичем, прийняли теорію походження кримських караїмів від хозар, що нібито навернулися до караїмської версії юдаїзму, популярної у ті роки серед науковців. При цьому А. Фіркович, як сказано вище, безпосереднього стосунку до цієї теорії не мав, однак оголошувався її автором. Відгомін цих тверджень і зараз зустрічається у літературі (Kizilov, 2005).

Переконання у хозарському, тобто, відповідно до стану наукової думки першої половини ХХ ст., у тюркському походженні кримських караїмів², запустили в караїмському суспільстві 2-ї Речі Посполитої процеси, які можна назвати тюркізацією. Вони виражалися у появі тюркомовної караїмської преси, дискусіях про перехід на тюркську мову у богослужіннях, і, головне, всілякому підкресленню того, що караїми є окремим тюркським етносом. Одним з головних промоторів тюркізації був С. Шапшал, харизматичний і впливовий *сахам* (духовний голова) караїмів 2-ї Речі Посполитої, відомий вчений-орієталіст. Перекоаний прибічник теорії тюркського походження караїмів (у тому числі

² Дискусія про угро-фінську, іранську та інші етнічні компоненти населення Хозарського каганату на той момент ще не почалася.

як філолог), Шапшал здійснював колосальний вплив на процеси у караїмському суспільстві, в тому числі, і через польськокомовний караїмський журнал «*Myśl Karaïmska*», основний друкований орган караїмів Центральної і Східної Європи цього періоду, що виходив у Вільно (нині Вільнюс). Редактором журналу з 1931 р. (за іншими даними з 1929 р.) (Kizilov, 2007, р. 403) був тюрколог, доцент Варшавського університету А. Зайончковський, молодший однодумець Шапшала.

Саме на сторінках цього журналу з'явилась перша публікація, безпосередньо пов'язана з язичництвом у предків караїмів. Це була рецензія на книгу російського емігранта О. Башмакова «П'ятдесят століть етнічної еволюції навколо Чорного моря», написана С. Шапшалом (Szapszał, 1937/1938). Серед іншого, Башмаков цікаво проінтерпретував епізод з Життя св. Костянтина Філософа, присвячену візиту Костянтина (Кирила) до міста Фулл в Криму. У ході візиту святий зіткнувся з язичницьким культом поклоніння деревам. Виходячи з традиції ідентифікувати Фулли як майбутнє м. Чуфут-Кале, «столицю» караїмів Східної Європи, що існувала серед російських істориків Криму (Берт'є-Делгард, 2012, с. 105–106), Башмаков вважає жителів Фулл предками караїмів, а поклоніння дубам, описане в житті, пов'язує з описаним академіком Палласом (Паллас, 1999, с. 32) особливим статусом дубів, які росли на цвинтарі Чуфут-Кале, Йосафатовій долині. Шапшал, коментуючи тези Башмакова, додає, що гай дубів, які росли на цвинтарі, називався «Балта Тіймез», що в перекладі означає «Сокира не торкнеться».

Зауважу, спроби приписати ідею про язичницьких предків караїмів самому Шапшалу, наприклад у працях М. Кізілова (Kizilov, 2005, pp. 405–406; Kizilov, 2003, р. 125) є, очевидно, помилкою, як і думка про те, що рецензія на працю Башмакова є першою згадкою тюркського топоніма щодо цвинтаря, «Балта Тіймез» (Kizilov, 2005, pp. 408–409). Насправді, перша згадка топоніма у С. Шапшала мала місце ще у його статті 1918 р., до того ж, він ніяк не намагається пояснити чи обіграти цю назву, обмежившись коментарем щодо того, що це «татарська» назва цвинтаря (Шапшал, 1918, с. 4). Крім того, ця назва згадується принаймні ще в одному караїмському джерелі більш раннього характеру, а саме редакційній замітці у московському журналі

«Караимская жизнь» (Раецкий, 1911). Отже, називати цю назву «псевдотопонімом», сконструйованим караїмськими інтелектуалами у міжвоєнний час, немає серйозних підстав.

У статті 1918 р. С. Шапшал називає «Балта Тіймез» татарською назвою місцини. На відміну від частини сучасників-караїмів, С. Шапшал вважав тюркську мову питомою для караїмів, а не запозиченою у татар. Знаючи ставлення Шапшала до мовного питання, термін «татарська» він ужив, власне кажучи, в прямому сенсі, а саме маючи на увазі, що так цвинтар називають кримські татари, а не караїми. Отже, роль С. Шапшала у творенні міфу навколо дубів Йосафатової долини обмежується, по суті, рецензією на роботу Башмакова, завдяки якій ідеї, висловлені у праці, стали відомі широкому загалу. Сам С. Шапшал не приписував ані караїмам, ані їхнім предкам язичницьких практик, пов'язаних з дубами цвинтаря.

У пострадянський час, відомості, викладені у цій короткій, на три сторінки, рецензії, стали предметом жвавого обговорення в середовищі караїмських публіцистів. У рамках процесів, які сучасна дослідниця назвала «ендогенною деюдеїзацією» (Щёголева, 2003, с. 220), коли тюркська компонента культури кримських караїмів абсолютизувалася, а зв'язок з єврейським світом заперечувався, версія Башмакова, ще й «освячена» іменем авторитетного С. Шапшала, почала широко експлуатуватися. Ця версія дала підставу говорити про предків караїмів як язичників, що ще більше посилювало їх «тюркськість», а також про наявність реліктів шаманізму та інших язичницьких практик у караїмізмі в Криму, що додатково відділяло караїмізм в Східній Європі від талмудичного юдаїзму. Таким чином, питомою релігією кримських караїмів проголошувався давньотюркський культ бога Тенрі, що пізніше, під впливом місіонерів-караїмів, нібито набув юдейських рис (*Караимская народная энциклопедия*, 2007, с. 166; Кропотов, 2008, с. 119–120; Полканов & Полканова, 2008, с. 192). До слова, легшому сприйняттю цієї тези мала неабияк сприяти кампанія за переведення богослужіння на караїмську мову, що мала місце серед караїмів 2-ї Речі Посполитої в 1930-х, як і давня традиція перекладу молитов на один з тюркських діалектів, якими послуговувались караїми в Східній Європі – хоча б тому, що при перекладі «Господь» передавався як «Тенрі». Щодо залишків ша-

манізму, то цвинтар Йосафатової долини оголошувався мало не язичницьким святилищем, «родовим цвинтарем» з обрядом поклоніння «священним дубам» (*Караимская народная энциклопедия*, 2007, с. 170).

Критика цих псевдотюркських язичницьких конструкцій звучала як в академічному середовищі, так і поза ним, у тому числі серед караїмів (Тирияки, 2012). При цьому, часом як аргументи проти М. Кізілов використовував, у тому числі, висновок Інституту археології НАНУ про те, що найстаріші збережені екземпляри дубів датуються 1780–1785 рр. (Кизилов, 2009, с. 59), а отже, раніше гаю просто не було. Під сумнів, таким чином, ставилося саме існування дубового гаю до XVIII ст., а не його «священний», у язичницькому сенсі, характер. Цей аргумент спірний, оскільки старіші дуби могли, наприклад, просто не дожити до нашого часу.

Також з цвинтарем пов'язувався ще один звичай, а саме обряд-процесія на цвинтар з молебнем до священних дубів про дарування дощу. При цьому за описом, у процесії брали участь священнослужителі-гахами з сувоєм Тори (Крикун & Даниленко, 2005, с. 39). Треба сказати, що молитви про дощ існують як у равиністичному, так і караїмському юдаїзмі, тому, в принципі, подібний обряд міг існувати – з тим, що про дощ просили б Господа, а не дуби. Але, на жаль, сумніви викликає не тільки язичницький характер обряду, але і сама його реальність, адже в ранніх караїмських описах Чуфуг-Кале і його мешканців, зокрема тих, що вийшли з-під пера С. Бейма, який служив у місті гахамом, опис цього колоритного обряду відсутній (Бейм, 1859, 1862).

Історія зі священними дубами не стала єдиним сюжетом, на основі якого караїмські інтелектуали 1990–2000-х рр. будували гіпотези про язичництво давніх предків караїмів, хоча і стала, певною мірою, центральним сюжетом. З додаткових міфологем, що виникли у караїмів у цей період, можна згадати проникнення до кола свят караїмів Криму нового свята Орах тою, свята врожаю, яке супроводжує і витісняє свято Суккот (*Караимская народная энциклопедия*, 2007, с. 129). Орах тою, «весілля серпа», було локальним світським святом караїмів Литви, по суті, святом урожаю, яким завершували річний цикл сільськогосподарських робіт. Воно не було прив'язаним до релігійних свят навіть календарно (Шайтанов, 2018, с. 12). Але у 1990-х рр. в деяких караїмських

громадах Криму, наприклад, Сімферополі, ця назва починає витісняти оригінальну назву свята Суккот, яке, тим самим, з біблійного свята кущів перетворюється у сприйнятті віруючих на народне свято врожаю з язичницькими коріннями.

Як рецидив язичництва, часто трактують харчові звички кримських караїмів, наприклад, відсутність абсолютної заборони на вживання разом у їжу м'яса і молока та молокопродуктів. Навпаки, в кухні караїмів, подібно як і в інших народів Криму, ці продукти поєднуються. Це оголошується, знову таки, спадщиною язичницького минулого, коли предки караїмів не дотримувалися юдейських харчових обмежень. Але річ у тому, що суворий поділ на м'ясні і молочні страви, який передбачав навіть окремий посуд для них, був характерним якраз для равіністичного юдаїзму, з його традицією розширеного трактування заповідей. Тоді як караїми, не тільки кримські, але й караїми взагалі, виконуючи буквально заповідь «Не вари козеня у молоці його матері», не вживали разом м'ясні і молочні продукти від одного виду тварин, не бачачи при тому проблеми у вживанні разом, наприклад, баранини і кисломолочних продуктів на основі коров'ячого молока. Ще одним свідченням давнього язичництва називають святкову випічку на Песах, паляниці у формі сонця, які нібито порушують заповідь «Не сотвори собі кумира» (*Караимская народная энциклопедия*, 2007, с. 166). Тут, знову таки, у подібному трактуванні присутнє не чітке розуміння того, що саме забороняє заповідь. Навіть євреї-талмудисти, для яких, як уже було сказано, характерне більш суворе ставлення до заповідей, не розглядали цю норму як повну заборону на зображення будь-чого, чому свідченням є зображення тварин на розписах синагог, тварин та рослин на синагогальному начинні, риб, рослин, і сонця на дерев'яних формах для печива на свято Пурим з колекції Винницького краєзнавчого музею.

Рудиментарним реліктом тюркського язичництва виглядає також описаний у Караїмській народній енциклопедії обряд Айакічмек, тризна по покійному, яку родичі справляють на чорному войлоці, пускаючи по колу вино і хліб в напрямку по сонцю (*Караимская народная энциклопедия*, 2007, с. 166). В центрі обряду знаходиться *газан*, при цьому дійство явно має тюркське язичницьке коріння. Але так само як і з молебнем про дощ, відсутні

описи цього обряду в ранніх караїмських джерелах, зокрема у згаданих працях С. Бейма (Бейм, 1859, с. 61–62; Бейм, 1862, с. 444).

Ще одним елементом, який мав би сигналізувати про язичницькі корені караїмів, є використання так званого календаря Улуг-Ата Санава («рахунок великого батька»), сама назва якого відсилає до язичництва. Під цією назвою у сучасній караїмській літературі розуміють караїмську версію 12-річного тваринного календаря, характерного для тюркських народів, також використовується назва «народний календар», яка мала би вказувати на функціонування його паралельно з релігійним календарем (*Караимская народная энциклопедия*, 2007, с. 207). Звичайно, що подібний календар мав би свідчити про тюркське і язичницьке минуле кримських караїмів. Крім того, є спроби прив'язати використання цього календаря до згаданого вище культу священних дубів. Стверджується, що роки циклу визначали порядок поклоніння дубам. Щоправда, як доказ використання цього календаря караїмами в історичний період даються посилання на датування у документі Хаджі Герая XV ст., який взагалі прямого стосунку до караїмів не має (*Караимская народная энциклопедия*, 2007, с. 208).

Також на язичницькі корені мали б вказувати тюркські назви місяців караїмського місячного календаря. При цьому, першим місяцем був артарик-ай, нісан на івриті, що починався як у тюркському місячному календарі між 22.03 та 22.04, з періоду весняного рівнодення, а не осінній тішрей, що підкреслювало язичницьке, а не юдейське його походження (*Караимская народная энциклопедия*, 2007, с. 209; Баскаков, Зайончковский, & Шапшал, 1974, с. 74). Наявність у караїмів тюркських назв для місяців і свят безсумнівна, хоча випадки використання їх на письмі датуються міжвоєнним часом і мали місце на сторінках віленського польськомовного журналу «Myśl Karaïmska» та луцького «Karaj Awazy» (Firkowicz, 1937/1938, p. 141; Abkowicz, 2007, p. 12). Однак тоді тюркські назви не несли язичницьких конотацій, навпаки, у згаданій вище тюркськомовній (подається у польському перекладі А. Сулимович) публікації, присвяченій календарю, дається цілком ортодоксальне пояснення свят, і початок року поданий все таки восени. Також як ознака язичництва подаються тюркські назви днів тижня, особливого значення надається караїм-

ській назві середі, *канкун*, яка перекладається як «день крові» і трактується як «день жертвоприношень» (язичницьких).

Твердження про язичницький компонент у релігійних уявленнях караїмів виходить за рамки караїмської літератури. Так, український дослідник Володимир Шаборовський говорить про язичницький характер «первісної» релігії караїмів на підставі зображення ящірки на нібито караїмських жетонах-токенах з Деражного на Волині.

Висновки. Підбиваючи підсумки, треба сказати, що пошук чи віднайдення язичницьких традицій в культурі кримських караїмів був незворотним і логічним наслідком тюркізаційної кампанії, що її проводив караїмський лідер С. Шапшал у 1930-і рр. серед караїмів 2-ї Речі Посполитої. Здавалося логічним, що якщо предками караїмів були тюрки, то вони неодмінно мали бути язичниками до свого навернення в караїїзм. Джерелом натхнення для авторів, що шукали сліди язичництва у культурі караїмів Східної Європи, могли служити матеріали, надруковані у міжвоєнній караїмській пресі, зокрема журналі «*Myśl Karaïmska*», на редакційну політику якого С. Шапшал мав великий вплив. Проте не завжди С. Шапшал особисто відповідає за інтерпретації різних елементів караїмської культури як язичницьких. Також не можна всі елементи культури караїмів, які не вписуються у теорії про їх винятково семітичне походження, оголошувати пізніми вигадками чи запозиченнями. Очевидно, що їх генеза як групи та історія їхньої культурної дифузії з навколишніми тюркськими етносами складніша, ніж подається у її рамках.

Перспективним напрямом подальших досліджень є аналіз випадків рецепції уявлень про язичницьку складову культури кримських караїмів в українській та зарубіжній історіографії.

Джерела та література

- Баскаков, Н.А., Зайончковский, А., & Шапшал, С.М. (1974). *Караимско-руско-польский словарь*. Москва.
- Бертье-Делгард, А. (2012). *Исследование некоторых недоумённых вопросов истории средневековья в Тавриде* (репринтне видання). Киев: Аграр Медиа Груп.
- Бейм, С. (1859). Чуфут-Кале и его первоначальные обитатели. *Новороссийский календарь на 1859 г.* (с. 432–444).

- Бейм, С.** (1862). *Память о Чуфут-Кале*. Одесса: тип. Х. Алексомати.
- Дейнард, Э.** (1875). *Толедот Абен Решеф (іврит)*. Варшава: тип. І. Гольдмана.
- Караимская народная энциклопедия.* (2007). (Т. 6 (2)). Симферополь: Асоціація кримських караїмів «Кримкарайлар».
- Кизилов, М.** (2009). Ильяш Караимович и Тимофей Хмельницкий: кровная месть, которой не было. *Karadeniz Araştırmaları*, 22, 43–74.
- Крикун, Е.В., & Даниленко, В.И.** (2005). *Воздушный город Джуфут-Кале*. Киев: Этнос.
- Кропотов, В.С.** (2008). Специфика формирования этнической культуры крымских караимов и особенности её проявления на различных исторических этапах развития общества. *Святыни и проблемы сохранения этнокультуры крымских караимов-караев*: Материалы научно-практической конференции, 14–16 сентября 2007 г. (с. 109–148). Симферополь: Доля.
- Паллас, П.С.** (1999). *Наблюдения, сделанные во время путешествия по южным наместничествам Русского государства в 1793–1794 годах*. Москва: Наука.
- Полканов, Ю.А.** (1995). Культ священных дубов. *Караимские вести*, 16, с. 1.
- Полканов, Ю., & Полканова, А.** (2008). Основные этапы постхазарской истории крымских караимов. *Святыни и проблемы сохранения этнокультуры крымских караимов-караев*: Материалы научно-практической конференции, 14–16 сентября 2007 г. (с. 191–203). Симферополь: Доля.
- Протоколы заседаний караимского национального съезда 27 августа – 3 сентября 1917 г. в г. Евпатории. (1917). *Известия караимского духовного правления*, 5–6, 5–25. Евпатория.
- [Раецкий, С.]**. (1911). К положению Чуфут-Кале. *Караимская жизнь*, 5–6, 120–121. Москва.
- Рашковский, Б.** (2014). Хазары и иудаизм в библейских комментариях Эфета бен Эли: новый средневековый источник по истории Восточной Европы. *Judaica Ukrainica*, 3, 256–271. Киев.
- Синани, В.** (1911). К статистике караимов (по переписи 1897 г.). *Караимская жизнь*, 1, 30–37. Москва.
- Тирияки, Д.** (2012). Дубы в сакральном пространстве караимов. *Известия духовного управления религиозных организаций караимов Украины*, 3 (12), 7–8; 4 (13), 6–10. Евпатория.
- Фиркович, А.** (1872). *Сефер Авнэ-Зикарон (іврит)*. Вильна: Тип. С.И. Фина и А.Г. Розенкранца.

- Шабаровський, В.** (2013). *Караїми на Волині: штрихи до портрета зникаючого народу*. Луцьк: ПВД «Твердиня».
- Шайтанов, С.И.** (2018, жовтень). Суккот или Орах тою? *Известия духовного управления караимов*, 29 (38), 11–13. Евпатория.
- Шапшал, С.М.** (1918). История происхождения должности и характер деятельности крымских гахамов. *Известия караимского духовного правления*, 1, 4–6. Евпатория.
- Щёголева, Т.** (2003). Основные этнокультурные аспекты караимской публицистики и состояние крымской караимской общины в конце XX – начале XXI вв. *Тирюш: труды по иудаике*, 6, 218–235. Москва.
- Abkowicz, R.** (2007). Co oznaczają nasze święta i inne specjalne dni. *Almanach Karaïmski* (s. 11–13). Wrocław.
- Ankori, Z.** (1959). *Karaites in Byzantium: The Formative Years, 970–1100*. New York: Columbia University Press.
- [**Firkowicz, Szymon**]. (1937/1938). Kronika. *Myśl Karaïmska: organ Towarzystwa Miłośników Historji i Literatury Karaïmskiej*, 12, 139–152. Wilno.
- Kizilov, M.** (2003). *Karaites Through the Travelers' Eyes: Ethnic History, Traditional Culture and Everyday Life of The Crimean Karaites According to Descriptions of the Travelers*. New York: Al-Qirqisani Center.
- Kizilov, M.** (2005). The Karaite Abraham Firkovich: paving the way for Turkic nationalism. *Историческое наследие Крыма*, 9, 218–221. Симферополь.
- Kizilov, M.** (2007). The Press and the Ethnic Identity: Turkicisation of Karaite printing in interwar Poland and Lithuania. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarie*, 4, 399–425. Budapest.
- Sultanski, M.** (1920). *Zecher Caddikim* (іврит). Warszawa.
- Szapszal, S.** (1937/1938). [Rec.:] Alexandre Baschmakoff: Cinquante siècles d'évolution ethnique autour de la Mer Noire (Paris, 1937). *Myśl Karaïmska: organ Towarzystwa Miłośników Historji i Literatury Karaïmskiej*, 12, 112–118. Wilno.

References

- Baskakov, N.A., Zayonchkovskiy, A., & Shapshal, S.M.** (1974). *Karaïmsko-russko-polskiy slovar [Karaite-russian-polish dictionary]*. Moscow [in Russian].
- Bertye-Delgard, A.** (2012). *Issledovanie nekotorykh nedoumyonnykh voprosov istorii srednevekovya v Tavride [Investigation of some complicated*

- questions in the History of the Middle Ages in the Taurida*. Kiev: Agrar Media Grup [in Russian].
- Beym, S.** (1859). Chufut-Kale i ego pervonachalnye obitateli [Chufut-Kale and its initial settlers]. *Novorossiyskiy kalendar na 1859 g. – New-russian calendar for year 1859* (pp. 432–444) [in Russian].
- Beym, S.** (1862). *Pamyat o Chufut-Kale [Memory about Chufut-Kale]*. Odessa: Typ. Kh. Aleksomati [in Russian].
- Deynard, E.** (1875). *Toledot Aben Reshef [Genealogy of Abracham ben rabby Samuel Firkowich]*. Warsaw: typ. I. Goldmann [in Hebrew].
- Karaimskaya narodnaya entsiklopediya [Karaite folk encyclopedia]*. (2007). (Vol. 6 (2)). Simferopol [in Russian].
- Kizilov, M.** (2009). Ilyash Karaimovich i Timofey Khmelnitskiy: krovnaya mest, kotoroy ne bylo [Iliash Karaimovich i Timophei Khmelnickii: blood feud which had never happened]. *Karadeniz Arařtırmalar – Black Sea Studies*, 22, 43–74 [in Russian].
- Krikun, E.V., & Danilenko, V.I.** (2005). *Vozdushnyy gorod Dzhuft-Kale [Cloud city Dzhuft-Kale]*. Kiev: Etnos [in Russian].
- Kropotov, V.S.** (2008). Spetsifika formirovaniya etnicheskoy kultury krymskikh karaimov i osobennosti eyo proyavleniya na razlichnykh istoricheskikh etapakh razvitiya obshchestva [The specificity of the formation of the ethnic culture of the Crimean Karaites and the peculiarities of its manifestation at various historical stages of the development of society]. *Svyatyni i problemy sokhraneniya etnokultury krymskikh karaimov-karaev: Materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii 14–16 sentyabrya 2007 g. – Shrines and problems of preserving the ethnic culture of the Crimean Karaimes-Karaites: Proceedings of the Scientific-Practical Conference, September 14–16, 2007.* (pp. 109–148). Simferopol: Dolya [in Russian].
- Pallas, P.S.** (1999). *Nablyudeniya, sdelannye vo vremya puteshestviya po yuzhnym namesnichestvam Russkogo gosudarstva v 1793–1794 godakh [Observations made during a trip to the southern governorships of the Russian state in 1793–1794]*. Moscow: Nauka [in Russian].
- Polkanov, Yu.A.** (1995). Kult svyashchennykh dubov [The cult of sacred oaks]. *Karaimskie vesti – Karaites' news*, 16, p. 1 [in Russian].
- Polkanov, Yu., & Polkanova, A.** (2008). Osnovnye etapy postkhazarskoy istorii krymskikh karaimov [The main stages of post-chazarian History of karaites]. *Svyatyni i problemy sokhraneniya etnokultury krymskikh karaimov-karaev: Materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii 14–16 sentyabrya 2007 g. – Shrines and problems of preserving the ethnic culture of the Crimean Karaimes-Karaites: Proceedings of the Scientific-*

- Practical Conference, September 14–16, 2007. (pp. 191–203). Simferopol: Dolya [in Russian].
- Protokoly zasedaniy karaimskogo natsionalnogo sezda 27 avgusta – 3 sentyabrya 1917 g. v g. Yevpatorii [Minutes of the meetings of the Karaite National Congress August 27 – September 3, 1917 in city Evpatoria]. (1917). *Izvestiya karaimskogo dukhovnogo pravleniya – News of the Karaite Spiritual Government*, 5–6, 5–25. Yevpatoriya [in Russian].
- [**Raetskiy, S.**] (1911). K polozheniyu Chufut-Kale [About condition of Chufut-Kale]. *Karaimskaya zhizn – Karaite's life*, 5–6, 120–121. Moskow [in Russian].
- Rashkovskiy, B.** (2014). Khazary i iudaizm v bibleyskikh komentariyakh Efeta ben Eli: novyy srednevekovyy istochnik po istorii Vostochnoy Yevropy [Khazars and Judaism in the biblical comments of Efet ben Eli: New medieval source to the History of Eastern Europe]. *Judaica Ukrainica*, 3, 256–271. Kiev [in Russian].
- Sinani, V.** (1911). K statistike karaimov (po perepisi 1897 g.) [On the statistics of the Karaites (according to the 1897 census)]. *Karaimskaya zhizn – Karaite's life*, 1, 30–37. Moskow [in Russian].
- Tiriyaki, D.** (2012). Duby v sakralnom prostranstve karaimov [Oaks in the sacred space of the Karaites]. *Izvestiya dukhovnogo upravleniya religioznykh organizatsiy karaimov Ukrainy – Bulletin of the Spiritual Directorate of Religious Organizations of the Karaites of Ukraine*, 3 (12), 7–8; 4 (13), 6–10. Yevpatoriya [in Russian].
- Firkovich, A.** (1872). *Sefer Avne Zikaron [The Book of Memorial Stones]*. Vilna: Tip. S.I. Fina i A.G. Rozenkrantsa [in Hebrew].
- Shabarovskyi, V.** (2013). *Karaimy na Volyni: shtrykhy do portreta znykaiuchoho narodu [The Karaites in Volyn: Strokes to the portrait of inquisitive people]*. Lutsk: PVD «Tverdynia» [in Ukrainian].
- Shaytanov, S.I.** (2018, October). Sukkot ili Orakh toyu? [Sukkot or Orakh toyu?]. *Izvestiya dukhovnogo upravleniya karaimov – Bulletin of the Spiritual Directorate of Religious Organizations of the Karaites of Ukraine*, 29 (38), 11–13. Yevpatoriya [in Russian].
- Shapshal, S.M.** (1918). Istoriya proiskhozhdeniya dolzhnosti i kharakter deyatelnosti krymskikh gakhamov [The History of the Provenance of position and the Nature of activity of Crimean Gahams]. *Izvestiya karaimskogo dukhovnogo pravleniya – Bulletin of the Spiritual Directorate of the Karaites*, 1, 4–6. Yevpatoriya [in Russian].
- Shchyogoleva, T.** (2003). Osnovnye etnokulturnye aspekty karaimskoy publitsistiki i sostoyanie krymskoy karaimskoy obshchiny v kontse XX – nachale XXI vv. [The main ethnocultural aspects of Karaite

- journalism and the state of the Crimean Karaite community in the late XX – early XXI centuries]. *Tirosh: trudy po iudaïke – Tirosh: Proceedings in Jewish Studies*, 6, 218–235. Moskva [in Russian].
- Abkowicz, R.** (2007). Co oznaczają nasze święta i inne specjalne dni [What our holidays and other special days mean]. *Almanach Karaimski – Almanac of Karaites* (pp. 11–13). Wrocław [in Polish].
- Ankori, Z.** (1959). *Karaites in Byzantium: The Formative Years, 970–1100*. New York: Columbia University Press.
- [Firkowicz, Szymon].** (1937/1938). Kronika [Chronicle]. *Myśl Karaimska: organ Towarzystwa Miłośników Historji i Literatury Karaimskiej – The Karaites Thought: organ of the Society of Karaites History and Literature Enthusiasts*, 12, 139–152. Wilno [in Polish].
- Kizilov, M.** (2003). *Karaites Through the Travelers' Eyes: Ethnic History, Traditional Culture and Everyday Life of The Crimean Karaites According to Descriptions of the Travelers*. New York: Al-Qirqisani Center.
- Kizilov, M.** (2005). The Karaite Abraham Firkovich: paving the way for Turkic nationalism. *Istoricheskoe nasledie Kryma – Historical Heritage of Crimea*, 9, 218–221. Sympheropol.
- Kizilov, M.** (2007). The Press and the Ethnic Identity: Turkicisation of Karaite printing in interwar Poland and Lithuania. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarie*, 4, 399–425. Budapest.
- Sultanski, M.** (1920). *Zecher Caddikim [Memory of Righteous]*. Warszawa [in Hebrew].
- Szapszał, S.** (1937/1938). [Rec.:] Alexandre Baschmakoff: Cinquante siècles d'évolution ethnique autour de la Mer Noire (Paris, 1937) [Alexander Bashmakov: Fifty ages of the ethnical evolution around the Black Sea (Paris, 1937)]. *Myśl Karaimska: organ Towarzystwa Miłośników Historji i Literatury Karaimskiej – The Karaites Thought: organ of the Society of Karaites History and Literature Enthusiasts*, 12, 112–118. Wilno.

Стаття надійшла до редакції 12.02.2021 р.