

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ВИЩИЙ НАВЧАЛЬНИЙ ЗАКЛАД  
«УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ»  
ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

**Мартин Максим Миколайович**

УДК 94(=512.143)(477.75):930]”17/20”(043.5)

**ДИСЕРТАЦІЯ**  
**«ХОЗАРСЬКИЙ МІФ» В ІСТОРИЧНІЙ ДУМЦІ ТА НАЦІОНАЛЬНОМУ**  
**ДИСКУРСІ КРИМСЬКИХ КАРАЇМІВ (КІНЕЦЬ XVIII –**  
**ПОЧАТОК XXI СТ.).**

07.00.06 – історіографія, джерелознавство спеціальні історичні дисципліни

03 Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата наук (доктора філософії).

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело  
Мартин М. М.

Науковий керівник (консультант) — Черноіваненко Віталій Віталієвич, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу фонду юдаїки Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського.

Дрогобич – 2021

## АНОТАЦІЯ

**Мартин М. М. «Хозарський міф» в історичній думці та національному дискурсі кримських караїмів (кінець XVIII – початок XXI ст.).** – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук (доктора філософії) за спеціальністю 07.00.06 – історіографія, джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни. – Вищий навчальний заклад «Український католицький університет», Дрогобицький державний педагогічний університет ім. І. Франка. Дрогобич, 2021.

Дисертацію присвячено комплексному міждисциплінарному дослідженню функціонування так званої хозарської теорії походження кримських караїмів як історіографічної концепції та інтегральної частини національної ідентичності цієї етноконфесійної групи. Досліджено траєкторію розвитку хозарської теорії в історичній думці, від домінування в історіографії до критики і, зрештою повної ревізії та заперечення. Теорію деконструйовано як історіографічний міф, що кілька десятиліть існував винятково завдяки усталеній традиції, ігноруючи дані відомих джерел.

Досліджено момент переходу історичного концепту з академічної сфери у сферу групової (національної) ідентичності, його функціонування й розвиток у її межах практично незалежно від історіографічного процесу. Дослідження здійснено на джерельній базі, яку склала історіографія хозарської проблематики, караїмська періодика та історична публіцистика XIX–XXI ст. Роботу написано в жанрі історії ідей.

Починаючи з перших робіт, присвячених історії хозар, однією з найбільш дискутованих проблем у хазарських студіях був факт прийняття частиною населення Хозарського каганату юдаїзму. Ця подія, відображена в низці арабських і єврейських джерел, стала найбільш дискусійною проблемою всього хозарознавства. Факт розселення у Східній Європі групи, яку прийнято називати кримськими або східноєвропейськими караїмами незворотно вплинув на хід

дискусії навколо юдеїзації хозар. Адже караїми Східної Європи користувалися в побуті тюркськими діалектами, а, отже, станом на середину XIX ст. виглядали єдиними ймовірними нащадками юдеохазар. Це пов'язання вкрай негативно позначилося на розвитку хозарських студій у регіоні. Воно, наприклад, породило переконання в караїмському характері юдаїзму в Хозарії, оскільки, якщо нащадки хозар є караїмами, то самі хозари теж мають бути ними. Це переконання також позначилося на дослідженнях історії Криму — на півострові ще в 1990-тих рр. намагалися знайти сліди хозар у місцях компактного проживання караїмів. Традиція, яка називала караїмів нащадками хозар, не найкращим чином вплинула і на дослідження караїмської історії.

Вплив на розвиток хозарських студій А. Фірковича, караїмського вченого, якому часто й незаслужено приписують авторство хозарської теорії, був сильним і тривалим. Це сталося не завдяки оригінальній теорії етногенезу кримських караїмів, яку автор намагався протиставити хозарській. Навпаки, ця фантастична теорія, що виводила походження кримських караїмів від загублених Десяти колін, швидко забулася. Навколо збірок А. Фірковича — двох колекцій рукописів та зібраних на старих караїмських цвинтарях Криму епіграфів — виникла ціла невелика література. Дискусія навколо цих збірок, виявлення підробок і фальсифікатів та виокремлення дійсно цінних матеріалів триває досі.

Як живучість хозарської теорії, так і історія з фальсифікаціями Фірковича, на сучасному етапі студій навколо хозарського питання та історії кримських караїмів викликали зворотну реакцію. Завдяки А. Фірковичу гіперкритично сприймаються всі матеріали з історії й культури кримських караїмів, знайдені дослідниками-караїмами. На хвилі ревізії хозарської теорії заперечується будь-який зв'язок кримських караїмів із тюркським світом, відкидається сама можливість походження групи від навернених до юдаїзму неєвреїв, навіть спільне кримське походження караїмів Східної Європи вже не вважається доказовою теорією. Понад те, реальність події, яка колись дозволила пов'язати караїмів і хозар, а саме навернення хозар на юдаїзм, тепер піддається сумніву.

На початку ХХ ст. караїмська преса й публіцистика, ставши масовим явищем (для народу, що в усій Східній Європі нараховував до 13 000 осіб), посприяла популяризації хозарської теорії серед караїмської читацької публіки. Синергія двох процесів, а саме зростання чисельності караїмів зі світською освітою й поява караїмської національної преси, призвели до того, що хозарська теорія, спершу сприйнята вороже, тепер потроху була прийнята як щось питомо своє, частина національної ідентичності. У пострадянський період караїмські публіцисти, підхопивши ідеї міжвоєнних публікацій, що вже не були популярними в гуманітаристиці за межами колишнього СРСР, фактично, повторно індоктринують караїмів хозарською теорією. Паралельно з цим процесом у караїмській колективній свідомості формується образ А. Фірковича як національного пророка та автора хозарської теорії походження кримських караїмів. Парадоксально, але це відбувається через десятки років після того, як в академічному середовищі його постать як історика була повністю дезавуйована звинуваченнями у фальсифікаціях. Ще більшим парадоксом є те, що авторство хозарської теорії приписують людині, яка за життя активно проти неї виступала.

Якщо розібрати дискусію навколо джерел до хозарської теорії походження кримських караїмів, залишається лише дивуватися, яким чином вона залишалася актуальною у східноєвропейській історичній думці настільки тривалий час — до 1990-х рр. Зв'язок караїмів із хозарами не тільки не підтверджується, а прямо суперечить більшості писемних джерел, які однозначно свідчать про талмудичний характер юдаїзму в Хозарії. Археологія Криму й материкової Хозарії не дає однозначної відповіді на більшість питань, пов'язаних із гіпотетичною тяглістю від хозар до караїмського населення гірського Криму, але й підстав твердити про скільки-небудь значний вплив хозар на Крим за даними археологів теж нема. Щодо інших джерел, навіть караїмські легенди (ті з них, які було достовірно зібрано незацікавленими збирачами ХІХ ст.) не говорять про хозар ані слова. Таким чином, довге життя хозарської теорії саме як теорії, а не міфу, зумовлене, найімовірніше кількома позаакадемічними чинниками, серед яких не останнє місце займає деяка, хоч і не цілком герметична, ізоляваність радянської

історичної науки, а також живучість традиції, присутньої в історіографії від зародження у Східній Європі хозарських студій. Також не можна ігнорувати величезний вплив як на польську, так і на радянську гуманітаристику, С. М. Шапшала, авторитетного караїмського орієнталіста й великого прихильника хозарської теорії.

На середину XIX ст. караїми Східної Європи вже мали певний досвід сепарації від євреїв-талмудистів. Підстав для цього вистачало: релігійна ворожнеча, мовні й культурні відмінності, ділове суперництво тощо. У Російській імперії до цього додалась необхідність дистанціюватися від євреїв, на яких накладався ряд законодачих обмежень. До певної міри караїми мали перевагу в очах уряду імперії через свою відмову від Талмуду. Однак, уряд потребував чіткої відповіді на питання щодо того, ким караїми є за походженням. А. Фіркович озвучив те, що всі хотіли почути, у спосіб, у який міг це сказати: караїми є нащадками давніх ізраїльтян, але мають мало спільного з талмудистами як із релігійної точки зору, так і з точки зору походження. І, що було важливо у офіційно православній імперії, вони як нащадки Десяти колін не несуть колективної провини за смерть Ісуса Христа.

Про глибокі зміни, що сталися з груповою ідентичністю караїмів Східної Європи через одне покоління після смерті А. Фірковича, сигналізував Другий караїмський національний з'їзд 1917 р. та його результати. Релігійна громада перетворювалася на націю з такими необхідними атрибутами національної ідентичності як мова, національна територія та власні історичні міфи. Ці міфи вже не могли базуватися на застарілій і відкинутій істориками концепції Фірковича. Її заступив хозарський міф, що став інтегральною частиною караїмської ідентичності.

Прийняття караїмськими інтелектуалами хозарської версії походження супроводжували два паралельні й узаємопов'язані процеси змін в ідентичності, а саме мілітаризація та тюркізація. Тюркізацією ми називаємо низку змін у культурі, що сталися в міжвоєнний час у середовищі караїмів Другої Речі Посполитої, а саме розширення сфери вжитку тюркських діалектів і навіть випуск

тюркомовної преси. На нашу думку, результатом тюркізації також є пропаганда елементів неоязичництва в караїмському дискурсі 1990-х рр. Мілітаризація виявилася в появі в караїмському навколоісторичному наративі переважно повністю вигаданих історій, пов'язаних із військовим минулим караїмів. Мілітаризацію було пов'язано як із образом тюрка (хозарина) як воїна, так і з базовою потребою групової ідентичності в так званому «міфі військової звитяги», яка властива не лише кримським караїмам. Конструювання мілітарної історії вилилося також у появу зразків фольклору, які мали б продемонструвати предків караїмів як військову групу. Велику роль у процесах мілітаризації відіграла наявність у Литві такої групи як литовські татари, які послужили своєрідним зразком для створення образу караїма-воїна.

*Ключові слова:* кримські караїми, хозари, міф, національна ідентичність, А. Фіркович.

## SUMMARY

***Martyn M. “Khazarian myth” in Historical thought and the national identity of the Crimean Karaites.*** – On the rights of a manuscript.

Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in History. Specialty 07.00.06 – «Historiography, source studies and special historical disciplines». Ukrainian Catholic University. Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University. Lviv, 2021.

The theses is dedicated to a complex interdisciplinary study of the functioning of the so - called Khazar theory of the origin of the Crimean Karaites as a historiographical concept and an integral part of the national identity of the Crimean Karaites. The trajectory of the development of Khazar theory in historical thought, from dominance in historiography to criticism, and, finally, a complete revision and denial, is studied. The theory is deconstructed as a historiographical myth that for several decades existed only due to an established tradition, ignoring the data of known sources. The moment of transition of the historical concept from the academic sphere to the sphere of

group (national) identity, and functioning and development there, practically independently of the historiographical process, is investigated. The research is based on the the historiography of Khazar issues and Karaite periodicals and historical journalism of the XIX-XXI centuries. The work is written in the genre of the history of ideas.

Since the first works on the history of the Khazars were published, one of the most discussed issues in Khazar studies will be the fact that part of the population of the Khazar Khaganate converted to Judaism. This event, reflected in a number of Arab and Jewish written sources, will be the most controversial issue of all Khazar studies. In Eastern Europe, the resettlement of a group commonly called the Crimean or Eastern European Karaites inevitably influenced the debate over the Judaization of the Khazars. After all, the Karaites of Eastern Europe used Turkic dialects in everyday life, and, therefore, in the mid-nineteenth century they looked like the only probable descendants of the Judeo-Khazars. This connection had a very negative effect on the development of Khazar studies in the region. It gave rise, for example, to the belief in the Karaite nature of Judaism in Khazaria - because if the descendants of the Khazars are Karaites, then the Khazars themselves must be them. This belief also affected the research of the Crimea, where back in the 1990s historians tried to find traces of the Khazars in the places of compact residence of the Karaites. The study of Karaite history was also not influenced in the best way by the tradition of calling the Karaites descendants of the Khazars.

The influence of A. Firkovich, a Karaite scholar who is often and undeservedly attributed to the authorship of the Khazar theory, on the development of Khazar studies was strong and long. This did not happen due to the original theory of the ethnogenesis of the Crimean Karaites, which the author tried to oppose to the Khazar theory. His fantastic theory, which deduced the origin of the Crimean Karaites from the lost Ten Tribes, was quickly forgotten. A whole small literature arose around the collections of A. Firkovich, two collections of manuscripts and epigraphs collected in the old Karaite cemeteries of the Crimea. The debate over these collections, the detection of forgeries, and the selection of truly valuable material continues to this day.

Both the survivability of the Khazar theory and the history of Firkovich's falsifications provoked a backlash at the present stage of studies on the Khazar question and the history of the Crimean Karaites. Thanks to Firkovich, all materials on the history and culture of the Crimean Karaites, which were found by Karaite researchers, are perceived hypercritically. In the wake of the revision of the Khazar theory, any connection between the Crimean Karaites and the Turkic world is denied, the very possibility that the group is non-Jewish converts is rejected, and even the common Crimean origin of all Karaites in Eastern Europe is no longer considered a probative theory. Moreover, the reality of the event that once linked the Karaites and the Khazars, the conversion of the Khazars to Judaism, is now in doubt.

Karaite press and journalism, becoming in the early twentieth century mass phenomenon (for a nation numbering up to 13,000 throughout Eastern Europe), caused to the popularization of the Khazar theory among the Karaite reading public. The synergy of the two processes, namely the growing number of Karaites who received secular education and the emergence of the Karaite national press, led to the fact that the Khazar theory, initially perceived as hostile, was gradually accepted as integral part of national identity. In the post-Soviet period, Karaite journalism, having picked up some ideas in interwar publications, that were no longer popular in the humanities outside the former USSR, in fact re-indoctrinated the Karaites with Khazar theory. At the same time, the image of A. Firkovych as a national prophet and the author of the Khazar theory of the origin of the Crimean Karaites formed in the Karaite collective consciousness. Paradoxically, this comes decades after his figure as a historian in academia was completely disavowed by accusations of forgery. An even bigger paradox is that the authorship of the Khazar theory is attributed to a man who actively opposed it during his lifetime.

If we analyze the discussion around the sources to the Khazar theory of the origin of the Crimean Karaites, one can only wonder how it remained relevant in Eastern European historical thought for so long, until the 1990s. The connection of the Karaites with the Khazars is not confirmed, but directly contradicts most written sources, which clearly indicate the Talmudic nature of Judaism in Khazaria. Archeology



in Crimea and mainland of Khazaria does not provide an unambiguous answer to most questions related to the hypothetical longevity of the Khazars to the Karaite population of mountainous Crimea, but there is no reason to speak of any significant influence of the Khazars on Crimea, according to archaeologists. As for other sources, even Karaite legends (those reliably collected by disinterested respondents of the 19th century) do not say a word about the Khazars. Thus, the long life of Khazar theory as a theory rather than a myth is due, most likely, to several non-academic factors, among which not least is some, though not entirely hermetic, isolation of Soviet historical science, as well as the survivability of the tradition that was presented in historiography from the birth of Khazar studies in Eastern Europe. Also, we can't ignore the enormous influence on both the Polish and Soviet humanities of S. M. Shapshal, an authoritative Karaite Orientalist and a great supporter of the Khazar theory.

In the middle of the XIX century the Karaites of Eastern Europe already had some experience of separation from the Talmudic Jews. There were enough reasons for this: religious enmity, linguistic and cultural differences, business rivalry, and so on. In the Russian Empire, this was compounded by the need to distance oneself from Jews, who were subject to a number of legislative restrictions. To some extent, the Karaites had an advantage in the eyes of the government of the Empire because of their rejection of the Talmud. However, the government needed a clear answer to the question of who the Karaites were by descent point of view. And what was important in the declared Orthodox empire, they, as descendants of the Ten Generations, do not bear collective guilt for the death of Jesus Christ.

The Second Karaite National Congress of 1917 and its results signaled the significant changes that took place a generation after A. Firkovich's death with the group identity of the Karaites of Eastern Europe. The religious community became a nation with such necessary attributes of national identity as language, national territory and its own historical myths. These myths could no longer be based on the outdated and rejected by historians concept of Firkovich. It was replaced by the Khazar myth, which became an integral part of Karaite identity.

The adoption of the Khazar version of the origin by Karaite intellectuals was accompanied by two parallel and interconnected processes of identity change, namely militarization and Turkization. We call Turkization a number of changes in culture that took place during the interwar period among the Karaites of the Second Rzeczpospolita, namely the expansion of the use of Turkic dialects and even the publication of the Turkic-language press. In our opinion, the result of Turkization was also the propaganda of elements of neo-paganism in the Karaite discuss of the 1990s. Militarization manifested itself in the appearance in the Karaite historical narrative of stories related to the military past of the Karaites, mostly entirely fictional. Militarization was associated both with the image of the Turk (Khazar) as a warrior and with the basic need for group identity in the so-called "myth of military victory", which is characteristic not only of the Crimean Karaites. The construction of military history also resulted in the emergence of examples of folklore, which should show the ancestors of the Karaites military group. The presence of such a group in Lithuania as the Lithuanian Tatars, who served as a kind of model for creating the image of a Karaite warrior, played an important role in the processes of militarization.

*Key words:* Crimean Karaites, Khazars, myth, national identity, A. Firkowicz.

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	12
<b>РОЗДІЛ 1</b> Історіографія, джерельна база й методологія дослідження.....	23
1.1. Історія вивчення проблеми.....	23
1.2. Джерельна база.....	27
1.3. Методологія дослідження.....	42
<b>РОЗДІЛ 2</b> Хозарська теорія в історіографії.....	50
2.1. Виникнення хозарської теорії походження кримських караїмів.....	50
2.2. Публікації А. Фірковича і реакція на них.....	59
2.3. Хозарія й караїми в радянській і пострадянській історіографії.....	68
2.4. Розвиток хозарських студій у Західному світі та критика хозарської теорії походження караїмів.....	78
<b>РОЗДІЛ 3</b> Хозарська теорія через призму джерел про походження караїмів.....	85
3.1. Археологічні джерела.....	85
3.2. Писемні джерела та епіграфічні пам'ятки.....	94
3.3. Джерела легендарного характеру, фольклор.....	114
<b>РОЗДІЛ 4</b> Хозарська теорія в контексті караїмського націоналізму.....	124
4.1. Початки караїмського сепаратизму.....	124
4.2. «Націоналізація» спільноти східноєвропейських караїмів.....	135
4.3. Мілітаризація караїмської історії.....	141
4.4. Тюркізація ідентичності кримських караїмів.....	156
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	170
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ</b> .....	176
<b>ДОДАТОК А</b>	
Епітафії цвинтаря міста Чуфут-Кале та їхня верифікація.....	213
<b>ДОДАТОК Б</b>	
План обстеженої частини цвинтаря Йосафатова долина.....	

## ВСТУП

### Актуальність теми дослідження.

Караїмізм виник у ранньому Середньовіччі у країнах Близького Сходу як альтернатива рабиністичному юдаїзму. Сама його назва походить від івритського дієслова *кара* («читати»), отож «караїм» — це «вчені» чи «ті, хто читає». У низці джерел засновником караїмського руху називається Ананія бен Давид, претендент на місце екзіларха, як називали голову євреїв Вавилонії, який у 767 р. розпочав рух проти талмудичного юдаїзму і за це був позбавлений належного йому за правом народження титулу на користь молодшого брата. За караїмською традицією, незважаючи на важливість постаті Ананії, корені руху сягають часів Першого Храму, а саме засновника руху садукеев першосвященника Цаддока. З сучасної точки зору, послідовники Ананії були одним із багатьох рухів, спільним для яких було відкидання рабиністичного коментаря та правничого матеріалу т. зв. Усної Тори, кодифікованої в Талмуді, а також боротьба за звернення в питаннях права безпосередньо до авторитету ТаНаХу<sup>1</sup>. У IX столітті Беньямін бен Моше Нагавенді дав рухові єдину назву *бнай мікра* – «сини писання». У наступні століття відбувалася певна консолідація низки рухів під цією назвою, хоча плюралізм думок і шкіл залишався візитною карткою караїмізму. Ці рухи зародилися у країнах ісламу, а на територію Візантії проникли значно пізніше, що дає підстави дослідникам називати караїмізм реакцією юдаїзму на впливи мусульманського оточення [307, р. 3].

Шляхи й час проникнення караїмів до Східної Європи залишаються предметом дискусії. Можна впевнено стверджувати, що караїмська громада існувала у Криму не пізніше ніж у другій половині XIII ст., колонії караїмів у Литві й на Західній Україні з'явилися у XIV–XV ст. Традиційно вважалося, що караїми розселилися Східною Європою з Криму, однак в останні десятиліття з'явилися інші версії походження західних громад, які заперечують їхнє походження від переселенців із півострова. Попри це, важко заперечити, що Крим

<sup>1</sup> Тора, тобто П'ятикнижжя, Невіим, тобто Пророки, та Ктубім, тобто Писання. Кодифіковано остаточно лише в X ст. завдяки діяльності караїмських учених із сім'ї Бен-Ашер.

відігравав важливу роль для всіх караїмів Східної Європи, надто після того, як у печерному місті Чуфут-Кале<sup>2</sup>, своєрідній столиці караїмів Криму, у 1731 р. з'явилася перша караїмська друкарня. У кінці XVIII – на початку XIX ст., коли більшість караїмських громад Східної Європи опинилися у складі Російської Імперії, караїмські громади Східної Європи підтримували з Кримом тісні зв'язки завдяки як згаданій типографії, так і авторитету рабина (газана) Чуфут-Кале [358, s. 116; 313, s. 144-145]. Є переконливі докази, що зв'язки підтримувалися й у більш ранній період, зокрема у XVI ст. Так, епітафія номер 90 зі збірки «Авней Зіккарон» належить «Анні, доньці Якова, з числа вигнаних з Манцкерману», тобто з Києва [270, с. 26]. У той самий період караїмська громада Криму замовила у Венеції у друкарні Д. Бомберга молитовник, екземпляри якого також потрапили до Криму [386, s. 10]. Для Галича зв'язок із Кримом в XIX ст. було дещо послаблено, передусім через заборону на ввезення книжок із території Російської імперії між 1822 та 1848 р. Через це караїмський молитовник для Галичини у 1846 р. вийшов друком у Відні

Караїми Східної Європи історично використовували в побуті тюркську мову. Відповідно до місць розселення традиційно виділяють три караїмські діалекти: тракайський, галицько-луцький та кримський. В останньому, своєю чергою, функціонувало кілька місцевих піддіалектів. Попри те, що для караїмської мови так і не було створено єдиного літературного стандарту, на її діалектах створена багата як на мікроетнос літературу. Кримський діалект піддавався нівелізаційному впливові спорідненої кримськотатарської (на півдні півострова – османської турецької мови), що дало підставу деяким сучасним дослідникам заперечити його самостійне існування.<sup>3</sup>

Із євреями караїмів Східної Європи поєднувала спільна літургійна мова – ТаНаХічний іврит. Але вимова караїмів кардинально відрізнялася від вимови,

<sup>2</sup> Буквально «юдейське місто», укріплене місто в горах біля Бахчисараю, зараз закинута. До доби Кримського ханства носило назву Кирк-єр. Є спроби співвіднести місто з пізньоантичними Фуллами. В добу Кримського ханства караїми стають єдиними мешканцями міста, яке, з часом, перетворюється на своєрідну культурну столицю всіх східноєвропейських караїмів. Епіграфічний матеріал з цвинтаря є важливим джерелом з історії кримських караїмів.

<sup>3</sup> Докладніше про цю дискусію див. у підрозділах 2.4 та 4.4.

що побутувала серед ашкеназьких євреїв. Місцями караїми озвучували івритські слова ближче до сефардського стандарту, місцями – ближче до вимови єменських євреїв [324, р. 49], а деякі риси їхньої вимови були унікальними, як-от озвучення літери «цаді» як «ч».

Для того, щоб означити спільноту караїмів, які розмовляють тюркськими діалектами й живуть у Криму, Литві, Галичині та на Волині, у ХХ ст. використовували кілька назв. Потреба в окремій назві для саме цієї групи виникла досить пізно й була зумовлена її відходом від спільноти юдеїв і навіть караїмів-одновірців в усьому світі, їхньою «націоналізацією» й самоусвідомленням себе як малої тюркомовної нації Східної Європи.

Термін «східноєвропейські караїми» або «караїми Європи» з'явився у творах караїмського історика-любителя С. Шишмана. Важко сказати, що вкладав Шишман у цей термін: своє переконання в тому, що перша хвиля переселенців-караїмів (навернених на караїмізм хозар і куманів) прийшла до Литви та Волині не через Крим, а прямо з Великого Степу (Дешт-і-Кіпчак), чи бажання дистанціювати караїмів Криму й Заходу від караїмських громад Туреччини та Єгипту [390, р. 24-54]. У працях М. Кізілова та Г. Ахієзер термін «східноєвропейські караїми» використовується для того, щоб підкреслити сумнівність і дискусійність версії про їхнє прибуття до Литви та Західної України з Кримського півострова [335]. У радянський час було запроваджено термін «кримські караїми» з метою підкреслити спільність походження їхніх діалектів від однієї спільної мови-«предка», що підтверджувало реконструкцію розселення караїмів по Східній Європі з Криму. У пострадянський час караїмські активісти у Криму активно використовують термін, прямо взятий з назви виданої у 1928 р. у Стамбулі праці С. Шапшала «Кримські караїми-тюрки», або вживають у текстах, написаних російською, тюркську назву «караї», що мало остаточно сепарувати караїмів Східної Європи, які, як стверджується, за походженням є тюрками, від їхніх одновірців-євреїв [296]. Дан Шапіро використовує у своїх роботах термін «євреї-караїми», підкреслюючи негативне ставлення до теорій, що говорять про їхнє тюркське походження [395]. Ми будемо використовувати обидва усталені

означення («східноєвропейські» та «кримські» караїми), усвідомлюючи, однак, що перший не є точним онтологічно, оскільки Литва географічно не є, строго кажучи, частиною Східної Європи, а другий у світлі останніх досліджень може виявитися цілком хибним.

Караїмські студії як галузь міждисциплінарного знання, що знаходиться на перетині юдаїки та тюркології, розвиваються лише в кількох країнах. Основні центри, у яких станом на сьогодні досліджується караїмська проблематика, розташовано в Польщі, Росії та Ізраїлі. Після 2014 р. для науковців із материкової України фізично ускладнено доступ до матеріалів із історії та культури караїмів, що знаходяться на території Криму. З огляду на це, у наш час в українській гуманітаристиці караїмській проблематиці приділяється небагато уваги, попри те, що караїми визнані одним із корінних народів України.

Історіографію історії караїмів історично пов'язано з так званою хозарською теорією їхнього походження. Хозарська теорія, що домінувала в історіографії впродовж тривалого часу і найдовше зберігала актуальність в академічному дискурсі Східної Європи, на багато десятиліть визначила вектор розвитку дослідження історії кримських караїмів. Вивчення появи, генези та еволюції цієї теорії в історичній думці заслуговує на окрему увагу. У вітчизняній історіографії бракує такої студії. Такі розвідки не здійснювалися й за кордоном. Саме таке дослідження й має на меті запропонована праця.

До тем, розроблених порівняно краще, належить дослідження формування модерної національної ідентичності кримських караїмів. Попри те, що у світовій і українській науковій думці здійснено низку спроб дослідити діяльність окремих представників караїмського національного руху чи певних його періодів у цілому (передусім це стосується середини ХІХ ст., міжвоєнної доби та сучасності), цілісного вивчення розвитку націоналізму цієї групи і, зокрема, функціонування і трансформації хозарської теорії як його основи через призму теорій нації і націоналізму не здійснювалося. Таким чином, представлена робота має заповнити цю лаку.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами** Дисертацію виконано відповідно до планів наукових робіт молодих учених Програми з юдаїки Українського католицького університету.

**Об'єктом дослідження** є хозарська теорія походження кримських караїмів.

**Предметом дослідження** є зародження й функціонування хозарської теорії як історіографічного концепту й національного міфу.

**Хронологічні рамки** мають два виміри:

а) історичний охоплює 1918–1920 роки. Його нижню межу зумовлено включенням земель, де проживали основні громади східноєвропейських караїмів, до Російської імперії внаслідок анексії Криму (1783 р.) та Третього поділу Польщі (1793 р.).

б) історіографічний охоплює період з 1840-х рр. дотепер. Його нижню межу зумовлено активним розвитком в історіографії теорії хозарського походження кримських караїмів.

**Територіальні межі** дослідження поширюються на території Центральної і Східної Європи, на яких проживали кримські караїми, а саме Крим, Галичину, Волинь, Литву, а також, у модерний час, великі міста Російської імперії. Також, відповідно до об'єкту дослідження, у роботі буде згадано результати археологічних розкопок хозарських пам'яток на сучасній території Російської федерації (Поволжя, Дагестан).

**Метою дослідження** є реконструкція розвитку хозарської теорії в історіографії, дослідження траєкторії її функціонування щодо групової ідентичності кримських караїмів та деконструкція цього концепту як «хозарського міфу», що слабо корелює з наявними джерелами.

Реалізація поставленої мети вимагає виконання таких дослідницьких завдань:

- охарактеризувати джерельну базу роботи, описати історіографію проблеми та методологію дослідження;
- здійснити історіографічний аналіз публікацій, у яких розвивається хозарська теорія походження караїмів;



- провести джерельну верифікацію хозарської теорії;
- дослідити основні етапи створення модерної національної ідентичності караїмів Східної Європи і роль у ній хазарського міфу.

Наукова **новизна дисертації** полягає у здійсненні комплексного синтетичного дослідження «хозарської теорії» як історії ідеї, реконструкції її розвитку на основі аналізу світової історіографії, її верифікації з залученням комплексу різноманітних джерел.

*Уперше:*

- На підставі аналізу епіграфічних джерел визначено ймовірне датування найстаріших надгробків караїмського цвинтаря міста Чуфут-Кале (Крим), які є найдавнішим джерелом до історії караїмської громади Східної Європи

*– Дістав подальшого розвитку:*

Аналіз наративних джерел щодо розселення караїмів у Східній Європі, зокрема так званої «хроніки Леоновича».

*– Уточнено:*

Хронологію розвитку караїмського модерного націоналізму XIX–XX ст. та основні стадії його розвитку.

Позиції провідних діячів караїмської громади XIX–XX ст. щодо караїмської групової ідентичності та місця в ній хозарської теорії походження караїмів.

У розділі «Джерела...» автор опустив результати антропометричних досліджень різних груп кримських караїмів, як старіших, що оперували, переважно даними краніології та досліджень груп крові, так і новіших досліджень генно-молекулярних маркерів і виявлення збігів галогруп. З одного боку, перші дослідження цієї проблематики датовано ще 80-ми роками XIX ст, коли 30 черепів із цвинтаря Чуфут-Кале було порівняно з вимірами 30 черепів караїмів різних громад [230]. На початку XX ст. відбувся справжній прорив у цій ділянці [393; 363; 37]. З іншого боку, частину антропометричних досліджень здійснено за нерелевантними з сучасної точки зору методиками. Крім того, заангажованість частини авторів у полеміку щодо походження караїмів могла вплинути на їхню

об'єктивність. Наприклад, С. Вайсенберг, який у своєму дослідженні доводив близькість антропологічних типів кримських караїмів та євреїв, у статті, присвяченій прізвищам караїмів та кримчаків, не вказав прізвищ, які могли свідчити про неєврейське походження їхніх носіїв, як-от «Комен» [39]. Крім того, деякі автори 1930–1940 рр. явно були заангажованими політично. Як приклад можна навести дослідника литовських караїмів часу Другої світової війни Ф. Штайнігера, який у 1944 р. відніс їх до «середньоазіатського» типу з домішками середземноморського [377, s. 39-48]. Інших дослідників цього періоду, як-от автор антропологічного дослідження караїмів Галича італієць Коррадо Джині, який називає караїмів близькими до чувашів, що на той момент вважалися найбільш імовірними нащадками хозар, також звинувачують у ангажованості [339, р. 33, 113-114]. М. Кізілов стверджує, що Джині як палкий прихильник Муссоліні і переконаний фашист у цьому питанні не виявляв наукової об'єктивності, хоча в більш ранній праці називає його дані «цілком достовірними», а його самого «провідним італійським фахівцем у галузі статистики» [337, р. 402].

Серед післявоєнних дослідників виділяється А. Н. Пулянос. Зібравши й опрацювавши великий масив нових матеріалів із антропології литовських караїмів, він дійшов висновків про їх «малоазійське» походження з домішкою монголоїдних рис у караїмів Тракая [228, с. 116-134]. До гіпотези про угро-фінське походження предків кримських караїмів повернувся у своїй, напевно, найбільш цитованій прибічниками хозарського походження караїмів праці В. П. Алексєєв. Щоправда, його дослідження «У пошуках предків», надруковане у 1971 р., також викликає серйозні питання щодо обраної автором методології. Автор робить висновки про хозарське походження кримських караїмів на основі порівняння черепів караїмів і черепів, знайдених на розкопках Саркела. Відкритим залишається питання про те, чи дійсно населення Саркела, прикордонної фортеці, було представлено винятково етнічними хозарами. Крім того, відмінності між середньовічними черепами й черепами сучасних йому кримських караїмів академік пояснював змішуванням предків караїмів із іншими

мешканцями середньовічного Криму, що є певною мірою підгананням умов задачі під результат [11, с. 273, 274, 284-288].

Сучасні дослідження генетичних маркерів (гаплогруп) крові різних груп східноєвропейських караїмів інтерпретуються у спосіб, який визначає їх нащадками євреїв, а точніше єгипетських караїмів [310]. Однак, як і у випадку інших ізольованих єврейських груп великої діаспори, як-от марокканські, грузинські євреї, чи євреї-малайам, картина їхніх генетичних матеріалів є «мозаїчною». Це може свідчити як про змішані шлюби євреїв із жінками-неєврейками, що практикувалося у згаданих громадах, так і про вплив різних груп неєврейського населення, яке в Середньовіччі приєдналося до цієї течії юдаїзму на території колишньої Візантії, зокрема в Малій Азії, Кавказькому регіоні тощо. Якщо перша інтерпретація неможлива через заборону змішаних шлюбів у караїмізмі, що розуміє й сам автор дослідження, друге припущення теж є вкрай сумнівним, враховуючи, що заборона змішаних шлюбів впливає з негативного ставлення караїмів до *гіюру*, процесу переходу неєврея в юдаїзм. Ми не можемо повністю відкинути цей варіант, беручи до уваги плюралізм ідей усередині караїмського руху, особливо в період його становлення, але маємо враховувати ризикованість ідеї навернення, тим більш масового, для багатьох караїмських релігійних авторитетів [307, р. 74-76; 235, с. 256-271]. Отож, антропологічні матеріали є ненадійними і, до того ж, вкрай проблемними з точки зору реконструкції на їхній основі історії караїмської спільноти у Східній Європі.

У розділі «писемні джерела» опущено більшість джерел, що походять із колекції А. Фірковича і стосується Криму. Як буде показано нижче, існує велика ймовірність фабрикації вченим приписок до рукописів, які б мали підтвердити його теорії про історію юдейських громад регіону. Можна дискутувати щодо авторства того чи іншого виправлення чи приписки, але на сьогодні навіть найбільш прихильні до А. Фірковича дослідники не заперечують самого факту внесення правок у тексти рукописів із колекції [162]. Це не значить, що ми автоматично повністю відкидаємо всі ідеї, висловлені караїмським ученим – як влучно зауважив сучасний дослідник, сумнівність чи навіть очевидна підробність

матеріалів Фірковича не заважає їм місцями повністю відповідати історичним реаліям [171, с. 97-98].

**Апробація результатів дослідження.** Упродовж роботи над дисертацією окремі її положення було апробовано в доповідях на таких конференціях:

«To Defend or To Accuse: The Calendar of Iu. Kokizov and A. Firkovitch's Discoveries» (17th World Congress of Jewish Studies, Єрусалим, 2017);

«Хозари-прозеліти: літературна містифікація чи реальність?» (Міжнародна наукова конференція «Історія релігій в Україні», Львів, Музей історії релігії, травень 2018);

«До топографії документа Леоновича», Міжнародна наукова конференція до 100-річчя від дня народження академіка Омеляна Пріцака (1919–2006), Київ, Інститут Сходознавства ім. А. Ю. Кримського та Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 16 травня 2019).

«А. Фіркович: між традицією і модерністю.» (Міжнародна наукова конференція «Історія релігій в Україні», Львів, Музей історії релігії, травень 2019);

«Соломон Бейм і модерний націоналізм.» (Міжнародна наукова конференція «Історія релігій в Україні», Львів, Музей історії релігії, листопад 2010);

Упродовж останніх п'яти років ми опублікували такі статті з проблем, порушених у цьому дослідженні:

1. Хазари-прозеліти: літературна містифікація чи реальність? *Історія релігій в Україні*. Львів, 2018, №28, Ч.1. С. 69–84.
2. А. Фіркович: між традицією і модерністю. *Історія релігій в Україні*. Львів, 2019, №29. С. 130–138.
3. Нові знахідки з цвинтаря Чуфут-Кале (Крим). *Сходознавство*. Київ, 2019, № 78. С. 38–56.
4. «Русинський націоналізм» і «документ Леоновича»: нова дискусія навколо появи караїмської громади в Галичі. *Східний світ*. Київ, 2019, №1, С. 47–64.

5. Соломон Бейм і націоналізм кримських караїмів. *Історія релігій в Україні*. Львів, 2020, №30. С. 38–56.
6. (Нео)язичництво кримських караїмів: генеза і сучасний стан. – прийнято до друку в журнал *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць ДДПУ ім. І. Франка. Серія Історія*. Дрогобич, 2021, №6/48. С. 65–83.

**Структура та зміст дисертації** визначені метою та завданнями дослідження. Робота складається з чотирьох розділів (п'ятнадцяти підрозділів). Перший розділ присвячено джерелам до роботи, історіографії питання й методології дослідження. Окрему увагу приділено огляду караїмської преси і публіцистики, які безперечно є цінним джерелом до проблеми.

Другий розділ присвячено існуванню в історичній думці хозарської теорії походження кримських караїмів на різних етапах її розвитку, від зародження до критики і заперечення.

У третьому розділі зведено і проаналізовано різноманітні джерела, що стосуються широкого кола питань: юдаїзму в Хозарії та його характеру<sup>4</sup>, юдаїзму в середньовічному Криму, питанням політичного контролю хозар над Кримом і етнічної історії середньовічного Криму, появи перших караїмських громад у Східній Європі, історії т. зв. «печерних міст» Криму, тобто складових теорій хозарського походження кримських караїмів. Метою написання цього розділу є пошук відповіді на два питання: чи підтверджують джерела існування караїмської громади у Криму в дотатарський час і, якщо на перше питання отримано позитивну відповідь, чи мали хозари і Хозарія якийсь стосунок до формування цієї громади, тобто чи можна на підставі джерел твердити про «хозарську теорію», чи все ж таки мова йде про «хозарський міф». Четвертий розділ присвячено різним аспектам націоналістичної ідеології й конструювання нової національної ідентичності караїмів Східної Європи в модерну добу та місце в них хозарського міфу. Основну частину дисертації доповнюють список використаних джерел (417

---

<sup>4</sup> Сам по собі факт існування в хозар юдаїзму не робить їх імовірними предками караїмів, навпаки, імовірно рабиністичний характер юдаїзму в хозар є сильним аргументом проти «хозарської теорії»

позицій) та 2 додатки. Основний текст дисертації охоплює 163 сторінки, загальний обсяг роботи – 237 сторінок.

## РОЗДІЛ 1

### ІСТОРИОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА Й МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

#### 1.1. Історія вивчення проблеми

Одним із перших, хто у 1920-х рр. вголос заговорили про те, що хозарська теорія не відповідає наявним джерелам, був відомий польсько-єврейський історик Маєр Балабан. Він також коротко оглянув відомості щодо караїмської історії, викладені Авраамом Леоновичем<sup>5</sup>, Мордехаєм Султанським<sup>6</sup> та Авраамом Фірковичем<sup>7</sup>, а також, імовірно, першим назвав поєднав їхні імена в контексті створення підробних текстів [308, s. 14]. Крім того, він уперше назвав А. Фірковича автором хозарської теорії (як ми покажемо нижче, це було цілком помилково). Одним словом, він першим, хоч і побіжно, зачепив тему конструювання караїмської історії у ХІХ ст. Тут також варто згадати ізраїльського дослідника Цві Анкорі, який у 1950-х у своїй праці приділив місце не лише ґрунтовній критиці хозарської теорії, а й розгляду теорій, пов'язаних із розселенням караїмів, зокрема кримських [307, р. 120-122].

У 1990-х рр. з'явилося два дослідження, які розглядали різні аспекти розриву караїмів із єврейською спільнотою. Праця шведського історика Романа Фройнда було присвячено різним аспектам і причинам караїмської сепарації від єврейської громади. Він окреслив процес караїмського націотворення як «деюдеїзацію», як екзогенну, так і ендегенну, із чим можна не погодитися, оскільки ми маємо справу з процесом, що радше має стосунок до націоналізму.

<sup>5</sup> Леонович, Авраам (1780, Галич – 1851, Галич) – газан Галича, відомий причетністю до так званого «Документа Леоновича», записки історичного характеру, про яку піде мова нижче.

<sup>6</sup> Султанський, Мордехай бен Йосеф (1785, Луцьк — 1878, Євпаторія) — голова громади Луцька, старший газан і вчитель у Чуфут-Кале (Крим) та Херсоні, богослов, проповідник і історик.

<sup>7</sup> Фіркович, Авраам (Луцьк, 2 вересня 1787 р. – Крим, Чуфут-Кале, 22 травня 1874) – караїмський учений, автор низки богословських та полемічних трактатів, зокрема антирабиністичного спрямування. Колекціонер, який під час подорожей по Криму, Кавказу та Близькому Сходу в різний спосіб заволодів значною кількістю давніх єврейських рукописів, серед яких є цілком унікальні. Як учений відомий теорією про походження караїмів Криму і, відповідно, Східної Європи, від зниклих Десяти колін Ізраїлю. Щодо хозарської теорії походження кримських караїмів Фіркович мав особливу позицію. Він пов'язував караїмів Криму з історією Хозарії – по-перше, вважаючи караїмів місіонерами, що принесли в хозарам свою версію юдаїзму, а з іншого ствердуючи, що вцілілі юдеохозари після розгрому переселилися до Криму. Для конструювання цієї теорії А. Фіркович вдався до фабрикації приписок на рукописах і перебування дат на надгробках.

Автор не вживає слово «нація» для окреслення спільноти, що утворилася внаслідок цього процесу, замінюючи його терміном «окрема сутність» [318, р. 60]. З іншого боку Р. Фройнд був першим, хто звернув увагу на непересічну роль, яку відіграло існування караїмської тюркської мови у плеканні караїмської тожсамості. Крім того, на самому початку роботи він звернув увагу на те, що рабиністична більшість тривалий час відмовляла караїмам у праві бути євреями, а, отже, поставив питання, чи не детермінувала багатосотрічна ізоляція караїмів від решти юдеїв їхню сепарацію?

Американський юдаїст Філіп Міллер написав працю про історію дисоціації караїмів із рабиністами в умовах Російської імперії XIX ст. [349]. Фокус його роботи зроблено на візиті караїмського лідера Сіми Бабовича до Санкт-Петербурга і створенні Караїмського духовного правління, у чому автор бачив безпрецедентний крок до розриву не тільки з рабиністами, але й із юдаїзмом узагалі. Причини караїмської «схизми» автор бачить у вищому, порівняно з євреями, статусі караїмів у Кримському ханстві та Речі Посполитій, і бажанні зберегти його надалі, а також захиститися від поширеного звинувачення у деїциді через відмежування від маси єврейства. Наслідками цього Ф. Міллер вважає втрату караїмами релігійної ідентичності і зникнення як громади, «суїцид» [349, р. 47]. Цей підхід до вивчення проблеми критикувався свого часу російським сходознавцем Рашидом Каплановим, якій зауважував, що навіть під час максимального розвитку караїмського тюркського націоналізму у Вільнюсі, тодішньому центрі караїмського руху в Східній Європі, провадилося традиційне релігійне життя, писалися богословські трактати тощо [120].

Між початком 2000-х рр. і сьогодні вийшли друком кілька монографій та десятки статей, присвячених різноманітним аспектам історії караїмів Східної Європи, зокрема розвитку модерного караїмського націоналізму й місцю в ньому хозарської теорії. Центральними фігурами для дослідників цієї теми зі зрозумілих причин стали Авраам Фіркович та Сераяя (Сергій) Маркович Шапшал<sup>8</sup>. Деякі

---

<sup>8</sup> Шапшал, Сераяя Мордехайович (Сергій Маркович) (8 травня 1873, Бахчисарай – 18 листопада 1961 р., Вільнюс) – сходознавець-іраніст, вихователь, а згодом генерал-ад'ютант іранського шаха, караїмський духовний



аспекти діяльності цих персоналій проаналізовано в роботах ізраїльського історика Дана Шапіро [374; 370; 366; 371]. Він же порушив питання про можливий вплив на караїмський націоналізм національної міфології інших народів Східної Європи та «привласнення» караїмами історії інших народів [373].

Американський тюрколог Пітер Голден у дослідженні, присвяченому історіографії історії хозар, також приділив увагу хозарській теорії походження кримських караїмів [67]. Цьому аспекту присвятив частину однієї з своїх робіт і фінський семітолог Тапані Харвіайнен [324]. Крім того, він коротко розглянув історію становлення караїмського націоналізму у XIX–XX ст. в контексті націоналізмів інших європейських націй через призму теоретичної бази, створеної Бенедиктом Андерсоном та Мирославом Грохом. Науковець окремо підкреслив, що розгляд історії виникнення караїмської нації й націоналізму через призму юдейської релігійної традиції, яка не припускає існування у своїх рамках окремих націй, не є по-справжньому сучасним науковим підходом [325, р. 54].

Дуже коротко тему функціонування хозарської теорії в історіографії й націоналістичних ідеологемах Східної Європи порушував історик кримського походження М. Кізілов у статті 2005 р [336]. Відгомін цієї теми зустрічається й у пізніших працях автора, зокрема його дослідженнях караїмськомовної преси першої половини XX ст. та інтелектуального життя караїмів у міжвоєнній Польщі [338; 339]. Зокрема, він аналізує різноманітні аспекти процесів, що призвели до перемоги в караїмському дискурсі міжвоєнної Речі Посполитої тюркської версії походження караїмської громади. Однак, цей дослідник виходить із засновку про штучний і ненормальний характер феномену націоналізму кримських караїмів, який, таким чином, не має досліджуватися як закономірний етап існування етнорелігійної спільноти [337, с. 20]. Це висуває певні питання до методології, що її застосовує автор у дослідженні караїмського націоналізму,

---

лідер (гахам), історик, тюрколог, пристрасний прибічник теорії про тюркське (хозарське) походження кримських (східноєвропейських) караїмів, один із творців тюркської ідентичності караїмів Східної Європи. Міг використовувати окремі елементи з праць А. Фірковича, але як науковець сформувався в середовищі російських сходознавців. Як і А. Фіркович, обвинувачується у створенні фальшивих документів, докладніше див.: Михаил Кизилов, “Ильяш Караимович и Тимофей Хмельницкий: кровная месть, которой не было”, Karadeniz Araştırmaları, Cilt: 6, Sayı: 22, (Yaz, 2009):.43-74.

оскільки будь-яка національна ідентичність за великим рахунком є сконструйованою. Автор також вживає у своїх роботах терміни на кшталт «караїмський проект», маючи на увазі свідому роботу групи караїмських інтелектуалів ХІХ–ХХ ст. зі створення нової караїмської ідентичності, що лежить у руслі поглядів згаданого вище Маєра Балабана, але, відверто кажучи, віддає теорією змови.

Причинам та механізму змін у ідентичності караїмів у міжвоєнній Польщі присвячено роботи литовської дослідниці Довіль Тросковайте. Вона, зокрема, звернула увагу на такі аспекти діяльності караїмських лідерів, як впровадження нової національної символіки, протиставлення караїмської (тюркської) говірки іврити. У цілому, дослідниця, як і деякі її попередники, схильна бачити певну секуляризацію життя громади в міжвоєнний період [396].

Російськомовні караїмські періодичні видання, зокрема їхня націоналістична адженда, розглядалися у статтях кримчан Н. В. Яблонівської [301; 302; 303] та О. Б. Білого [23]. Націоналістичний аспект караїмської сучасної публіцистики й караїмської групової ідентичності, досліджувала сімферопольська дослідниця Т. Щеголева [296; 298]. Як і Роман Фройнд, вона вбачає у процесах трансформації караїмської ідентичності в національну потужний секуляризаційний чинник, вживаючи той же термін «ендогенна деюдеїзація».

Наявності (чи відсутності) генетичного зв'язку між середньовічним караїмським населенням Криму і хозарами присвятили деякі статті дослідники кримської археології І. О. Баранов [20], О. Г. Герцен [56; 57; 59], та В. Є. Науменко [62]. Відоме джерело легендарного характеру, що розповідає історію прибуття караїмів до Галича, піддали аналізу Я. Р. Дашкевич та Іван Юрченко [84; 85; 300].

Ранній історіографії й зародженню націоналізму в середовищі караїмських інтелектуалів присвячено монографію ізраїльської історикині Г. Ахієзер [306]. Серед іншого, дослідниця розкриває процес перетворення домодерної історичної традиції на підставу для виникнення модерного націоналізму. Ізраїльський дослідник Моше Гаммер було розкрив один із аспектів діяльності ще одного

знакового караїмського інтелектуала першої половини ХХ ст., причетного до змін у караїмській ідентичності – С. Бейма [319].

Таким чином, можна констатувати, що хазарській теорії походження кримських караїмів, її виникненню, розвитку та трансформації присвячено вкрай мало уваги у світовій та вітчизняній історіографії. Порівняно краще вивченою є тема караїмського націоналізму й ролі у ньому хозарської теорії, однак викликає застереження підхід значної частини дослідників проблеми до національної ідентичності кримських караїмів як до неприродного і значною мірою негативного феномену.

## **1.2. Джерельна база**

Перша група джерел, на яких базується наше дослідження, – історіографічні джерела, представлені працями істориків і археологів, які розробляли хозарську теорію від часу її виникнення. Серед джерел цієї групи слід особливо виокремити праці російського автора Василя Григор'єва – історика, який сформулював хозарську теорію походження караїмів. На процес рецепції цієї теорії російською історіографією історії Київської Русі сильно вплинула наявність кількох конкурентних течій, зокрема норманістів і антинорманістів. У цьому контексті особливо важливими є праці Ізмаїла Срезневського, Аристіда Куніка і Степана Гедеонова.

Окремо варто наголосити на важливості праць караїмського історика Авраама Фірковича, автора власної оригінальної теорії походження караїмів, оскільки полеміка навколо його публікацій в останній чверті ХІХ ст. багато в чому визначила долю хозарської теорії. Деякі опубліковані А. Фірковичем документи й матеріали спричинилися до оригінальних варіацій на тему хозарської теорії в європейській історіографії [353]. Крім того, у пізніший період, коли оригінальна позиція А. Фірковича підзабулася, результати його досліджень залюбки використовували як докази прихильники хозарської теорії. Важливими учасниками дискусії, що розпочалася навколо знахідок Фірковича, були сходознавці Олександр Гаркаві та Данило Хвольсон.

Особливе місце належить і працям караїмського сходознавця С. М. Шапшала, який здійснив неабиякий вплив як на радянське сходознавство, так і на розвиток караїмських студій у міжвоєнній та (через своїх учнів, зокрема Ананіуша Зайончковського) післявоєнній Польщі. У мовознавчому аспекті погляди С. Шапшала щодо місця караїмських діалектів Східної Європи в сім'ї тюркських мов перегукувалися з ідеями ще однієї людини, критично важливої для виникнення та розвитку караїмських студій у Польщі, а саме Тадеуша Ковальського.

У радянський період найпомітнішим дослідником, що працював у руслі хозарської теорії, безумовно був А. М. Артамонов – автор низки праць із історії Хозарського каганату, зокрема ґрунтовної праці «История хазар», та його учні. Якщо його учениця С. О. Плетньова в цілому розвивала погляди вчителя, то Л. М. Гумільов розвинув власну оригінальну теорію щодо обставин прийняття Хозарським каганатом юдаїзму як державної релігії і зв'язку кримських караїмів із хозарами [82, с. 131-135]. Серед праць українських істориків часів незалежності, які долучилися до розвитку хозарської теорії, слід виділити книгу археолога І. А. Баранова [20]. Хозарській теорії походження караїмів співзвучні деякі дотичні до теми статті Ярослава Дашкевича [85, 86]. Багато положень хозарської теорії, зокрема про переселення юдеохазар до Криму, простежуються у працях російського сходознавця німецького походження Хрiстіана Байєра [17].

У Західній Європі, США та Ізраїлі в середині – другій половині ХХ ст. почався етап переосмислення та критики хозарської теорії. Професор Тель-Авівського університету Абрахам Поляк та британський журналіст Артур Кестлер розвинули ідею про хозар як предків усього східноєвропейського єврейства, а британський сходознавець Дуглас Данлоп видав перше у світі комплексне дослідження юдеїзації Хозарії. Ізраїльський дослідник історії караїмів Цві Анкорі присвятив окремий розділ своєї актуальної дотепер праці критиці ідеї навернення хозар на караїмську версію юдаїзму [307, р. 58-86]. Пізніше його ідеї розвинув американський сходознавець із Університету Чикаго Норман Голб, який також є першовідкривачем так званого «Київського листа» – документа, імовірно

пов'язаного з хозарською громадою Києва. Н. Голб видав це джерело спільно з українським сходознавцем Омеляном Пріцаком. У 1980 р. вийшла друком важлива з точки зору хозарознавства праця американського тюрколога Пітера Голдена, яка містить критику хозарської теорії [320]. На цю працю значною мірою спирається праця іншого американського науковця – Кевіна Алана Брука.

У рамках нової хвилі досліджень, що датується кінцем 1990-х – 2000-ми рр., здійснено комплексне дослідження цвинтаря м. Чуфут-Кале у Криму, епіграфи з якого були одним з базових джерел, опублікованих А. Фірковичем. Це дослідження вилилося у видання колективної монографії про цвинтар за участю Голди Ахієзер, Михайла Єзера, Артема Федорчука, Дана Шапіра й Бориса Хаймовича [395]. Крім того, 2011 року А. Федорчук і Д. Шапіра опублікували епіграфічні результати експедицій 2000-х рр. на цей цвинтар міста Чуфут-Кале у Криму (Йосафатова долина) [317]. Вони розглянули сотні написів, які крім того, що стали базою для сепаратистських теорій А. Фірковича, після зміни парадигми караїмської ідентичності використовувалися як аргументи на користь теорій тюркського походження кримських караїмів, зокрема хозарської. Окрім критики хозарської теорії походження караїмів дослідники висловили цілком нові ідеї про шляхи розселення караїмів у Східній Європі. Після того, як ці ідеї сформулював ізраїльський дослідник Д. Шапіра, їх прийняла низка його колег, зокрема М. Кізілов і Г. Ахієзер.

Другу групу складають конкретно-історичні джерела, які ми використовуємо для джерельної верифікації хозарської теорії. Це передусім археологічні джерела, до яких належать знахідки юдейських пам'яток, пов'язаних із хозарами, як на території Криму, так і за його межами. Ми також проаналізували роботи, що стосуються археології хозарського періоду, зокрема ті, автори яких розглядають можливе переміщення населення на півострів із материкової території каганату та архітектурні зв'язки кримських міст із пам'ятками Хозарії. Окремо використано матеріали, що стосуються археології гірських міст Чуфут-Кале та Мангуп (Дорос) і етнічного складу їхнього середньовічного населення.

До писемних джерел належить група матеріалів єврейського походження щодо юдаїзму в Хозарії та хозар у Криму, зокрема записки єврейського мандрівника IX ст. Ельдада га-Дані, комплекс документів, відомий у літературі як «Хозарське листування», а також «Кембриджський анонім», – пов'язаний із листуванням документ, який доповнює його. Про юдаїзм у Хозарії йдеться в богословських коментарях єврейського лідера Саадії Гаона і у творах щонайменш трьох караїмських екзегетиків. Серед арабських авторів, що писали про юдаїзм у хозар, виокремлено повідомлення Ал-Масуді, Ахмеда Ібн-Фадлана та Ібн-Хаукаля. Виділено також візантійські джерела щодо теми, як-от «Послання патріарха Фотія» та «Житіє св. Костянтина Філософа». До пізніх джерел, які говорять про юдаїзм у Хозарії, слід віднести трактати Авраама бен-Давида Галеві «Сефер га-каббала» та Єгуди Галеві «Сефер Кузарі».

До джерел щодо хозарської політичної присутності у Криму крім згаданого «Хозарського листування» можна долучити візантійські житія Стефана Сурозького та Йоана Готського, будівельний напис із Мангупа зі згадкою про кагана і його намісника, а також трактат Костянтина Багрянородного «Про управління імперією». Про юдеїв і юдаїзм у візантійському Криму XII–XIII ст існує лише кілька писемних джерел: згадане вище «Житіє св. Костянтина Філософа» та два листи часів першого хрестового походу.

Найранішим писемним джерелом, що говорить про присутність у регіоні саме караїмів, ми вважаємо записки єврейського купця Петахії Регенсбургського останньої чверті XII ст., хоча висловлювалася думка про те, що таким джерелом слід вважати датовану століттям пізніше згадку у трактаті «Мівхар». Слід також згадати два джерела, які, описуючи південно-західний Крим, не згадують про присутність там юдеїв, а саме щоденник дипломатичної місії францисканця Гільома де Рубрука середини XIII ст. і поему «Плач за містом Феодоро» XIV ст.

Додатково використано джерела, що оповідають про присутність у регіоні юдеїзованих груп, а саме щоденник Джованні Плано Карпіні, францисканця, що відвідав Монгольську імперію на доручення папи Інокентія VI у 1246 р., та єврейського мандрівника XII ст. Беньяміна з Тудели.

До цієї групи також належать актові й епістолярні матеріали кінця XIV – початку XV ст., що документують прибуття караїмів до Великого князівства Литовського, як-от привілеї, надані різним групам юдеїв великими князями, та листування посла короля Англії до столиці Великого князівства.

Слід виокремити *епіграфічні матеріали* з Криму, передусім цвинтаря міста Чуфут-Кале в Йосафатовій долині біля Бахчисарая, м. Мангуп, та караїмського цвинтаря м. Солхат (Старий Крим). Епіграфічний матеріал публікувався А. Фірковичем, Д. Хвольсоном, Д. Кокізовим, В. Струве, О. Акчокракли. Останні за часом дослідження здійснили Г. Ахієхер, А. Федорчук, Д. Шапіра, М. Єзер, Н. Кашовська. Частину епіграфів першого цвинтаря виявив і опублікував автор цього дослідження. Крім того, долучено епіграфічні матеріали з району керченської протоки, Південного берегу Криму, Тепе, Кермену, а також знайдені під час розкопок Мангупа. Група джерел *фольклорного* характеру складається зі збірок прислів'їв, легенд, казок та народних пісень, що публікуються з початку ХХ ст. дотепер. Джерела цієї групи є важливими, але проблемними з точки зору автентичності, оскільки існує ймовірність, що частина з них стала об'єктом певних маніпуляцій із боку караїмських діячів ХІХ–ХХ ст. чи просто була створена у цей період. Найбільш вагомим і цінним із огляду на обставини виявлення і зміст виглядає джерело з цієї групи, що розповідає про час та обставини прибуття караїмів із Криму до Галича — так званий «лист Леоновича».

Основним джерелом для дослідження еволюції караїмської групової ідентичності в Східній Європі, і впливу на неї т.з. «хозарської теорії» є караїмська преса і публіцистика ХХ–ХХІ ст.<sup>9</sup> Незважаючи на свою малочисельність, караїми спромоглися створити низку періодичних видань, які мали (чи претендували) на статус загальнонаціональних, маючи на увазі під «нацією» усю спільноту об'єднаних спільним походженням караїмів Східної Європи<sup>10</sup>. Такий стан справ, із одного боку, говорить про певну стадію розвитку національної спільноти, а

<sup>9</sup> Поділ на джерела і літературу в даному випадку є досить умовним, оскільки окремі статті, що друкувалися у караїмській пресі, розглядатимуться також в історіографічному контексті.

<sup>10</sup> Легенди про спільне походження всіх громад караїмів Східної Європи, як буде сказано нижче, були поширеними в усіх громадах і, як ми сказали вище, виникли незалежно одна від одної.

саме стадію «Б» за схемою Мирослава Гроха [327, р. 23-24], стадію появи національних культурних інституцій, а, з іншого, спонукає уважно придивитися, у який спосіб караїмські інтелектуали цього періоду (ре)конструювали історію своєї спільноти. Наявність загальнокараїмської преси надала караїмським інтелектуалам майданчик для внутрішньонаціональної<sup>11</sup> дискусії, тоді як згаданий уже С. Бейм, якого можна вважати батьком караїмської історичної публіцистики, свої твори адресував радше назовні, російському заголові. За рамками цього огляду залишаються тюркомовні видання караїмів Східної Європи. З огляду на слабе знання мови, автор був обмежений у можливості використовувати їх як джерело. Крім того, з низки об'єктивних причин ці видання мали обмежену аудиторію й не могли претендувати на статус загальнокараїмських. Передусім на це вплинула обмежена мовна компетентність багатьох караїмів, які вже не володіли тюркськими мовами, а також відсутність єдиної мовної норми, що утруднювало розуміння текстів, написаних одним із караїмських діалектів, носіями іншого. Ці видання ми розглянемо в контексті тюркізації мовного й культурного життя караїмів Другої Речі Посполитої.

Журнал «Караимская жизнь» став першим і, можливо, останнім загальнокараїмським часописом. Видання було унікальним за охопленням аудиторії, яка включала всіх караїмів Російської імперії. Редакційна політика журналу цілеспрямовано залучала до співробітництва авторів із різних караїмських громад, друкуючи твори А. Мардковича з Луцька та О. Кобецького з Вільно. У кожному числі журналу друкувалися статті чи новини, присвячені караїмським громадам із віддалених куточків Російської імперії чи з-за кордону. Таким чином, редакційна політика спрямовувалася на формування певного загальнокараїмського дискурсу. Журнал намагався бути своєрідною «караїмською енциклопедією» [192], був присвячений студіям із усіх галузей караїмського національного життя, запрошуючи до співпраці спеціалістів-істориків, антропологів, краєзнавців. Також журнал став майданчиком, на якому

---

<sup>11</sup> Я вважаю, що нема змісту дискутувати про правомірність застосування до кримських караїмів цього терміну. Спільнота, яка на шпальтах своєї преси обговорює національний з'їзд, точно є нацією, при цьому, за згаданою вище теорією Гроха, нацією з повноцінною соціальною структурою.



обговорювалися питання, що гостро хвилювали караїмську громадськість. На його шпальтах велася полеміка навколо як актуальних, так і історичних проблем, друкувалися прозові твори й поезії тощо.

Разом із тим, помітно, що більшість публікацій журналу присвячено Криму. Це не дивно, оскільки в XIX ст. саме Крим став найбільш процвітаючою караїмською громадою. Переважно саме вихідці з нього засновували караїмські громади у великих містах півдня імперії та в її столиці. Орієнтованість видавців саме на цю аудиторію видно зі списку міст, в яких можна було оформити передплату: міста Криму (Севастополь, Сімферополь, Ялта, Бахчисарай, Феодосія, Євпаторія), теперішня територія України (Одеса, Бердянськ, Мелітополь, Київ, Харків, Кременчук, Миколаїв)<sup>12</sup> і Москва, де знаходилася редакція. Також існували пункти розповсюдження журналу серед західних караїмів, у Вільно та Троках. Натомість у Луцьку такого пункту не було. Попри очевидні проблеми з поширенням журналу, як об'єктивні, так і ні (важко зрозуміти, наприклад, чому не можна було подбати про передплату у столиці імперії), жодне пізніше караїмське видання не мало такого охоплення аудиторії. Тираж журналу оцінити важко. Очевидно, він змінювався залежно від кількості передплатників. Передплата оформлялася на півроку й була єдиним шляхом розповсюдження видання. За неповні два роки існування було видано 12 номерів, але лише у 8 книгах. Це було зумовлено як фінансовими складнощами, так і проблемою з отриманням матеріалів для регулярного щомісячного випуску. Останній номер вийшов у травні 1912 р. Вихід журналу припинився, найімовірніше, внаслідок конфлікту фактичного редактора С. С. Раєцького<sup>13</sup> з впливовим і популярним діячем С. М. Шапшалом під час підготовки до виборів нового таврійського *гахана*, а також судового позову останнього до редакторів і, можливо, скорочення накладу журналу через цей конфлікт. Караїмський дослідник Б. С. Ельяшевич признає відповідальною за критику на адресу С. Шапшала та підприємця Д. Пігіта анонімну групу караїмської інтелігенції, під

<sup>12</sup> Дивує відсутність у цьому списку Катеринослава, де існувала велика й багата караїмська громада.

<sup>13</sup> Номінальним редактором вважався В.І. Синані.

вплив якої нібито потрапив редактор [408, с. 172]. Думаємо, що член ЦК ПСР С. Раєцький мав власні міркування, нападаючи на, з його точки зору, «монархіста» С. Шапшала і «капіталіста» Д. Пігіта.

Зауважимо, що це був єдиний в історії журналу випадок, коли політичні вподобання редактора вплинули на зміст статей. Зазвичай слово надавалося авторам, які представляли найрізноманітніші групи караїмської громадськості. Так, хоч редактор і був прихильником теорії про хозарське походження караїмів, на шпальтах журналу друкувалися і статті її опонентів [112].

Наступним виданням, яке могло претендувати на статус національного, був щомісячник «Караимское слово». Його видавав у Вільні (Вільнюсі) караїмський журналіст-самоук О. Пілецький у 1913–1914 рр., а офіційним редактором був А. І. Шпаковський [408, с. 167]. Подібно до попередника, журнал друкував не лише новини, а й статті, присвячені найрізноманітнішим проблемам караїмського минулого й сьогодення, а також твори караїмських письменників. Редакційна політика журналу також претендувала на безсторонність і надавала шпальти журналу для обміну різними, часом полярно протилежними думками. Так само, як у журналі- попереднику, у «Караимском слове» друкувалися матеріали, пов'язані з галицькою караїмською громадою, єдиною з громад караїмів Східної Європи, що залишалася за межами кордонів Російської імперії. Це, зокрема, може свідчити про поступове усвідомлення всіх східноєвропейських громад як членів єдиної модерної спільноти, пов'язаною чимось окрім спільності релігії та обряду. Обсяг видання сильно поступався обсягу попередника. Порівняно з «Караимской жизнью» помітно звузилося коло авторів. Як і попередник, журнал вийшов 12-ма номерами у восьми книгах. Припинення випуску журналу іноді помилково пов'язують з початком Першої світової війни [338, р. 62], хоча очевидно, що останній номер вийшов задовго до окупації Вільнюса німецькою армією.

Слід обов'язково згадати і про таке важливе джерело періоду перетворення караїмської релігійної громади у Східній Європі на модерну націю, як «Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления». Це видання виходило в абсолютно відмінних від попередників умовах. Через військові дії

караїмські громади півночі, Волині та Литви, опинилися на території, окупованій Німеччиною. Частина караїмської інтелігенції з окупованої території евакуювалася до інших регіонів Російської імперії, передусім до Криму. У таких умовах журнал, що видавався у Криму, теоретично, не міг претендувати на статус національного. З іншого боку, попри масове переселення караїмів, що робили кар'єру в бізнесі, бажали отримати сучасну освіту чи реалізуватися в інших галузях, до великих міст Російської імперії, у Криму зберігалася значне караїмське населення. Воно потребувало власної преси, питання про яку вже порушувалося перед Першою світовою війною [302, с. 37]. Крім того, журнал адресувався всім караїмам, які перебували під юрисдикцією Таврійського й Одеського Духовного правління, навіть мешкаючи за межами Криму. Журнал надавав свої шпальти групі евакуантів із Вільна, яких представляв колишній редактор «Караимского слова» О. Пілецький. У ньому виходили й матеріали, присвячені Галичу. Очевидно, попри всі труднощі військового часу журнал створювався як загальнокараїмський, хоча останні його номери з низки причин зосередилися на кримській проблематиці. Зокрема, на це вплинув факт неможливості доставки за межі півострова у 1918–1919 рр. Він, як і попередники, охоплював широке коло тем, маючи такі умовні розділи, як науковий, історичний, довідковий, біографічний, літературний, суспільно-політичний та хронікальний. Журнал вирізняла наявність офіційного відділу, який містив оголошення, телеграми, накази та призначення Духовного правління. Якщо попередні два видання відрізнялися плюралізмом думок, надаючи свої шпальти для висловлення найрізноманітніших позицій, «Известия...» мали виразно іншу редакційну політику. Вони передусім були рупором гахана – голови Духовного правління С. М. Шапшала – та його однодумців, прихильників теорії тюркського походження караїмів. Відповідно, на сторінках журналу просувалася ідея про караїмів Східної Європи як окрему, самодостатню тюркську націю. Зокрема це мало місце у статтях С. М. Шапшала. Крім того, заявленою місією журналу була допомога в підготовці та висвітленні перебігу й рішень Другого караїмського

національного з'їзду. Цьому й було присвячено перші три номери журналу. Усього вийшло дев'ять номерів, шість у 1917, два у 1918, і один у 1919 р.

Значним явищем у караїмському культурному житті міжвоєнного періоду став журнал «Mł Karaimska», що виходив у Вільні з 1924 р. Його першим редактором був Ананіаш Роецький. Десятий зошит журналу за 1932–1934 рр. вийшов під егідою Товариства любителів караїмської історії і літератури. Головою цієї організації був С. М. Шапшал, який на той час обіймав посаду віленського гахама, керівника Релігійного союзу караїмів Другої Речі Посполитої. Редактором журналу 1931 р. став відомий тюрколог, доцент Варшавського університету, Ананіаш Зайончковський, хоча, на думку М. Кізілова, Зайончковський фактично обійняв цю посаду ще у 1929 р [338, р. 403]. У післявоєнний період, у 1946 р., видання журналу відновилося у Вроцлаві під егідою Релігійної спілки караїмів Республіки Польща. Після відновлення вийшло два номери журналу. Видання, як і його попередники, відрізнялося широким колом порушуваних тем. При цьому центр уваги редакції змістився до публікацій із питань караїмської історії, етнографії, лінгвістики тощо, тоді як політичних чи суспільних питань автори журналу торкалися значно рідше. По суті, цей відділ було зведено до хроніки, що оглядала події всередині караїмської громади, та статистичних даних про різні караїмські громади Східної Європи. Крім С. М. Шапшала, розвідки з історії караїмів тут друкували Т. Леві-Бабович, А. Шишман, Р. Меницький, з філології та етнографії А. Зайончковський (під власним іменем і під псевдонімами), М. Мореловський, Т. Ковальський, Ш. Фіркович, з антропології Я. Чекановський.

У журналі також друкувалися рецензії на праці як із історії караїмів, так і з тюркології Східної Європи загалом, зокрема на публікації Маєра Балабана та львівського історика Богдана Януша. Варто відзначити, що серед дописувачів були не лише історики-караїми, а й представники польської академічної науки. Таким чином, за змістом і складом кореспондентів журнал претендував на статус наукового видання. Він видавався польською мовою (як із міркувань практичності, так і з лояльності до польської держави) [403]. Караїмською мовою

в польській транскрипції друкувалися лише літературні твори. Аудиторією журналу, судячи з обраних тем, мали бути не тільки караїми Другої Речі Посполитої, а й польські студенти та науковці-орієнталісти. Про внутрішню дискусію (якщо не вважати дискусією рецензії) чи плюралізм думок на шпальтах журналу не йшлося, редакційна політика визначалася С. Шапшалом через А. Зайончковського. Таким чином, замість полеміки щодо мови, походження, історії караїмів, яка була можлива, наприклад, у журналі «Караимская жизнь», «Myśl Karańska» транслиував погляди лише однієї, хоча й надзвичайно впливової та активної, групи однодумців.

Натомість, у Радянському Союзі в рамках політики «коренізації» караїмська інтелігенція Криму у 1924 р. створила офіційно зареєстроване Кримське об'єднання караїмських громад, «КрымОКО». Нова організація, природно, також потребувала видання. Ним стала збірка «Бізим Йол», що вийшла в Сімферополі в 1927 р. Редакція назвала своє видання журналом. Ця назва закріпилася в літературі, що не зовсім точно, оскільки жодна періодичність виходу видання не передбачалася. Крім характерних для епохи реверансів у бік радянської влади загалом і В. І. Леніна зокрема, а також нових для караїмських видань атеїстичних ноток, у збірці традиційно для караїмських видань присутній літературний відділ (винятково з творів тюркськими діалектами), дискусії щодо мовного питання, фольклору, музейної справи і збереження пам'яток, статистичний відділ тощо. Звертає увагу факт педалювання в низці статей ідеї про близькість чи спільність караїмської і кримськотатарської мови й культури, що дуже співзвучно ідеям авторів журналу «Myśl Karańska» [246; 288].

Не враховуючи спроби відновити видання журналу «Myśl Karańska» після Другої світової війни, у Польській Народній Республіці мала місце лише одна спроба видати караїмське періодичне видання: у 1979 і 1980 рр. у Варшаві М. Фіркович надрукував 2 випуски двомовного журналу «Сош». У час лібералізації суспільно-політичного життя у ПНР у 1989 р. вийшов перший номер журналу «Awazumuz» (букв. «Наш голос»). Заявлена аудиторія журналу охоплювала як польськомовних караїмів Польщі, так і російськомовних караїмів

за її межами. Заявлена мета журналу полягала в наданні майданчику для караїмських авторів, збереженні національної культури, посилення національної свідомості, обговорення актуальних подій караїмського суспільного життя тощо [379]. Після виходу першого номера за редакцією відомого сходознавця Анни Сулімович видання призупинилося на 10 років. У 1999 р. його було відновлено в електронному вигляді за редакції голови Союзу польських караїмів Маріоли Абкович. Журнал публікує розвідки з історії та культури караїмів, караїмської етнографії, біографії діячів караїмської культури. Більшість матеріалів історичного характеру присвячено караїмській громаді Другої Речі Посполитої. Часто републікуються матеріали міжвоєнної караїмської преси, зокрема переклади з караїмської статей із луцького видання «Karaj Awazy». Як і в інших караїмських виданнях 2000-х рр., у журналі підкреслено компліментарно подаються біографії низки караїмських діячів, зокрема С. Шапшала [356]. Журнал поширюється мережею в форматі pdf, матеріали всіх номерів доступні онлайн на сайті: <https://czasopisma.karaimi.org>.

Ще одним виданням Союзу польських караїмів є щорічник «Almanach Karaimski». Це рецензоване видання має підкреслено академічний характер. Журнал виходить з 2011 р. У ньому друкуються розвідки з історії й культури караїмів, джерела з їхньої історії, мовознавчі студії тощо. Попри науковий характер видання, у ньому трапляються публікації, зміст і тон яких дещо виходить за межі академічної дискусії, а радше зближує альманах із притаманною караїмським виданням колишнього СРСР тенденцією захисту А. Фірковича, С. Шапшала та інших знакових караїмських постатей від того, що автори критичних статей вважають наклепницькими інсинуаціями [14]. Заради справедливості, треба сказати, що подібні публікації з'являлися і в академічних виданнях, не афільованих з караїмською громадою, наприклад в історичних збірках, що виходили у Криму [197]. Журнал приймає публікації шістьма мовами (польською, німецькою, французькою, англійською, російською та турецькою). Головним редактором є доктор Маріуш Павелец із Силезького університету в Катовіцах.

В 90-х роках ХХ ст. статті з історії та етнографії караїмів Східної Європи друкувалися у сімферопольській кримськотатарській газеті «Къырым», а з 2005 – у її спеціальному додатку «Къырымкарайлар». Асоціація кримських караїмів «Кримкарайлар», асоційована з цим виданням, стоїть на позиціях караїмського тюркського націоналізму. Значну частину публікацій видання присвячено критиці істориків, які дотримуються версії семітського походження караїмів Східної Європи, та запереченню наявності фальсифікацій у роботах А. С. Фірковича. Ще одним важливим видавничим проектом Асоціації стало видання т. зв. «Караїмської народної енциклопедії», яка транслиувала погляди, близькі до поглядів С. М. Шапшала, а перший том видання являв собою своєрідну збірку його праць.

Інший табір караїмської інтелігенції згрупувався навколо журналу «Известия правления религиозных организаций караимов Украины», що продовжує видаватися в окупованому Криму під назвою «Известия духовного правления караимов Республики Крым». У номерах за 2015 р. із його назви зникло слово «Україна», у квітні 2016 з'являється теперішня назва. Перший номер вийшов у 2011 р. Подвійна нумерація номерів, з 1-го і з 10-го, має підкреслити тяглість традиції випуску офіційного органа духовного правління, оскільки попередній журнал припинив своє існування у 1919 на № 9. Тираж видання змінюється від номера до номера, складаючи від кількох примірників у перші роки видання до кількох десятків у 2019 р. Це можна пояснити як зменшенням аудиторії, яка звузилася до караїмів, що проживають у Криму та РФ, так і доступністю електронної версії видання. Видання продовжувало місію попередника, публікуючи першу частину «Аввней Зіккарон» А. Фірковича. у перекладі В. Ельяшевича. У ньому також присутня хроніка поточних подій, статті з етнографії, біографічні публікації, полеміка тощо. Матеріали журналу часто опонують публікаціям і політиці згаданої вище Асоціації, які критикуються за неоязичницькі ідеї, впровадження в караїмську культуру невласивих їй елементів. Підтримуючи ідею про самостійність караїмської нації, автори-дописувачі журналу ставили в центр караїмської ідентичності традиційну

релігійність. Журнал виходив щоквартально, останній номер вийшов в квітні 2019 р.

Щомісяця, а згодом щоквартально, друкувалася газета московської караїмської громади «Караимские вести» (1994–2013), яку заснували за підтримки фонду М. С. Сарача, громадянина Франції караїмського походження. Незначна за обсягом, вона, тим не менш, упродовж першого десятиліття свого існування друкувала багато матеріалів, присвячених історії та культурі кримських караїмів. Редакторами газети послідовно були В. І. Кефелі, М. С. Сарач, та М. М. Казас. Багато авторів цього періоду були кримчанами, зокрема С. І. Кушуль, М. Я. Чореф, Ю. О. Полканов. В історичних питаннях автори газети зазвичай дотримувалися хозарської теорії, найчастіше в «жорсткішій» її варіації, яка передбачала мінімальний вплив власне євреїв на етногенез кримських караїмів. У газеті просувалися ідеї про релікти язичницьких вірувань у караїмів або близькість караїмізму і християнства [238], друкувалися апологетичні статті щодо особи А. Фірковича. Серед казусів того періоду можна згадати статтю М. Я. Чорефа про тризуб як хозарську тамгу, яка породила «мем», що став частиною антиукраїнського дискурсу [285].

Видання з накладом у 100-150 екземплярів безкоштовно розсилалося поштою караїмським громадам світу й мало досить широке охоплення аудиторії [23, с. 560]. Періодичність виходу газети згодом зменшилася з 12 до 5-6 номерів на рік. Згодом вона стала нішевим щоквартальним виданням, основна увага редакторів якого зосереджувалася на внутрішньому житті караїмських громад. Публікації на історичні чи суспільно-політичні теми виходили рідше і зазвичай передруковувалися з інших караїмських видань. Основним способом дистрибуції видання стала мережа Інтернет, газета зменшилася до формату А4. Новим головним редактором став О. В. Петров-Дубінський. На сьогодні електронний архів номерів з 2008 р. доступний на сайті московської караїмської громади, а також за посиланням: <https://sites.google.com/site/karaimskievesti>.

Ми оминули ще два караїмських видання з території України, що виходили у 1990-х та 2000-х рр. Це «Караимская страничка», додаток до газети



«Мелитопольские ведомости», що виходила у 1994–2003, та «Караимская газета» з Євпаторії. Обидва номери останньої нам, на жаль, недоступні. Щодо першого видання, судячи з розпису змісту номерів, опублікованого О. Білим [23, с. 590–595], тематику, що нас цікавить, у ньому висвітлювали ті ж автори, творчість яких ми розглядали на матеріалі інших видань.

Іншим важливим джерелом для дослідження трансформацій у караїмській ідентичності є караїмська історична публіцистика 1990-х–2000-х рр., що виходила окремими виданнями чи у загальнокримських ЗМІ. Перш за все, ідеться про публікації С. Кушуль, В. Кропотова, Ю. Полканова, А. Полкановой, Н. Кропотовой, В. Ормели, Д. Тіріяки і М. Сарача. Усі вони зосереджувалися на розгляді окремих питань із історії та етнографії караїмів Криму як тюркського народу, глорифікації таких постатей як А. С. Фіркович та С. М. Шапшал. Ці роботи ані за формою, ані, дуже часто, за рівнем, не є академічними і не можуть розглядатися як частина історіографії. Натомість, вони є доброю ілюстрацією функціонування хозарської теорії як інтегральної частини національної ідентичності сучасних караїмів.

Загалом, караїмська преса й публіцистика гарно ілюструє, як за неповне століття хозарська теорія, яка на початках обговорювалася як одна з можливих теорій етногенезу караїмів у Східній Європі, переживши низку трансформацій, стала основою їхньої національної ідентичності. Преса в цьому процесі відіграла роль не тільки індикатора суспільних настроїв, а й одного з основних агентів змін. Особливо це стосується важливого революційного періоду 1917–1919 рр, а також міжвоєнної доби в Польщі, коли на караїмський культурний процес величезний вплив (зокрема й через контроль над редакціями основних тогочасних журналів: «Известий караимского духовного правления» та «Myśli Karaimskiej») здійснював учений-тюрколог і релігійний лідер С. М. Шапшал.

### 1.3. Методологія дослідження

Здійснюючи дослідження, ми використали як загальнонаукові методи, такі як метод синтезу та аналізу, дедукція та індукція, картографічний (метод картографування), класифікації й типології, так і спеціальні історичні методи й методи спеціальних історичних дисциплін.

Завдяки застосуванню методу аналізу й синтезу ми змогли ґрунтовно вивчити й осмислити підібрані джерела і літературу. Аналіз і синтез сприяли формулюванню низки історичних абстракцій, зокрема термінів «тюркізація», «мілітаризація» та «хозарський міф». У тексті роботи термін «міф» розглядався у двох конотаціях: міф як історіографічна концепція, що слабо корелюється з джерелами і продовжує існувати лише за рахунок традиції, та міф як функціональна складова частина національної ідентичності. У випадку караїмів хозарський міф виконує одночасно функцію міфів давності походження й військової звитяги (за термінологією Дж. Шопфліна) [362]. Наступне поєднання процесів аналізу й синтезу, які є взаємопов'язаними, дозволило дослідити траєкторію функціонування хозарської теорії в історіографії й караїмській груповій ідентичності.

Метод картографування дозволив нам унаочнити обсяг роботи, яку ми проробили над одним із джерел до проблеми, а саме епіграфікою караїмського цвинтаря міста Чуфут-кале, а також проілюструвати деякі висловлені в тексті дослідження тези щодо особливостей роботи над цим джерелом.

Метод класифікації й типології як принцип групування об'єктів з однаковими або схожими рисами за кількісними (класифікація) та якісними (типологія) характеристиками є частиною практично будь-якого дослідження. У нашій роботі, зокрема, його було застосовано під час написання другого розділу, коли виникла потреба створити типологію наявних джерел до хазарської теорії.

Історико-генетичний метод було застосовано в межах дослідження групової ідентичності кримських країмів, оскільки ідентичність є інерційною системою, становлення й розвиток якої є можливим лише впродовж тривалого часу. Таким чином, історико-генетичний метод дозволив вивчити процеси виникнення,

становлення й розвитку караїмської групової ідентичності, набуття нею ознак національної й пов'язані з цим феномени караїмського внутрішньогрупового дискурсу у хронологічній послідовності, виявляючи внутрішні й зовнішні зв'язки, суперечності й закономірності.

Проблемно-хронологічний метод, застосований до дослідження функціонування хозарської теорії в історіографії, дозволив виокремити основні етапи її розвитку від зародження до заперечення. Цей метод також був застосований у дослідженні розвитку групової ідентичності кримських караїмів, що дозволило виділити його основні етапи й характерні особливості. При цьому, для характеристики стадій розвитку караїмського націоналізму було використано схему й понятійний апарат, запропонований М. Грохом для опису розвитку національних рухів серед «малих» або «бездержавних» народів Центральної і Східної Європи. У цій схемі виділяються три етапи розвитку націоналізму, а саме: «А», наукового зацікавлення історією, етнографією та мовою народу; «В», період створення на основі наукових здобутків ідеологічних конструктів для мас населення і їхнього просування через культурні інституції; «С», етап, на якому на основі згаданих конструктів створюється масовий іредентиський політичний рух. Саме тристадійна схема розвитку націоналізму Гроха (чи, у його термінах, «національного вродження»), на нашу думку, є універсальною для дослідження націоналізмів Східної Європи. Кримські караїми на ХІХ ст. цілком задовольняють, принаймні, одному з визначень «малого» народу за Грохом, оскільки у своїй історії вони не мали політичної незалежності, але при тому мали за його ж визначенням, «повну» соціальну структуру.

Застосований метод історіографічного аналізу дозволив здійснити огляд, осмислення, та оцінку в контексті визначеної тематики праць істориків, краєзнавців та етнографів ХІХ–ХХ ст. Насамперед ми аналізували джерела виникнення хозарської теорії походження караїмів, її розвиток в історіографії, її критику, шляхи і час проникнення до караїмського групового дискурсу тощо. Завдяки методу історіографічного аналізу нам вдалося виявити і ввести до обігу маловідомі джерела з історії хозарської теорії.

Історико-біографічний метод допоміг прояснити питання, пов'язані з історіографічною та ідеологічною спадщиною знакових караїмських діячів, як-от А. Фіркович, С. Бейм, та С. Шапшал і, відповідно, належно інтерпретувати їхні цілі і завдання. Таким чином, ми уточнили хронологію становлення націоналізму кримських караїмів в цілому, та період, упродовж якого на нього почала впливати хозарська теорія.

Порівняльно-історичний метод було застосовано під час співставлення розвитку націоналізму у кримських караїмів і інших народів Східної Європи, зокрема кримських татар, литовських татар, поляків, литовців. При цьому окрема увага приділялася пошуку параллелей та запозичень із національних міфологем сусідів.

З методів спеціальних історичних дисциплін до аналізу епіграфів із середньовічних караїмських надгробків Криму застосовуються методики історичної хронології. Особливості цих методик потребують дещо розлогішого коментаря. Ще на початках полеміки з приводу епіграфічних знахідок А. Фірковича його критики, передусім А. Я. Гаркаві, стверджували, що перед публікацією свого каталогу «Сефер Аввней Зіккарон» (буквально «Книга пам'ятних каменів») Фіркович підробив багато надгробків на караїмських цвинтарях Криму, виправивши зубилом деякі дати XIV–XVII ст. і «задавнивши» таким чином камені на 400–600 років. Задавнення відбувалося, на думку А. Гаркаві, у такий спосіб: на типовій епітафії XVII ст. рік позначено трьох- або чотирьохлітерною хронограмою, на початку стоїть, як правило, літера ן (гей) (числове значення «п'ять»), яка позначає п'яте тисячоліття від створення світу. Шляхом перебивання – легкого загину ніжки – з «гей» отримували ן (тав) (числове значення 400). Тепер дата виглядала на 600 років старшою, як дата кінця четвертого тисячоліття за «ліфрат ктана» («мале датування», коли позначка тисячоліття в даті не ставилась). Можливим було й виправлення всередині хронограми літери ף (рейш) (200), на ם (ламед) (30), епітафія таким чином ставала старішою на 170 років. Ще одним способом підробки була підробка дат «віршем» (спосіб датування, коли надрядкові позначки ставилися над кількома літерами у

фразі епітафії, як правило цитаті з одної з книг ТаНаХу, єврейського канону Старого Заповіту; сума числових значень позначених літер складала рік смерті). У цьому випадку датування завжди йшло за «ліфрат ктана», без указання тисячоліття, тож достатньо було вибити зубилом крапочки над кількома літерами, щоб отримати дату, яка мала читатися як дата четвертого тисячоліття від створення (бо відповідний рік у п'ятому тисячолітті на час підробки ще не настав).

Оскільки питання про повну підробку написів, тобто виготовлення їх від початку до кінця, не стояло у принципі, уже перші історики, які полемізували над проблемою, запропонували перевіряти автентичність надгробків за допомогою календаря. Звичайно, є винятки, до яких цей метод не може бути застосований, наприклад, камені, торцеву частину яких із написом зрізав А. Фіркович і разом із його колекцією рукописів передав до Імператорської публічної бібліотеки в Санкт–Петербурзі. На місці зрізів було виготовлено копії старих написів. Таких каменів на обстежених автором полях виявлено два, їхня автентичність виходить за рамки цього дослідження. Також можливе часткове чи повне виготовлення написів уже після видання «Сефер Аввней Зіккарон» та смерті Фірковича, про такі випадки див. нижче. Але в більшості випадків, коли йдеться винятково про перебивання дат, календар може допомогти визначити підробку, оскільки дати місячних місяців караїмського календаря надзвичайно рідко випадатимуть на один і той самий день тижня в роки, віддалені один від одного рівно на 600 років. Відтак, за допомогою календаря можна легко виявити підробки. Так, один із критиків Фірковича, академік А. Кунік, виступаючи проти можливості вживання на старих надгробках тюркських прізвищ, риторично запитував, у який рік 22 число місяця таммуза випадало на понеділок, на 1157 р., як на надгробку Бераха, сина Тохтамиша, автентичність якого академік запекло заперечував, чи все ж таки на 1757 р. [156, с. 28]? Так само і Д. Хвольсон на сторінках своєї пізньої праці робить спробу аналізувати окремі камені за допомогою календаря [279, с. 348, 357]. Проблема полягає в тому, що караїмський календар, хоч і базується на тих самих принципах, що і єврейський, усе ж таки відрізняється від нього: дати за

цими календарями зазвичай не збігаються, тож застосована Хвольсоном методика за відсутності необхідного інструментарію не могла дати більш-менш достовірного результату.

Обидва календарі, єврейський і караїмський, базуються на місячних циклах. Обидва для того, щоб компенсувати різницю у тривалості місячного й сонячного років, використовують 19-тирічний цикл, у якому 3, 6, 8, 11, 14, 17 і 19 роки є високосними – у них додається 13-й місяць (Адар-другий), довжина якого завжди складає 30 днів. Перший рік у літочисленні «від створення» як у євреїв, так і у караїмів, починається в перше новолуння (1 числа місяця Тішрей) у понеділок 3760 р. до н. е. Але, при цьому, початок місяця у караїмів настає не за вирахуванням моледу (новолуння), як у євреїв, а за фактичним спостереженням появи молодого місяця, як у євреїв у доталмудичну епоху. 4 єврейські винятки для визначення моледа місяця Тішрей, які так само впливають на тривалість року, а саме перенесення Нового року на понеділок, четвер або суботу, якщо молед випав на неділю, середу, чи п'ятницю; перенесення Нового року на день уперед, якщо молед випав опівдні; перенесення Нового року на четвер, якщо молед випав на вечір четверга (крім високосних років); перенесення з понеділка на вівторок, якщо рік є наступним за високосним, а молед випав на 21:00 чи пізніше – усі ці правила відсутні в караїмському календарі. Крім того, через коливання числа днів у окремих місяцях (29 або 30) кількість днів у роках єврейського календаря може складати 353 (т.зв. «недостатній» рік), 354 («повний» рік) чи 355 («надлишковий» рік) днів, подібно й високосні роки змінюють свою тривалість [409, с. 149]. У караїмському ж календарі всі прості роки мають 354 дні, а всі високосні 384. Таким чином, караїмський календар є значно більш простим порівняно з єврейським. Але, щоб користуватися ним як інструментом перевірки, його треба було написати. Це зробив караїмський астроном Юрій (Юфуда) Давидович Кокізов, який перед тим займався, зокрема, складанням календарних таблиць для караїмських громад різних міст. Як впливає з його ранніх творів, присвячених історії караїмів, він належав до покоління караїмської інтелігенції, яке повністю довіряло А. Фірковичу і його версії караїмської історії. виправдати, очистити

добре ім'я Фірковича, було для нього справою честі [145; 146]. У 1910 р. він, узявши підряд 44 написи з опублікованих у «Сефер Аввней Зіккарон», що мають повне датування (рік, місяць, день тижня), виявив, що, за винятком двох вони є автентичними. На основі своїх розрахунків Кокізов склав і видав у 1912 р. свій караїмський календар, а точніше таблиці, які до сьогоднішнього часу є основою для календарів караїмських громад Східної Європи і якими можна скористатися для перевірки відповідності епітафій календарю [413].

У чому, на наш погляд, полягає проблемність праць Ю. Кокізова? По-перше, хоча він і виправляє в низці випадків А. Фірковича, який припускався неточностей, публікуючи тексти епітафій [144, с. 29], у тексті його статті немає жодної вказівки на звіряння всіх використаних у роботі текстів епітафій із оригіналами. Це важливо, бо, як ми побачимо нижче, реальні тексти на надгробках, часто не збігаються з виданими Фірковичем, у тому числі й у частині датування. Таким чином, покладатися на видані Фірковичем тексти неможливо, а Ю. Кокізов, можливо, це робив. Крім того, лише дванадцять епітафій, наведених Кокізовим, він звірив за сучасним караїмським календарем [144, с. 43]. Решту він пропонує перевіряти за календарем, який називає «давнім календарем східних караїмів» [144, с. 8]. Цей календар, як стверджує Кокізов, застосовувався караїмами Сходу й упродовж певного часу побутував у Криму. Він базується на тих самих засадах, що й караїмський сучасний, за винятком трьох відмінностей: його перший рік є другим роком караїмського сучасного чи єврейського календарів, тобто 3759 до н.е., високосні роки в ньому припадають на 2, 5, 7, 10, 13, 16, 18 роки 19-тирічного циклу, перший день місяця обраховується як у євреїв-рабиністів, тобто на день раніше, ніж у караїмів [144, с. 7]. Чисто технічно перераховувати дати за цим літочисленням нескладно, а фактичний збіг його високосних років із високосними роками за звичайним караїмським календарем поряд із тим фактом, що караїмські роки, на відміну від єврейських, мають стабільно однакову кількість днів, уможлиблює використання таблиць Кокізова для перевірки епітафій також і за ним – поправка робиться на «рік уперед і день назад». На багато з наведених вище проблем роботи Кокізова, так само як і на її

недоліки, зокрема велику кількість друкарських помилок, вказували перші його критики, загалом визнаючи, разом із тим, цінність роботи.

Застосування цього літочислення викликає кілька запитань. Як згадувалося вище, в історії знахідок Фірковича уже виникало два «альтернативні» щодо стандартних літочислення – «від вигнання» («самаритянське») і «давньокримське» («матархейське»). Самарійська ера починається за Фірковичем у 3216 р. від створення світу, а давньокримська або «ера людей Другого храму» є ерою від «створення світу», яка відрізняється від її сучасного варіанту на 151 рік. На сьогоднішній день очевидно, що ці літочислення були вигадкою Фірковича. Вона мала додати переконливості його теоріям, що виводили кримських караїмів від євреїв, які нібито переселилися до Криму за наказом перського царя Кіра. Зрештою, від самого початку ці літочислення викликали серйозні й обґрунтовані питання у критиків Фірковича [156]. Чи не маємо ми в цьому випадку справу зі ще одним вигаданим літочисленням? Запроваджуючи його, Кокізов посилається на працю свого батька, а той, своєю чергою, на трактат Еліягу Башиякчи «Аддерет Еліягу», серйозне й авторитетне караїмське джерело [141]. Насторожує, однак, обмовка батька Кокізова про те, що звернутися до пошуків у літературі календаря, який міг би застосовуватися у Криму в середньовіччі, його спонукали високосні місяці на пам'ятках, датованих роками, які за звичайним календарем високосними не були. Але ж ця обставина могла виникнути не в результаті використання якогось особливого календаря, а просто в результаті підробок. Кокізов-старший у цьому випадку підганяє умови задачі під результат. З іншого боку, тридцять дві пам'ятки, дати яких зійшлися за цим календарем, не можуть бути простим збігом! Крім того, упродовж усього середньовіччя, власне, аж до епохи Еліягу Башиякчі, у містах Візантії тривали напружені дискусії з календарного питання між караїмами й рабиністами, у яких караїми обстоювали спостережувальний принцип, коли початок року залежав від визрівання ячменю в Палестині [307, р. 340-352]. Саме існування у караїмів також і обрахувального календаря в низці регіонів (Ірак) не викликає принципових сумнівів, однак,



наприклад, Натан Щур висловлював сумніви щодо його застосування в такий ранній час і саме у Криму [364, р. 51-52].

Одним словом, застосовуючи цей календар ми повинні мати на увазі, що перевірка каменя за трьома календарями – двома караїмськими й одному єврейському – створює ненульову математичну ймовірність випадкових збігів. У цьому випадку рішучим аргументом на користь автентичності епітафії буде не так відповідність її середньовічного варіанту датування календарю, як відсутність збігу з датою в пізнішому варіанті датування. Із цього випливає, що календарна перевірка буде повністю працювати лише з епітафіями, на яких рік вибито у трьох- чи чотирьохлітерній формі з першою «тав», а також із присутніми числами місяця і днем тижня. Забігаючи наперед, додамо, що така перевірка також може бути застосованою лише для каменів, написи на яких було опубліковано і введено в науковий обіг до початку ХХ ст., оскільки, враховуючи важливість цвинтаря і його місце, як і місце праць Фірковича, у національній міфології караїмів, існує ймовірність виготовлення підробок згідно з календарем Кокізова (після його видання у 1912 р.).

Оскільки Фіркович не мав календаря, його підробки можна легко вирахувати. Як ми побачимо нижче, він (чи хтось інший, хто підробляв написи) хоч і не міг не думати про можливість подібної перевірки, далеко не завжди мав можливості чи бажання до неї підготуватися. Ми маємо на увазі, що підробні епітафії можна привести у відповідність із календарем шляхом перебивки також і числа місяця чи дня тижня. Проте, зробити це не завжди можливо. Крім того, такі виправлення дуже помітні. Важко також уявити, скільки часу потребував би розрахунок повної дати, що відповідала б календарю, для кожної окремої мацеви за відсутності готових таблиць<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Хоча згадувана вище простота караїмського календаря не дозволяє повністю виключати таку можливість.

## РОЗДІЛ 2

### ХОЗАРСЬКА ТЕОРІЯ В ІСТОРІОГРАФІЇ

#### 2.1 Виникнення хозарської теорії походження кримських караїмів.

Дослідник, який займається питаннями етногенезу та ранньої історії групи, відомої під назвою «кримські» або «східноєвропейські караїми», неодмінно стикається з міцно вкоріненою в історичній традиції Східної Європи теорією, яка вважала їх вірогідними нащадками юдеохозар, тюркського чи, можливо, угро-фінського етносу, що був частково навернений на юдаїзм в ранньому середньовіччі. Насправді, у цій теорії в наш час можна піддати критиці все, крім, можливо, тюркськості частини населення каганату. Проте, вона цілком відповідала рівню знань XI ст. і була популярною серед орієталістів принаймні до середини XX ст. У загальних роботах із історії Східної Європи, що публікуються в Україні, вона зберігає актуальність дотепер.

На середину XIX ст. Хозарський каганат уже мав «свою» літературу у світовій історіографії. У Франції, де ще у 60-і роки XVIII ст. вперше було видано лист Хасдая ібн-Шапрута<sup>15</sup> до царя хозар Йосифа, у 1789 і 1790 рр. опублікували записки арабських істориків що писали про Хозарію – Аль-Масуді<sup>16</sup> та Ібн-Хаукаля<sup>17</sup>. Станом на першу половину століття XIX ст. в середовищі істориків уже склалася певна візія Хозарії як оази освіченості й цивілізації в Східній Європі раннього середньовіччя<sup>18</sup>. Х. Д. Френ, член Російської академії наук, який багато спричинився до розвитку російського сходознавства у XIX ст., тісно співпрацював із цим колом істориків, друкуючи свої роботи на сторінках «Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersburg», пізніше, у 1840-х переклад його «Veteres memoriae chazarorum» зробіть і опублікує у

<sup>15</sup> Хасдай ібн-Шапрут (915-970?) – придворний лікар та радник халіфа Кордови, єврей за походженням, дипломат і вчений, покровитель єврейства, вів переписку, в тому числі, з правителями Хозарського каганату та Візантії.

<sup>16</sup> Аль-Масуді, Абу-Хасан Алі (896-956) – арабський історик, географ і мандрівник, що в своїх творах повідомляє цінні відомості з історії Східної Європи.

<sup>17</sup> Ібн-Хаукаль, Абу-Касим Муххамед (?-остання чверть X ст.) – арабський географ і мандрівник. Виконуюючи дипломатичну місію, опитав принагідно біженців з щойно розгромленого Хозарського каганату у 969 р.

<sup>18</sup> К.Маркварт, Х.Френ, та ін. Такі висновки узгоджувалися як із духом Просвітництва, у якому виховувались ці історики, так і з джерелами, які вони мали у своєму розпорядженні.

«Памятниках исторической мысли» М. Погодин. Вважаючи за необхідне якнайширше ознайомити істориків зі східними (зокрема, арабськими) джерелами, він розпочав видання у Санкт-Петербурзі «Золотих лугів»<sup>19</sup> Аль-Масуді [156, с. 55]. Так було започатковано школу сходознавства у Санкт-Петербурзі, яка згодом стане однією з найсильніших у Східній Європі. Одночасно з цим було покладено початок розумінню важливості східних джерел для вивчення історії Київської Русі. У ті ж роки професор права Дерптського університету Й. Еверс уперше поставив питання про можливу спадковість Київської Русі щодо Хозарської держави. Пізніше, у 1860–1870-х рр. його роботи продовжив С. Гедеонов, який вважав, що Хозарський каганат мав найбезпосередніше відношення до ранньої історії Київської Русі, а перші київські князі, що носили східний титул *каган*, мали бути васалами хозарського кагана [55, с. 101-108]. Згодом праці Х. Френа стали класикою, особливо після згаданого перекладу й видання М. Погодіним, під впливом якого серед молодих істориків зростало зацікавлення Сходом і Хозарією. 1840 року в Санкт-Петербурзі вперше вийшла узагальнювальна праця з історії хозар «Опыт в истории Хазар» Д. Язикова, у 1834 і 1835 рр. у «Журнале Министерства народного просвещения» надрукував статті «О двойственности верховной власти у Хазаров» та «О древних походах Русов на Восток» відомий у майбутньому сходознавець В. Григорьев [75; 76]. Отже, для світової й російської історіографії на середину ХІХ ст. Хозарія вже не була «terra incognita», певну кількість джерел про неї було введено в науковий обіг, серед російських істориків спостерігалось зацікавлення хозарами. Однак, чи відбувалося це в контексті дослідження історії Східної Європи загалом і Київської Русі зокрема? У 20-х роках ХІХ ст. сучасник Френа, М. М. Карамзін, не згадав жодного арабського джерела в огляді джерел із історії Київської Русі на початку своєї «Истории Государства Российского» [121, с. 15-17]. Грунтуючись на «Повісті минулих літ», М. Карамзін писав про підкорення хозарами частини східних слов'ян, але ані слова не сказав ані про характер залежності, ані про те, що собою являла Хозарія. Натомість його учень М. П. Погодін у своїх «Исследованиях о русской истории»

---

<sup>19</sup> Більш відома зараз як «Золоті рудники і розсипи коштовностей».

залучає значну кількість арабських джерел. Однак М. Погодін, як і М. Карамзін, був представником т. зв. «державницького» напрямку в російській історіографії, істориком-норманістом. Важливе місце в його роботі займають сторінки, на яких він критикує роботи Й. Еверта, доводячи, що хозари не тільки не мали жодного відношення до становлення держави у східних слов'ян, але й ніколи не володіли територіями, на яких жили слов'янські племена [210, с. 220-222]. Відповідно, згадуючи відомі на той час уривки з праць арабських істориків, М. Погодін вважає достовірними лише ті, у яких Хозарія і Русь чітко розрізняються як цілком різні утворення (Аль-Істахрі<sup>20</sup> на протипагу Ібн-Хаукалю), місця з Ібн-Хордадбега<sup>21</sup> та інших авторів, у яких говориться про залежність русів і слов'ян від хозар, він пояснює помилкою інтерпретаторів, які переплутали русів з мордвою-ерзею [210, с. 234]. Не ризикуючи піддавати критиці відомості про «хозарську данину» з «Повісті минулих літ», М. Погодін констатує: прикордонне місто Київ, що сплачувало данину хозарам, відібрали у них Аскольд і Дір, пізніше Олег зробив його столицею і базою для війни з хозарами [210, с. 243]. Погодін упевнений, що походи русів на Каспій, описані у східних джерелах, насправді є згадками про військові дії Олега проти хозар, які чомусь не збереглися в літописах Київської Русі. По суті, Погодін перший звернув увагу на лакуну в «Повісті минулих літ», що виникла після захоплення Олегом Києва, коли, за логікою подій, міг і мав виникнути конфлікт із Хозарією, однак ніяк не пояснює її існування. Уперше використавши згадку з Никонівського літопису, у якій ідеться про альтернативу запрошенню до Новгороду Рюрика – хозар, яких, нібито, пропонувала запросити частина новгородців, М. Погодін також не робить із неї жодних висновків [210, с. 239]. Крім того, він вважає засновником Тмутаракані Святослава, а заснування міста відносить до 60-тих років X ст., тобто до часу перемоги Святослава над хозарами. Погодін, намагаючись довести незначність хозарського впливу на східних слов'ян, часом змушений ігнорувати повідомлення

---

<sup>20</sup> Аль-Істахрі, Абу Іцхак Ібрагім (850-955) – перський географ, склав, у тому числі, мапу і опис країн Східної Європи.

<sup>21</sup> Ібн-Хордадбег, Абу-Касим Убадаллах (820-912) – арабський історик та географ, автор відомого твору «Книга шляхів та країн». В описі торгівельних маршрутів описує також і маршрути єврейських купців через Хозарський каганат. У книзі міститься також перша згадка про русів у східних джерелах.

джерел або пропонувати досить натягнуту інтерпретацію. Його бачення Хозарії і її ролі в історії Київської Русі можна звести до таких позицій: Хозарія була сильною державою раннього середньовіччя, межувала з територією розселення східних слов'ян (але ніколи не поширювала свою владу на значну їх частину), вступила в конфлікт із засновниками Київської Русі, тобто норманами (через Київ і, можливо, через хозарську фортецю Ітіль, яка заважала грабіжницьким походам скандинавів на Каспій), слабшала у війнах із ними й остаточно зникла після походів Святослава. На частині її території виникло Тьмутараканське князівство. Незважаючи на деяку внутрішню суперечливість концепції і її неузгодженість із даними джерел, у цілому її прийняла більшість істориків-норманістів.

Набагато більше матеріалу ми знаходимо у російських істориків-сходознавців, для яких від середини XIX ст. Хозарія і джерела з її історії стали однією з центральних проблем. Одним із найавторитетніших спеціалістів із цього питання в середині XIX ст. був В. Григор'єв, учень Френа, який працював у Санкт-Петербурзі. Друкувався автор з 1835 по 1856 у «Журнале Министерства народного просвещения», у 70-і роки XIX і 20-і роки XX ст. його неодноразово перевидавали як окремими виданнями, так і у «Византийском временнике». У його статтях і монографіях із хозарського питання, можна побачити впливи французьких істориків XVIII ст., які виражалися у надмірній романтизації Хозарії. «Надзвичайне явище являв собою народ хозарський! Правосуддя, віротерпимість властиві йому... промінь світла серед дикої Європи», – так починав В. Григор'єв одну зі своїх найцікавіших праць із хозарської історії, частину майбутньої збірки статей, що буде перевидана у 1876 р. [75, с. 66]. У цій статті Григор'єв торкається вже дослідженої попередниками теми – першого зіткнення русів і хозар під час походів на Каспій початку XI ст. Спершу дослідник здійснив критичний розбір праць попередників – Карамзіна та Погодіна – вказавши, що російські історики-славісти часом уникають використовувати навіть добре відомі в науковому світі арабські джерела. Це спричинено слабким знайомством із арабістикою або недовірою до авторів-«неєвропейців», що призводить до ігнорування подій, які не описано в «Повісті минулих літ» [76, с. 2, 6]. Далі автор запропонував паралельну

критику кількох джерел – вже відомих і визнаних текстів Ібн-Хаукаля, Ібн-Фадлана<sup>22</sup>, також Аль-Масуді, тексту якого не довіряли його попередники, а також і маловідомих тоді Загір ад-діна Мереші<sup>23</sup> та Ібн-ель-Есіра Джезрі<sup>24</sup>. Ці тексти зараз стали класичними у вивченні ранньої історії Київської Русі, а на той час В. Григор'єву доводилося переконувати опонентів у їхній достовірності [76, с. 7].

Доводячи достовірність походів русів на Каспійське море (на той час більш-менш вірогідним вважали лише один похід), Григор'єв залишив відкритими багато питань. Наприклад, питання про те, чому про ці походи не писав Нестор. Натомість, історик порушив багато концептуальних питань історії Хозарії. Наприклад, пишучи про мусульманську гвардію кагана, Григор'єв ставить одразу кілька питань: за походженням гвардійці були хорезмійцями, отже у хозар були дружні стосунки з Хорезмом? Можливо, це було пов'язано з торгівлею? Наскільки широкий характер мала транзитна торгівля, що йшла через Ітіль? Чим саме торгували? Так складався образ хозарської «торгівельної імперії», який став панівним у літературі вже ХХ століття. В. Григор'єв сформулював і свою концепцію загибелі Хозарії, яка полягала у тому, що похід Святослава на Ітіль був помстою за знищення гвардією кагана русів у 913 р., під час повернення з Каспію. У пізніх роботах історик неодноразово повертався до хозарської тематики. Він першим зайнявся проблемою юдеїзації хозар у VIII–IX ст., поставив питання про дату прийняття й характер хозарського юдаїзму, розпочавши дискусію щодо караїмів криму як вірогідних нащадків юдаїзованих хазар [74, с. 58]. Григор'єв звернув увагу на наявність у різних джерелах двох різних дат прийняття юдаїзму хозарами – 740 р. і початок IX ст. (точна дата стане відомою після публікації «Кембриджського аноніма» й «Розширеної редакції» листа царя хозар Йосифа до візиря Хасдая ібн-Шапрута в Іспанію). Таким чином,

<sup>22</sup> Ібн-Фадлан, Ахмед (?-?) – арабський мандрівник, дипломат і географ. У 921-922 рр. в складі посольства Багдадського халіфату відбув подорож до Східної Європи, склавши по результату «Записку» з цінними відомостями щодо етнографії її племен, політичної ситуації в Поволжі, зокрема в Хозарському каганаті.

<sup>23</sup> Загір ад-діна Мереші (1412-1489) – політик та вчений з роду Сеїдів, правителів Мазандерану, прикаспійської частини Ірану. Написав працю про історію регіону, в тому числі про її хозарський період.

<sup>24</sup> Ібн-ель-Есір Джезрі (Джазари) (1160-1233) – арабський хроніст, склав компілятивний «Повний звід літописів», у якому використав числені втрачені для нас джерела.

пов'язуючи поширення юдаїзму серед хозар із масовим переселенням євреїв із Візантії, Григор'єв уперше припустив, що юдаїзм міг поширюватися серед населення Хозарського каганату у двох версіях – талмудичній і караїмській. Дискусія навколо цього питання, як і навколо пов'язаної з ним гіпотези про караїмів Східної Європи як про вірогідних нащадків юдеїзованих хозар, на наступні більш ніж півтора століття зв'язало історію караїмів з релігійною течією і дискусії про етногенез караїмів як тюркського етносу Східної Європи з хозарським питанням.

На відміну від пізніших істориків, В. Григор'єв не вважав «юдейський» період історії хозар важливим. Довіряючи повідомленню Ібн-ель-Есіра, Григор'єв поділяв думку, згідно з якою значно більшого поширення серед хозар набув іслам, а після 868 р. – принесене св. Костянтином Солунським християнство. Причиною внутрішньої слабкості каганату в X. ст. Григор'єв вважав саме відсутність єдиної панівної релігії [72, с. 79]. Також у війні хозар із волзькими болгарами у 922 р. Григор'єв також вважав за головний релігійний чинник, а саме прийняття останніми ісламу. Ця гіпотеза виглядає не надто переконливою у світлі пізніше опублікованих і не відомих Григор'єву джерел, хоча пізніші історики розвивали його здогади про поширення серед хозар ісламу й сильний вплив на хозар Хорезмського султанату у IX–X ст.<sup>25</sup> Поза тим, Григор'єв уперше озвучив погляд на Хозарію як на імперію, до орбіти якої входили всі народи Північного Кавказу і Причорномор'я і яка контролювала всю транзитну торгівлю у Східній Європі [77, с. 157]. Намагаючись пролити світло на внутрішньополітичне життя цієї держави, характер управління підкореними племенами, В. Григор'єв абсолютно по-своєму вирішив проблему «політичного легітимізму» верховної влади у каганаті. Звернувши увагу на те, що хозари у VII ст. перебували під впливом тюркської кочової держави-імперії, а пізніше хозарські кагаани виводили свій рід від тюркських правителів, дослідник висунув гіпотезу про те, що тюркська за походженням династія від початків формування хозарської держави мала лише

---

<sup>25</sup> Наприклад, О. Толстой у 1960-х рр. писав про те, що, можливо, не талмудичну версію юдаїзму занесено до Хозарії з Хорезму.

номінальну владу, була символом правонаступництва кочової тюркської держави й Хозарії. Натомість, реальну владу в каганаті завжди мали «царі», що походили з хозарів. Пізніші історики здебільшого намагалися розв'язати питання двовладдя у хозар через призму зміни релігії, але Григор'єв першим звернув увагу на цю особливість каганату.

Ведучи мову про В. Григор'єва як своєрідного протагоніста хозарського міфу слід перш за все проаналізувати його погляд на характер хозарської держави. Виходячи з переконання, що Хозарія була чи не єдиною «культурною» державою регіону, історик сильно вплинув на позицію пізніших дослідників, які вважали час існування Хозарії «золотим віком» Східної Європи, а похід Святослава, що призвів до її занепаду, однозначно негативним за своїми наслідками. Така позиція дослідника змушувала його – свідомо чи несвідомо – ігнорувати всі аспекти взаємовідносин Київської Русі й Хозарії за винятком торгівлі й походів дружин русів із Києва на Каспій (у якому хозари постають як сторона потерпіла). Позиція В. Григор'єва вплинула на молодого сходознавця з Казанського університету І. Н. Смірнова, якій займався історією й етнографією Поволжя. Останній сформулював гіпотезу про культурну спадщину Хозарії, яку отримала Волзька Болгарія і, через неї, Казанське ханство [249, с. 65, 87]. Для таких тверджень замало джерел дотепер, що не заважає цій гіпотезі залишатися популярною в тому ж таки Казанському університеті. Історик виходив із припущень про високий культурний рівень Хозарії і її роль у розвитку регіону, висловлених В. Григор'євим.

Серед істориків-славістів середини ХІХ ст., які займалися історією Київської Русі, принципово нову позицію щодо хозарського питання зайняв С. М. Соловйов. Державник і норманіст, він досліджував історію Київської Русі як історію перехідного періоду від родового, общинного ладу через норманський, удільний і монгольський періоди до довершеної форми східнослов'янської державності – Московського царства. Важливим зовнішнім фактором, який сприяв появі держави у Подніпров'ї, Соловйов називав постійний тиск кочовиків із півдня і сходу. Степ, район Поволжя, історик називав «диким полем»,



територією, звідки виходила постійна загроза землеробському населенню півночі [252, с. 68]. Так у російській історіографії з'явилася концепція «одвічної боротьби лісу та степу», під яку ще довго підганялися всі або майже всі колізії у відносинах Київської Русі та степового ареалу. Винятком із цієї тенденції було так зване «євразійство». Але історики-євразійці кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. зазвичай уникали хозарської тематики, на відміну від їхніх пізніших послідовників, зокрема Л. Н. Гумільова.

Відповідно до концепції С. М. Соловйова, Хозарія – це зовсім не оаза культури, а кочова, хижа і дика держава, що існувала за рахунок данини з навколишніх народів. Висуваючи такий погляд, С. М. Соловйов ігнорував ті арабські джерела, у яких ідеться про роль торгівлі в Хозарії і, на мій погляд, припускався досить вільного трактування повідомлення Ібн-Фадлана про звичай хозарського кагана відкочовувати влітку, у пік спеки, зі столиці Ітіля на північ. На підставі лише цього повідомлення історик робить висновок про кочовий характер населення Хозарії на кінець ІХ – поч. Х ст. [252, с. 117].

Як переконаний норманіст і державник, С. Соловйов твердив про вирішальну роль скандинавів-«варягів» в утворенні держави у східних слов'ян. Відповідно, визнаючи залежність від Хозарії слов'янських племен, що мешкали на схід від Дніпра, історик пише про «звільнення» слов'ян від хозар скандинавами (зокрема Олегом), які не лише збирали данину, а й несли з собою позитивне, організуюче, державницьке начало [252, с. 129-133]. Переконаючи читача в цьому, автор зауважує, що ті племена, які згідно з літописом платили данину хозарам, підкорялися Олегові порівняно легко, тоді як із іншими київським князям доводилося провадити запеклу боротьбу. С. Соловйов, як і попередники, намагався розв'язати проблему лакуни в літописі, що має місце після опису підкорення Олегом племен, які платили данину хозарам – жодних повідомлень про події наступних років у літописі немає. С. Соловйов вважав, що таке важливе повідомлення не могло зникнути під час укладання літописного зводу, тож ставив під сумнів можливість самої війни між Олегом і хозарами. На його думку, саме в цей період могла загостритися боротьба хозар із печенігами, яка відволікала хозар

від подій на півночі [252, с. 138]. Загалом, єдина роль в історії регіону, яку автор відвів Хозарії, – це роль своєрідного «опудала», яке своїм існуванням сприяло швидкій консолідації довкола Києва і скандинавської династії фінських і слов'янських племен Східної Європи. Пізніше цю гіпотезу намагалася обґрунтувати О. Плетньова.

Підсумувавши позицію російських істориків-славістів щодо хозарського питання на середину XIX ст., можна робити певні висновки. На 40–50-ті рр. XIX ст. історики, що займаюлися проблематикою Київської Русі, все ширше використовували потужний корпус арабських джерел, виданих як за кордоном, зокрема у Франції, так і у Санкт-Петербурзі. Якщо доти історик, який не був орієнталістом, міг ігнорувати східні, у т.ч. арабські, джерела, повідомлення яких не вносили жодних коректив у концепції давньої історії Східної Європи, у цю епоху такий стан справ став неможливим. Історики-славісти почали зрівнюватися з колегами-сходознавцями у знанні й використанні арабських джерел. Ці джерела містять багатий матеріал з історії Хозарського каганату, про його стосунки з навколишніми державами і племенами, зокрема зі слов'янами. Згідно зі свідченнями арабських мандрівників, у VIII–IX ст. Хозарія була однією з найпотужніших і найбагатших держав регіону. Таким чином, пишучі про ранню історію Київської Русі стало неможливо ігнорувати питання про роль Хозарії у становленні держави у східних слов'ян. Проте, якщо доти висновки сходознавців і славістів щодо ролі і значення хозар розрізнялися через використання різної джерельної бази, тепер їхні роботи розрізнялися світоглядно. Славісти займалися вкладанням Хозарії до прокрустового ложа наявних концепцій історії Київської Русі, часом вдаючись до дуже натягнутого трактування доступних на той час джерел. Саме історики-норманісти спричинилися до появи образу Хозарії як маргінального для історії Східної Європи утворення (або навпаки – впливового, але негативного).

Історики-сходознавці були більш вільними у своїх висновках, але їхнє концентрування на «власне Хозарії» часом призводило до того, що історія цієї держави розглядалася у відриві від історії Східної Європи. Ці дослідники часом

уникали проблем, пов'язаних із відносинами Хозарії й Київської Русі, зосереджуючись на позитивній ролі Хозарського каганату як центру культури й торгівлі. Їхнім працям властива ідеалізація Хозарії, що пізніше зробило різноманітні теорії «хозарського походження» популярними для інтелігенції деяких народів Російської імперії, які використали їх у якості підставових елементів національної ідентичності, частини «національного міфу». Кілька тез, висловлених ще в середині 1830-х рр., а саме твердження про важливість Хозарського каганату для історії Східної Європи загалом та Київської Русі зокрема, а також про караїмську версію юдаїзму як його панівну релігію, стали відправною точкою як для формування російської і, говорячи ширше, східноєвропейської традиції хозарознавства, так і для національної історіографії кримських караїмів.

## 1.2. Публікації А. Фірковича й реакція на них

1839 року відбулася подія, якій судилося стати знаковою для караїмської громади Криму – генерал-губернатор Новоросії Михайло Воронцов звернувся до лідерів громади з питанням щодо історії й походження цієї групи. Питання мало підтекст – воно було пов'язане з сумнівами щодо поширення на караїмів обмежень, які, згідно з законами Російської імперії, стосувалися євреїв. Громада доручила караїмському вченому-любителю<sup>26</sup> А. Фірковичу зібрати документи й матеріали, здатні пролити світло на історію караїмської громади Криму [270, с. 8-11]. Збирацька діяльність останнього у Криму й на Кавказі призвела до того, що колекції, зібрані Фірковичем, уже в середині ХІХ ст. набули всеєвропейського значення, і були прихильно оцінені науковою громадськістю [184, с. 147-177; 97, с. 164-166; 92]. На підставі знайдених і опублікованих матеріалів А. Фіркович у 40-х роках сформулював власну оригінальну теорію походження кримських караїмів і їхнього стосунку до Хозарії, яку ізраїльський дослідник Цві Анкорі

---

<sup>26</sup> А. Фіркович не був фаховим істориком, і навіть не мав жодної формальної освіти. Про його біографію і обставини, у яких він працював, див. докладніше у розділі 3.1.

влучно, хоч і не цілком точно, назвав «і предки, і нащадки» [307, р. 121]. За версією А. Фірковича караїми – це нащадки євреїв, які потрапили в полон Салманасара перед падінням Самарії. Їхні нащадки за службу в армії персидського царя Камбіза отримали землю у Криму [270, с. 64, 77]. В античний час до них приєдналися вигнанці, виселені з Юдеї імператором Титом. Вони дотримувалися чистої, не «зіпсованої» Талмудом, версії юдаїзму, а після виникнення в Вавилонії конфлікту між Ананом бен Давидом та талмудистами, пристали на бік останнього. Таким чином, юдеї Причорномор'я стали формально караїмами, оскільки так називали згодом саме прибічників Анана бен Давида, які знали Талмуд, але свідомо відкидали його авторитет. У VIII ст. караїмський місіонер із Криму Ісаак Сангарі нібито навернув хозар на караїмську версію юдаїзму, а після розгрому Хозарії Святославом у 969 р. частина юдеохозар сховалася в Криму, щоб оселитися у кримських містах поряд із караїмами. Особа з іменем Ісаак Сангарі, щоправда, згадувалася у творах пізніх єврейських авторів, зокрема іспанського талмудиста XIII ст. РаМБаНа (Моше бен Нахман, він же Нахманід), як людина, що навернула хозар, щоправда не на караїмську, а у рабиністичну версію юдаїзму.

Крім надгробків із середньовічних караїмських цвинтарів Криму, на яких учений нібито знайшов написи, датовані першими роками нової ери, джерелом для теорій Фірковича стали знайдені ним на Кавказі два знамениті документи – Маджаліссський документ і Дербентський сувій<sup>27</sup>, а також численні приписки-колофони до давніх караїмських та кримчацьких<sup>28</sup> сувоїв і кодексів із Криму. На сьогоднішній день можна впевнено сказати, що не тільки перші два згадані документи, а й навіть карасубазарський<sup>29</sup> кодекс «Пізніх Пророків»<sup>30</sup>, що довгий час вважався одним з найдавніших біблійних рукописів у світі, має підроблене датування у власницьких записах [304, с. 188-189].

<sup>27</sup> Сувої, колофони-приписки до яких слово в слово повторювали основні елементи теорій А. Фірковича. Знайдені вченим під час подорожі на Кавказ.

<sup>28</sup> Невеличка група кримських юдеїв-талмудистів, що розмовляють діалектом татарської мови.

<sup>29</sup> З міста Карасубазар в Криму, сучасний Білогірськ.

<sup>30</sup> Кодекс потрапив у Азійський музей в Санкт-Петербурзі з колекції професора Д. Хвольсона, який відстоював автентичність власницької приписки з датою 846 р., однак до нього побувала в руках А. Фірковича, про що той повідомляє на початку своєї праці [270, с. 5].

У 60–70-х роках XIX ст. було вперше повністю опубліковано наступні важливі караїмські джерела до проблеми, дискусії щодо достовірності яких тривають і нині, а саме епіграфи з караїмських цвинтарів Криму. У 1866 р. російський сходознавець єврейського походження Д. Хвольсон оприлюднив своє дослідження написів на єврейських і караїмських надгробках Криму, здійснене у фактичному співавторстві з А. Фірковичем. У 1872 р. у Вільні вийшла друком книга А. Фірковича «Сефер Аввней Зіккарон» (івр. «Книга стародавніх каменів»), яка позиціонувалася автором як вичерпний каталог написів зі стародавніх караїмських надгробків Криму, найстарші з яких, з цвинтаря Чуфут-Кале, дослідник датував I ст. н.е. Публікації і знахідки А. Фірковича і Д. Хвольсона викликали резонанс і захват як у наукових колах, так і серед ширшого загалу. Матеріали, зібрані в Імператорській бібліотеці в Петербурзі, стали підставою для формування кількох оригінальних теорій, зокрема щодо заснування караїмських громад Візантії мігрантами з Криму [353, р. 54-55].

Слід зауважити, що багато тез, висловлених А. Фірковичем, у світлі сучасної історичної науки видаються наївними. Так, А. Фіркович писав про появу караїмів у Криму в VI ст. до н.е. (спираючись на деякі античні єврейські поховання з південного Криму, які, очевидно, до караїмів стосунку не мали). Він обстоював теорію про походження кримських караїмів від євреїв, що відокремилися від решти єврейського народу в період Другого храму і, на його думку, мігрували у Крим з території Персії. Треба зазначити, що для людини релігійної така теорія була самоочевидною, тим більше, що віруючий караїм того часу дійсно міг вважати себе тільки євреєм, частиною Народу Ізраїлю. Караїми в Російській імперії хоча й намагались за будь-яку ціну відмежуватися від євреїв, обґрунтовували це відмежування винятково відмінностями у віросповіданні.

Позиція А. Фірковича щодо хозар, у тому числі хозар у Криму після падіння каганату, вирізняється стриманістю. На відміну від В. Григор'єва, йому зовсім не йшлося про те, щоб бачити караїмів нащадками юдеохозар. Навіть емігранти, з розгромленого Святославом каганату у Криму за Фірковичем живуть поряд із караїмами, але окремими від них громадами [270, с. 33]. Адже до прийняття

чужинцями караїмської версії юдаїзму і до змішаних шлюбів як у середньовічному караїмізмі, так і в караїмізмі сучасному Фірковичу, ставлення виразно негативне<sup>31</sup>.

Таким чином, теза А. Фірковича про навернення хозар караїмським місіонером є найбільш слабким місцем у версіях про прийняття хозарами цієї форми юдаїзму, адже більшість відомих караїмських авторитетів різко виступали проти прозелітизму. Можливо, Фіркович подумки проводив параллель між хозарско-караїмськими стосунками (як він їх змальовував) та ситуацією з російськими юдеями-суботниками<sup>32</sup>, частина з яких переселилися до Криму, але караїмами за членів громади не вважалися. Погляди А. Фірковича справили певний вплив на сучасну йому російську історіографію [186], хоча концепція В. Григор'єва здобула більшу популярність. Треба зауважити, що, визнаючи наукову цінність знахідок Фірковича, російська думка 40-х років XIX ст. наголошувала головним чином на їх співзвучності з хозарською теорією, ігноруючи оригінальну теорію автора. Фіркович, таким чином, сам того не бажаючи, пов'язав своє ім'я з теорією, якій намагався опонувати.

Перші знахідки А. Фірковича і Д. Хвольсона читачі сприйняли з зацікавленням і навіть попервах без особливої критики. Навіть найбільший у майбутньому опонент А. Фірковича А. Я. Гаркаві погодився з його датуванням надгробків античного часу з півдня Криму, зауваживши, щоправда, що немає підстав твердити про існування караїмів до VIII ст. н.е., а отже ці пам'ятки є свідченням існування в античному Криму просто єврейського населення [53, с. 11]. Ґрунтовну критику документів, на які А. Фіркович спирав свої теорії, було озвучено значно пізніше їхньої публікації [51; 52; 322].

Приводом для серйозної дискусії між дослідниками стали також надгробки з караїмських цвинтарів гірського Криму – Йосафатової долини поблизу Чуфут-Кале і Мангупа (Дороса). Гаркаві разом із німецьким спеціалістом Г. Л. Штраком

<sup>31</sup> Про це нижче, у підрозділі 2.4.

<sup>32</sup> Суботники – групи росіян, що перейшли на юдаїзм неталмудичного характеру, а в описуваний період починають використовувати караїмські молитовники чи їхні переклади [167]. Нескладно зрозуміти, що певна різниця все ж є: суботники зблизилися з караїмами будучи вже спільнотою юдаїзованою, у випадку хозар, як сказано вище, мова йде про цільоспрямований прозелітизм із боку караїмів.

не тільки звинуватили Фірковича в підробках у збірці, проданій до Імператорської публічної бібліотеки, а й у перебивках дат для зістарення епітафій на кримських цвинтарях. Хвольсон, захищаючись, здійснив ще одну, власну експедицію до Чуфут-Кале. Опонуючи нападкам Гаркаві, Хвольсон, фактично, стає на його бік у ставленні до Фірковича, хоча й вважає, що серед матеріалів на караїмських середньовічних некрополях Криму є і багато цінного і автентичного. Особливо багато різночитань викликали написи з каменів, оприлюднені в «Сефер Аввней Зіккарон» під номерами 90 і 87. Хвольсон опублікував відбиток лише з першого каменя під №175, другий він тільки описав [279, с. 3, 17]. А. Фіркович датував ці надгробки 883 і 909 рр., а Д. Хвольсон, відповідно, 1483 і 1509 рр. Він вважав, що написи є автентичними, зробленими рукою одного майстра, але перша літера дати, можливо, перероблена. Хвольсон пропонує читати не טרמט а טרמט. Таким чином, датування напису за єврейським літочисленням «від створення світу» зміщувалося на 600 років. Це був випад проти Фірковича, оскільки переробляти напис було вигідно лише йому. Треба зауважити, що застереження проти напису виникло у Хвольсона лише тоді, коли А. Я. Гаркаві, фактично, звинуватив у фальсифікаціях обох учених. До речі, Хвольсон, описуючи напис на одному з цих каменів, переклав вираз «вигнанці з Манцкерману» як «вигнанці з Інкерману», на відміну від Фірковича, який вважав ці могили слідами конфлікту київських караїмів із варягами, оскільки в середньовічній караїмській літературі Манцкерманом називали саме Київ [132, с. 72]. Ця епітафія, з огляду на теперішній стан знань із історії караїмів Східної Європи, стосується, скоріш за все, вигнання юдеїв із Великого князівства Литовського між 1495 і 1503 рр. великим князем Олександром.

Дискусія не обмежилася трьома вченими-конкурентами. На бік Гаркаві стали відомі дослідники історії Київської Русі, зокрема лідери табору норманістів А. Кунік та Б. Розен. Адже верифікація знахідок Фірковича підважувала деякі положення норманської теорії – вони свідчили про існування в Києві у IX ст. караїмської колонії. Д. Хвольсон припускав прямий зв'язок цієї колонії з хозарами, а отже вимальовувалася картина більшого впливу Хозарського каганату

на історію Києва, ніж це готові були визнати історики-норманісти. Обидва вчених намагалися заперечити будь-який зв'язок Хозарії й Києва, запроваджуючи нові джерела й заперечуючи старі. Б. Розен критикував записки Ібн-Дусте, які використовував Хвольсон, як пізню й недостовірну компіляцію. А. Кунік, полемізуючи з Хвольсоном, узагалі договорювався до того, що називав хозар «незначним племенем, про яке збереглися лише поодинокі згадки» [157, с. 121]. Тим не менше, у рукописі єврейського купця з Кордобі Ібрагіма ібн Якуба, який норманісти пропонували як авторитетне джерело, поряд із відомостями, що підтверджували «норманську» теорію, є свідчення про хозар, які жили поряд зі слов'янами, змішалися з ними й перейняли слов'янську мову. Коментуючи цей уривок, А.Кунік писав, що через слабку обізнаність у справах Східної Європи автор переплутав хозар із фінськими племенами. Треба зауважити, що вчений, очевидно, вважав, що ця слабка обізнаність ібн Якуба стосується лише хозар. Датування караїмських кримських надгробків хоча б IX ст., на чому наполягав Хвольсон, підривало і власну теорію А. Гаркаві, який вважав державною релігією Хозарії ортодоксальний юдаїзм і був схильний заперечувати будь-який зв'язок цієї держави з караїмами [55, с. 115]. У намаганні спростувати дані А. Фірковича А. Гаркаві дещо перейшов межу наукової коректності. Наприклад, він, досліджуючи т.зв. «колекцію Фірковича», звинуватив останнього (небезпідставно) у численних підробках, а між тим визнав де-факто цінність найбільшого відкриття Фірковича – рукопису так званої «Розширеної редакції» листа хозарського царя до Хасдая ібн-Шапрута, процитувавши цей текст у своїй праці... і не пославшись на Фірковича [54, с. 65].

Осторонь від дискусії не залишився й відомий антинорманіст Д. Іловайський. Він зовсім не був схильний перебільшувати роль хозар у формуванні Київської Русі, як Еверс чи Гедеонов. Навпаки, він був противником усіх гіпотез, які говорили про іноземне, неслов'янське походження держави у східних слов'ян. Доводячи свою концепцію до абсурду, Іловайський часто припускав сумнівні, натягнуті твердження, виводячи літописних русів від античних роксоланів і Йорданових ругів, твердячи що слов'янами були навіть



волзькі болгари чи гунни. Поряд із тим, Іловайський вважав неправильним применшувати хозарський слід (особливо в історії гіпотетичної Азовсько-Чорноморської Русі, яка, на його думку, входила до складу Хозарії). Але, як приятель Фірковича, знайомий із роботами останнього, а також високо цінуючи висновки Д. Хвольсона, які стосувалися зв'язків Хозарії з Кримом, він першим серед російських істориків і істориків узагалі впевнено і безапеляційно почав говорити про хозарське походження кримських караїмів і перебування Криму у складі Хозарії, про караїмізм (а не ортодоксальний юдаїзм) як релігію хозарської верхівки [109, с. 99]. При цьому Д. Іловайський, як і його попередники, не вважав, що якась релігія посідала виключне місце в житті каганату.

Знахідки Фірковича і Хвольсона посилили інтерес до суто Кримської проблематики – у Криму почали шукати пам'ятки хозарського часу. У 1893 р. Ф. А. Браун, керівник експедиції, що здійснювала пошуки слідів поселення готів на Мангупі-Доросі, згадав про караїмську експедицію, яка досліджувала мангупській караїмський цвинтар і, нібито, відшукала кілька надгробків IX–X ст. [56, с. 744-751]. Поповнилася й колекція рукописів хозарського походження – так зване «Хозарське листування». У 1913 р. В. Шехтер оприлюднив «Кембриджський анонім» – лист, написаний хозарським юдеєм у середині IX ст., якій розповідав альтернативну версію хозарського навернення до юдаїзму. Також було опубліковано дослідження документів доби Кримського ханства, на підставі яких можна було зробити висновок про перебування караїмів у Криму, у Чуфуткале, принаймні з XIII ст. [56]. Розпочалася праця археологів над караїмськими пам'ятками. Щоправда, їхня робота мала епізодичний характер, оскільки в центрі уваги залишалися розкопки в Херсонесі. Проте, під час роботи над пам'ятками періоду князівства Феодоро у Мангупі, його столиці, було виявлено фундамент середньовічної кенаси-синагоги, який свідчив про появу караїмів у гірському Криму ще у XIII ст.<sup>33</sup>. Щоправда, Б. Лепер, тодішній директор Херсонеського музею, вважав знайдений у районі кенаси басейн міквою, а саму споруду, відповідно, – рабиністичною синагогою, оскільки, як відомо, караїмський ритуал

---

<sup>33</sup> Про теперішнє датування мангупської синагоги див. розділ 3.1.

не передбачав наявності мікви. А. Бертъє-Делагард, досліджуючи Чуфут-кале, звернув увагу, що джерела, зокрема археологічні, доводять заселення фортеці в середньовіччі племенем, спорідненим із аланами [29, с. 106-107]. Після виходу праці С. Плетньової, присвяченої етнічному складу Хозарського каганату, його дані використовуватимуть як додатковий доказ генетичного зв'язку караїмів із Хозарією [208]. Розроблялася і стара теорія В. Григор'єва про переселення караїмів до Криму з території Тмутаракані в період від розгрому Святославом Хозарського каганату до встановлення візантійського протекторату над містом [250]. З цього часу Крим у історіографії було міцно пов'язано як із історією Хозарії, так і з міфами, що склалися довкола неї.

Висунуті А. Гаркаві звинувачення на століття зумовили упереджене ставлення до всіх без винятку знахідок А. Фірковича, навіть до «Розширеної редакції» листа царя Йосифа, якій пройшов перевірку історичною критикою і співставленням із іншими редакціями [147, с. 30-37]. Що стосується епіграфічних пам'яток, мало хто ризикував продовжити роботу над ними після звинувачень у фальсифікації (адже А. Я. Гаркаві був на той час одним із найавторитетніших гебраїстів). Можливо, тому історики кінця XIX – поч. XX ст., не заангажовані у дискусію між прихильниками і противниками норманської теорії, уникають посилатися на Фірковича і Хвольсона і взагалі згадувати кримську епіграфіку у своїх дослідженнях. Так, В. Ключевський та М. Грушевський у своїх працях зверталися до хозарської теми. В. Ключевський, відповідно до своєї концепції народження державності у східних слов'ян через появу торговельних міст, вказував, що хозарська торгівля не могла не стимулювати ці процеси. Однак як він, так і М. Грушевський, уникають питання про політичний вплив хозар на слов'янські племена і межі цього впливу, очевидно, не бажаючи торкатися полемічного питання. Але обидва історики явно не підтримували поглядів норманістів про маргінальність Хозарії для історії регіону. Натомість, вони ставили питання про негативні наслідки загибелі Хозарії, передусім для торгівлі в регіоні [138; 81].

Отже, на кінець XIX ст. сформувалися табори як прихильників, так і противників теорії хозарського походження караїмів. На цей час було знайдено більшість письмових джерел до проблеми. Але дискусія зайшла у глухий кут через звинувачення у фальсифікації джерел, висунуте авторитетними вченими-гебраїстами. На сьогоднішній день зрозуміло, що більшість звинувачень були абсолютно слухними. Сумніви щодо неавтентичності матеріалів, опублікованих А. Фірковичем, в українській історіографії висловлювалися ще нещодавно [85, с. 177]. Натомість, у середовищі істориків, які продовжують займатися спадщиною, залишеною А.Фірковичем, обґрунтовано критикують датування навіть тих рукописних пам'яток кримського походження, які, не увійшовши безпосередньо до складу колекції караїмського вченого, побували в його руках, і були опосередкованим доказом існування в Криму караїмської громади в ранньому середньовіччі.

В останнє десятиліття XIX ст. на Східному відділенні Санкт-Петербурзького університету навчався молодий студент-караїм із Криму С. М. Шапшал. Під час навчання він зазнав впливів, які побутували у середовищі петербурзьких істориків, зокрема В. Григор'єва і В. Смірнова. Неправильно називати його, як це інколи роблять, учнем А. Фірковича, оскільки останній вважав кримських караїмів нащадками євреїв-вихідців із Месопотамії. Проте, молодий учений, безперечно, був знайомий зі знахідками А. Фірковича, тим більше, що й сам працював над кримською епіграфікою, узявши ще студентом участь у роботі згаданої вище експедиції на мангупському цвинтарі. Першу його працю присвячену історії й походженню караїмів базовано, власне, на кримському матеріалі – епіграфічному, зокрема знахідках А. Фірковича, архівних матеріалах доби Кримського ханства й зібраних ним усних переказах караїмів [292]. У цьому дослідженні Шапшал сформулював свою гіпотезу походження караїмів. Він вважав, що караїми населяють Крим з X ст., а перші писемні джерела, що говорять про караїмів у Криму, відносяться до XIII ст. Разом із тим, Шапшал безумовно погоджувався з В. Григор'євим, вважаючи караїмів нащадками одного з тюркських племен, що входило до складу Хозарського

каганату, а пізніше у Криму частково змішалось з половцями, тож у етнічному плані має мало спільного з євреями [292, с. 12-13]. Караїми, як вважав Шапшал, судячи з їхніх звичаїв, на відміну від кримських татар, не піддалися нівелізаційному впливові ісламізації, а зберегли характерні давньотюркські звичаї, у т.ч. й рудименти язичництва у своїй релігії. Частину матеріалів, зібраних С. Шапшалом під час праці над цією студією, було оприлюднено повністю лише в наш час машинопис монографії «Караимы в Крыму, Литве, Волыни и Польше» був виданий у 1 томі «Караимской энциклопедии» [410]. Кримський історик і астроном Ю. Д. Кокізов намагався вирішити деякі питання у датуванні на знайдених Д. Хвольсоном і А. Фірковичем надгробках (докладніше про це йтиметься в розділі 4). Крім згаданих дослідників, під впливом полеміки довкола знахідок Фірковича ще кілька дослідників-караїмів розпочали займатися історичними й етнографічними студіями. Серед них слід згадати автора «Історії виникнення і розвитку караїмізму» І. Сінані [245], історика І. Казаса. Таким чином, сформувалося коло національно мислячої караїмської інтелігенції, прапором якої стала ідея про хозарське походження караїмів. Лідером цієї групи став С. Шапшал.

### **2.3. Хозарія й караїми в радянській і пострадянській історіографії**

Для радянських медієвістів тема Хозарії стала особливо привабливою у 1920–30 рр. У працях цього періоду, навіть якщо порівняти їх із працями першого десятиліття ХХ ст., питома вага матеріалів із історії Хозарії (як окремих монографій так і розділів у загальних роботах із історії Київської Русі) помітно зростає. Це було пов'язано як зі зникненням напівофіційно підтримуваної гегемонії норманської теорії, так і з цілком офіційною антинорманістською тенденцією «нової радянської історичної школи». Щоправда, слід зауважити, що на перших порах діячами цієї школи були історики, що почали працювати ще в університетах Російської імперії, але висунулися на перший план після смерті, еміграції, або відходу від справ колег-конкурентів. Найбільш яскравою і, так би

мовити, нетривіальною роботою того часу була праця В. О. Пархоменка «У истоков русской государственности». У цій праці, яка продовжує лінію Й. Єверса і С. Гедеонова, стверджувалося, що державне об'єднання полян у Подніпров'ї виникло під впливом Хозарії, з якої слов'яни запозичили схильність до торгівлі й військової справи та також навіть назву держави – Київський Каганат [199, с. 66-67]. Для позначення племен, які згідно з Пархоменком з VII–VIII ст. перебували під хозарським протекторатом, останній запровадив термін «Хозарська група». До неї він зарахував полян, сіверян і в'ятичів [199, с. 12-14]. Ці племена, вважав історик, спершу жили в районі Дону, де й потрапили абсолютно мирним шляхом (на цьому автор наголошує особливо) під хозарський протекторат. Так автор по своєму обігрує тему «Азовсько-Чорноморської Русі», популярну серед російських істориків У IX ст, коли Хозарська держава відчувала все більш сильний тиск кочовиків, ця група племен почала рухатися до Подніпров'я, де, відвоювавши територію у корінних племен уличів і древлян, заснувала свою державу – Київський каганат. Ця держава, на думку Пархоменка, мала відчутне єврейське населення у містах і перебувала під значним впливом єврейської культури [199, с. 57-59].

Концепція Пархоменка грішила, як і будь-які крайні точки зору, деякими натяжками й погрішностями. Зокрема, вважаючи походи Святослава спробами встановити зв'язок зі слов'янськими поселеннями на Волзі й Оці, історик ігнорує зафіксований багатьма джерелами розгром Святославом хозарських міст, які мали бути недавньою метрополією Київа. Загалом, незважаючи на деякі цікаві моменти, робота Пархоменка часто ґрунтується на неповних джерелах, які допускають і інші тлумачення. Зокрема це стосується джерел із археології Києва, які, на думку Пархоменка свідчили про зміну населення з древлян на полян. Деякі елементи концепції Пархоменка (наприклад, колонізація Мурому й Ростова від пониззя Волги «хозарською групою») джерелами не підтверджуються взагалі. На мою думку, його праця є прикладом хитання історіографії на початку радянського періоду з крайності у крайність – від повного ігнорування ролі хозар до її абсолютизації в історії Київської Русі.

У дослідженнях інших істориків, які продовжували традиції історіографії Російської імперії, як у СРСР, так і на еміграції, у 30–50 рр. ХХ ст. спостерігалася тенденція до випрацювання певного «спільного знаменника» в хозарській проблематиці. Це пов'язано, у т.ч., зі зменшенням актуальності полеміки навколо джерел з історії Хозарії. Їхню верифікацію здійснив радянський сходознавець П. К. Коковцев у праці «Еврейско-хазарская переписка в X в.», яка не втратила своєї актуальності дотепер. У ній історик підтвердив (хоч і з застереженнями) автентичність частини джерел із історії хозар, зокрема обох редакцій «Листа царя Йосифа», тобто й «Розширеної», у якій йдеться про політичний контроль хозар над Кримом, із критикою якої виступав свого часу А. Гаркаві. Це дало підставу для появи певних положень щодо історії Хозарії і її ролі в історії Київської Русі, які визнаються всіма істориками незалежно від школи. Як приклад можна навести роботи історика-емігранта Г. В. Вернадського. Перебуваючи під впливом традиційної для дореволюційної російської історіографії «норманської теорії» і, меншою мірою, євразійства, що входило у моду серед істориків-емігрантів, Вернадський, на відміну від попередників, визнавав великий вплив хозарської держави на Київську Русь. Він, як і Пархоменко, писав про протекторат Хозарії над слов'янськими племенами у VII–VIII ст. [42, с. 28] Історію формування держави з центром у Києві історик розглядав як історію суперництва Візантії, хозар і скандинавів, які захопили Київ, за контроль над регіоном і його річковими торговельними шляхами. Пізніше ця теза увійшла до концепцій, створених О. Пріцаком і Л. Гумільовим.

Розгром Хозарії вікінгом Святославом Вернадський розглядав як політичну помилку київської влади, яка після цього залишилася віч на віч із сильнішим із двох її суперників – Візантією. Як наслідок, Київ програв суперництво з візантіяцями, за якими фактично залишився контроль над Чорним морем, і не втримав контроль над Волзьким річковим шляхом, не маючи для цього необхідних ресурсів. [42, с. 30]. У довгостроковій перспективі знищення Хозарії підірвало економіку регіону й відкрило кочовим тюркським племенам шлях до Причорномор'я, що негативно позначилося на майбутньому Київської Русі.

Звертає на себе увагу факт, що історик-норманіст чи не вперше серйозно зайнявся історією Хозарії, відвівши їй важливе місце у своїй концепції.

Більшості радянських істориків 1930–40-х рр. властиве підкреслення ролі Хозарії у становленні Київської Русі. Б. Греков навіть цитує вислів Х. Френа, у якому йдеться про те, що ранні історії Київської Русі та Хозарії настільки переплетено, що часом можна вести мову про одну історію [71, с. 425]. Разом із тим, для радянських істориків цього періоду характерне обмеження зони безпосереднього хозарського впливу Лівобережжям Дніпра [189, с. 31; 71, с. 426]. Вони стверджували, що Київська Русь як держава сформувалася хоч і зазнавши впливу хозар, але незалежно від них, на основі антського племінного союзу, або – тут уперше в російській історіографії обґрунтовується теза про хозарське іго – у ході боротьби з хозарами [189, с. 41-44] Треба зауважити, що в публікаціях 1930–40-х рр. зникли згадки про юдаїзм і євреїв у Хозарії. Б. Греков, пишучи про похід Святослава, навіть назвав його «ударом по мусульманському (?) світу». Важко сказати, наскільки це уникання релігійної тематики в дослідженнях того часу було зумовлено ідеологічними чинниками. Але зауважу, що роботи радянських істориків 1940-х рр., на відміну від попередніх, було написано з державницьких позицій, що помітно й у висвітленні хозарської тематики.

Серед тогочасних радянських науковців помітно виділяється М. І. Артамонов. По-перше, хоч він і вважав, що вплив хозар на Київську Русь був радше опосередкований, ніж прямий, але визначав його як дуже сильний, оскільки Хозарія була єдиною розвинутою державою, яка безпосередньо межувала з територією розселення східнослов'янських племен. У межах цієї держави вперше об'єдналася частина східнослов'янських племен, що дало підставу для подальшого утворення Київської Русі. Довіряючи працям Хвольсона, Бертє-Делагарда й Шапшала, Артамонов пише про караїмську версію юдаїзму як панівну релігію каганату, про Кримську Хозарію як уламок великої імперії між Каспієм і Азовом, про чувашів і кримських караїмів як нащадків хозарів [12, с. 9-13]. Він першим почав шукати «сліди хозар на місцевості», проводячи розкопки поселень салтівської культури, яку пов'язував із часом розквіту каганату, і

намагаючись виокремити ознаки «власне хозар» серед носіїв цієї культури. Результати досліджень Артамонов планував опублікувати в капітальній монографії «История Хазар». Це дослідження, перша подібна праця у світі, мало нарешті розкрити межі хозарського культурного й політичного впливу, пролити світло на питання про те, чим власне була Хозарія – багатою та розвинутою державою чи кочовим ефемерним об'єднанням. У ній автор, зокрема, по своєму проінтерпретував історію двох навернень хозар на юдаїзм, викладену в листі царя Йосифа – за «князя» Булана та «царя» Обадії. Останнє він тепер пропонує вважати не прийняттям рабиністичної версії юдаїзму, а становленням його як державної релігії каганату. Про караїмізм як державну релігію каганату, очевидно, в новій роботі навіть не йшлося, отже і караїми виглядали вкрай сумнівними нащадками юдео-хозар. Артамонов зауважує, що на користь хозарських коренів кримських караїмів говорить лише мова [13, с. 447]. Книгу вже була набрано, але політична атмосфера в СРСР різко перестала сприяти хозарознавчим студіям...

Вступним акордом у докорінному переломі концепції Хозарії в радянській (а, беручи ширше, і сучасній російській) історіографії стала полеміка між двома російськими медієвістами: А. Н. Насоновим та М. Н. Тихомировим. Обидва, як і личило радянським історикам, вважали, що історію Київської Русі не можна «починати з Олега та Ігоря» [190, с. 14]. М. Тихомиров, як і свого часу Ключевський, важливе місце в утворенні держави відводив розвитку міст, пов'язаних із хозарською торгівлею, транзитною і експортною [260, с. 32-35]. А. Насонов критикував концепцію Ключевського як «відсталу й буржуазну». На його думку, феодальна держава могла складатися лише на основі міст-центрів, сформованих навколо них внутрішніх ринків. Транзитна торгівля не мала якогось вирішального впливу на ці процеси, натомість хозарський вплив був скоріше шкідливим, перетворюючи Київську Русь на джерело сировини. Теоретичні суперечки між прибічниками різних концепцій виникнення феодальної системи в Київській Русі нас безпосередньо не цікавлять. Цікаво інше: Насонов сформулював цілісну концепцію «хозарського іга» за аналогією з монголо-



татарським, озвучив думку про негативний хозарський вплив на східних слов'ян, стверджував, що держава слов'ян у Східному Подніпров'ї сформувалася саме в боротьбі з хозарськими завойовниками [190, с. 41-43]. На відміну від авторів XIX ст., які відкидали концепцію хозарського іґа хоча б тому, що в літописі не збереглися згадки про нього, А. Насонов ставив питання про цілеспрямовані «підчистки» в літописанні, які (нібито) здійснювалися у князівський період. Під час таких «підчисток» усі згадки про «хозарський» період начебто було знищено. Сама по собі гіпотеза Насонова не видається чимось надзвичайним – питання про редакції і правки в тексті «Початкового літопису» вже обговорювалися, у світлі економічних концепцій середини – другої половини XX ст. перетворення Східної Європи на сировинний придаток Хозарського каганату виглядало досить імовірною моделлю історико-політичних колізій VIII–X ст.<sup>34</sup> Інша справа, що А. Насонов висловив свої аргументи в дуже незручний час. У світлі внутрішньої політики радянського уряду деякі положення концепції Насонова сприяли вкрай негативному образу Хозарії як «юдейської» держави, що нібито пригнічувала довколишні народи. Аргументи Насонова пізніше широко використовував Л. Гумільов у своїй дуже неоднозначній, талановитій, але часом відверто антисемітській роботі «Древняя Русь и Великая Степь». На початку 1950-х років у СРСР різко посилилася антисіоністська й антисемітська риторика, розпочалася фабрикація сумно відомої «справи лікарів». Суспільно-політична атмосфера того часу сприяла появі нового міфу Хозарії як архетипу єврейського панування над неєвреями. І якщо в літературі – історичній і навколоісторичній – такі тези почали відверто озвучувати значно пізніше, підґрунтя для таких поглядів з'явилося саме на початку 1950-х.

Іншим боком медалі антисемітської кампанії початку 1950-х рр. було цькування у пресі науковців, які писали про позитивне значення Хозарії для розвитку Київської Русі. «Першою ластівкою» стала стаття у «Правді» 1951 р., у якій згадувалися також праці В. Пархоменка, але основний її удар було спрямовано на М. Артамонова [106]. Критику було викликано не лише

---

<sup>34</sup> Наприклад, такі аргументи йдуть у відповідності з поглядами Ф. Броделя.

антисемітською кампанією – концепція Хозарського каганату як держави, що впливала на долю Східної Європи у VIII–IX ст. просто не вписувалася в офіційну схему радянської історіографії. Крім статті у «Правді» ще низка критичних публікацій з'явилася у газетах «Ленинградский рабочий» та журналі «Советская археология». Одним із виразників офіційної точки зору став Б. Рибаків. Він уже у 1952 р. в газеті «Правда» критикував М. Артамонова, який «вип'ячував» роль Хозарії, яка з його точки зору була лише «кочова розбійницька держава», в історії Східної Європи. Для Б. Рибаків Хозарія – це лише «митник», який негативно позначався на динаміці торговельних зв'язків Києва з Середньою Азією, збираючи данину з караванів, тому й був знищений київськими князями [236]. Така постановка питання не корелювалася ані з письмовими, ані з археологічними джерелами, про що добре знав М. Артамонов, тим більше, що розкопки території, на якій згідно з джерелами розташовувалася Хозарія, розпочав саме він. Але захиститися йому не дозволили. Уже набрану книгу «Історія Хозарії» було розсипано як шкідницьку її видали лише у 1962 р., зі значними скороченнями але зберігши авторську концепцію. Таким чином, честь видати першу узагальнювальну історію Хозарії дісталася Д. Данлопу, хоча старі праці М. Артамонова використовуватимуть і пізніші дослідники Хозарії, зокрема популярний міфотворець А. Кестлер. Точка зору Б. Рибаків на кілька десятиліть стала офіційною точкою зору радянської історіографії. Вона й тепер зберігає популярність серед істориків пострадянського простору [261]. Винятком в радянський період, на початках, були праці учнів М. Артамонова С. Плетньової та Л. Гумільова.

Л. М. Гумільов зробив великий внесок у хозарські студії ще в 1960-х рр., коли, перевіряючи гіпотезу М. Артамонова щодо топографії і відстаней, наведених в Хозарському листуванні, доводив, що столиця Хозарського каганату Ітіль знаходилася в дельті Волги та була змита водами річки під час підйому рівня Каспійського моря у XIII ст [83, с. 125]. Багато висновків Л. Гумільова щодо історичної географії Хозарії, зокрема ідентифікації відкритого ним і досі археологічно не дослідженого хозарського Шелковського городища як міста

Семендер, першої столиці каганату, критикувалося і критикується сучасними дослідниками Хозарії [277]. У своїх фінальних працях він специфічно обіграв проблему юдаїзму в Хозарії та традиційний для російської й радянської історіографії сюжет про караїмів як про нащадків хозар. На його переконання, узагалі не було скільки-небудь значного навернення хозар до юдаїзму. Дві історії навернення, що містяться в Хозарському листуванні, він вважав слідами двох хвиль переселення до Хозарії євреїв: спершу єретиків, які відкидали Талмуд, згодом приєдналися до секти караїмів, а пізніше рабиністів, громада яких, на переконання автора, у IX ст. здійснила державний переворот у Хозарії [82, с. 136]. Кримських караїмів Л. М. Гумільов вважав нащадками дітей від змішаних шлюбів між чоловіками-євреями та жінками з інших народів каганату [82, с. 132]. Мушу сказати, що деякі елементи концепцій Л. Гумільова, як-от теорія про захоплення юдеями влади в Хозарському каганаті через змішані шлюби або походження кримських караїмів від шлюбів юдеїв із неюдейками, виказують його слабку обізнаність із юдейськими шлюбними практиками, натомість складають інтерес для дослідників сучасного російського антисемітського дискурсу.

Світлана Олександрівна Плетньова стала відомою як археолог, спеціалізуючись на матеріальній культурі каганату, а також як історик, чие бачення хозарської історії концептуально базувалося на хозарознавчій традиції російської історіографії від В. В. Григор'єва до М. І. Артамонова. Згідно з її концепцією, Хозарія була першою феодальною державою Східної Європи з розвиненими торговельними містами [209, с. 7]. З іншого боку, у своїх ранніх працях С. О. Плетньова, очевидно, роблячи реверанс у бік усталеної в СРСР концепції Б. О. Рибаківа, писала про паразитарний характер каганату в його пізній період – між іншим, можливо, і тому, що останній був науковим редактором згаданої вище праці. Концептуальним внеском її як археолога слід вважати ідею щодо салтово-маяцької археологічної культури як відповідника державної культури хозарського каганату.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Докладніше про це у підрозділі 3.3.

Загалом, у післявоєнній радянській історіографії після всіх «перегинів» усталилася думка про кримських караїмів як про нащадків хозар. Про це свідчить, наприклад, визнання ідей С. М. Шапшала у радянській науці. У 1947 р. С. М. Шапшал був змушений публічно зректися посади гахама і стати, як він написав у своїй автобіографії, «...на шлях радянського вченого» [407, с. 216]. За перше десятиліття після війни він надрукував лише дві статті з історії Кримського ханату [291]. До караїмської історії С. Шапшал повернувся у 1960-х рр., працюючи над статтею «Караїми» для «Большой советской энциклопедии». У 1977 р вийшов друком «Польсько-російсько-караїмський словник», над яким С. Шапшал працював до своєї смерті в 1969 р.

Окремо треба згадати науковців із кола тюркологів, що склалося в міжвоєнній Польщі, перебувало під впливом С. М. Шапшала, а після Другої світової війни творило школу сходознавства в ПНР. Це, передусім, Ананіаш Зайончковський, який у післявоєнний період спробував відновити у Вроцлаві випуск журналу «Myśl Karańska». Розглядаючи історію караїмів Східної Європи як частину тюркологічної проблематики, Зайончковський як філолог доводив спорідненість усіх трьох діалектів караїмської мови – тракайського, галицького, та кримського – та їхнє спільне походження від однієї тюркської мови-«предка», яка побутувала в Хозарії і риси якої найкраще збереглися у тракайському діалекті [404, 405]. Ці погляди були суголосні тим, які висловлювали в міжвоєнний період С. М. Шапшал та Олександр Мардкович. Хоча тепер цією прамовою не вважається однозначно хозарська, загалом ця схема, що відображає розселення караїмів у Східній Європі з єдиної батьківщини – Криму, що була запропонована у 1920-х роках вчителем А. Зайончковського Тадеушем Ковальським [341], і далі лежить в основі караїмських студій теперішніх польських тюркологів. Зокрема, можна згадати Генріка Янковського та, з певними зауваженнями, Міхала Немета [352, s. 8–9; 330, s. 131-135].

У Західній Європі певною популярністю користувалися праці караїмського історика-любителя, уродженця Вільнюса Шимона Шишмана. Їхня «унікальність» полягала в тому, що він – чи не єдиний із тогочасних публічних інтелектуалів –

обстоював концепцію А. Фірковича з усіма елементами, які на той час були загальноновизнані як вигадки. У т.ч. ідеться про, наприклад, існування в Криму окремого літочислення «від зруйнування Самарії» [391], і навернення хозар на юдаїзм караїмським місіонером із Криму Ісаком Сангарі. Його праці зіграли певну роль у мобілізації караїмської діаспори Франції, яка виникла після еміграційної хвилі з «білого» Криму у 1920-у, а також у формуванні дискурсу в караїмському середовищі України в 1990-х рр.

Етапною подією в радянському сходознавстві стала праця Б. Н. Заходера, в якій останній, мабуть вперше з часів Л. А. Куніка та В. Р. Розена, знову звернувся до так званих «східних» джерел з історії Східної Європи, маючи на меті скласти по можливості вичерпний компедіум відомостей арабських авторів щодо регіону. Окремий розділ він присвятив основним проблемним моментам історії Хозарії, як-от двовладдя, етнічний склад населення, та релігійна ситуація. Автор схилився до окреслення населення каганату як етнічно «різноманітного», так само і в релігійному плані особливо наголошував на співіснуванні у каганаті юдеїв, християн, мусульман, та язичників, відкидаючи як застарілу та невідповідну джерелам ідею про домінування юдаїзму [102, с. 139]. Він підтримував версію про двоетапне проникнення юдаїзму в Хозарію, хоча і відносив другий етап на значно пізніший час, ніж згаданий вище Д. Данлоп [102, с. 151]. Наступний автор великої узагальнюючої праці з історії Хозарії, О. П. Новосельцев, який ніби підводить ризику у радянському періоді розвитку хозарських студій, багато в чому солідаризується з Заходером. Використовуючи, на відміну від попередників, напрацювання західних і ізраїльських істориків, він не сумнівається у нечисельності прибічників юдаїзму у його рабиністичному характері і незначній кількості приїжджих євреїв у Хозарії, а, отже, навіть не ставить питання про караїмів як нащадків юдеохазар. Поряд із тим, він наголошує на важливості юдейського населення Криму у розповсюдженні юдаїзму в каганаті [196, с. 151-154].

У пізній радянський час у Криму майже не здійснювалися польові дослідження караїмської епіграфіки. Після робіт, проведених у 1920-х рр.

працівниками Бахчисарайського музею-заповідника в Чуфут-Кале і Старому Криму [7; 8], єдині за весь радянський період результати нових польових досліджень було опубліковано лише у 1986 р., коли відомий грузинський спеціаліст з юдаїки Н.І. Бабалікашвілі видав десять випадкових епіграфічних пам'яток із району центральної дороги через цвинтар Йосафатової долини у Криму [15].

Після розпаду Радянського Союзу, у 1990-х – 2000-х, на пострадянському просторі низка науковців продовжувала працювати в рамках хозарської теорії походження караїмів. Так, кримський археолог Ігор Баранов видав працю, у якій ідентифікував кілька фортець-*исарів* південно-західного Криму як хозарські, шукаючи в їхній архітектурі паралелі з фортецями-*таборами* Першого Болгарського царства [20]. У порівняно нещодавній книзі, присвяченій історії цього району гірського Криму в середньовіччі, російський історик німецького походження Х-Ф. Байєр висловив думку про існування в місцевості Дорі своєрідного конгломерату з готського християнського населення та юдейських біженців із Хозарського каганату [17, с. 141]. Отож, слід констатувати феноменально довге життя хозарської теорії у Східній Європі, причиною якого можна вважати особливості розвитку юдаїки в СРСР та традиції російської історіографії, що панували на його теренах.

## **2.4 Розвиток хозарських студій у Західному світі та критика хозарської теорії походження караїмів**

На противагу історичній школі, що складалася в Радянському Союзі, у світі хозарська теорія зовсім не стала мейнстрімом історичної думки. Навпаки, у міжвоєнний період про цю концепцію або не згадували взагалі, або згадували її дуже критично. Так, у комплексній історії турецьких караїмів французького гебраїста Абрахама Данона хозари не згадуються взагалі, а початки караїмської громади Криму однозначно датуються часом татарського завоювання півострова [315, р. 294, 307]. Гіперкритично відгукнувся про хозарську теорію відомий польський гебраїст Маєр Балабан, зауваживши, що А. Фіркович побудував її на

фальшуванні, а сучасні автори її прибічники не спромоглися надати переконливіших доказів на її користь. М. Балабан присвятив окремий розділ своєї праці трьом караїмським історикам (в оригіналі «історикам», у лапках): Абрагаму Леоновичу, Мордехаю Султанському<sup>36</sup> та Аврааму Фірковичу [308, s. 1-14]. Вони, на його думку, у першій половині XIX ст. запустили в науковий обіг легенду про вивід караїмів із Криму до Литви у 1218 р. та до Луцька у 1242 рр. князем Вітовтом. Обидва караїмські діячі публікували цю історію з численими анахронізмами. Так у М. Султанського в «Зехер Чадикім», пишеться, що Владислав Ягайло – це ім'я, прийняте Вітовтом після хрещення. У А. Фірковича переселення до Луцька датовано 1246 р, і приписується не Вітовту, а Владиславу Ягайлу, якого в «Сефер Авней Зіккарон» названо чоловіком доньки Вітовта та сином королеви Бони. Очевидно, ця інформація як легенда існувала в караїмському середовищі й раніше, її з певними критичними зауваженнями опублікував ще у 1818 р. Тадеуш Чацький. Версія, яку він наводить, ближча до інформації А. Фірковича. Сам Чацький зазначає, що отримав її «з усіх караїмських синагог», і ущипливо коментує – складав «їхні записи якійсь недоук, адже... в них дід названий сином онука» [313, s. 143-144].

Власне, як було сказано вище, Фіркович був радше критично налаштований щодо хозарської теорії. Називати його її автором щонайменш дивно. На думку М. Балабана, раціональним зерном у Вітовтовій легенді є лише спільне походження східноєвропейських караїмів із Криму. Згадана його праця імовірно є першою в історіографії згадкою М. Султанського, А. Фірковича, та А. Леоновича поряд у контексті конструювання ними історичної пам'яті кримських караїмів – у наш час поєднання цих постатей в одному ряду є важливою частиною концепції кількох дослідників цієї проблематики, зокрема М. Кізілова. Віднесення А. Леоновича до цієї трійці виглядає дещо натягнутим. Він, на відміну від Фірковича й Султанського, не писав історичних творів, його «Документ»

<sup>36</sup> Мордехай Султанський (Луцьк, 1771 – Миколаїв, 1862) – караїмський учений, богослов, вчитель А. Фірковича, автор історичного трактату «Зехер чадикім», місцями суголосного з теоріям А. Фірковича. Докладніше про нього в підрозділі 3.1.

переповідає історію заселення Галича, а не Луцька та Тракая, головним героєм є Данило Романович Галицький. Єдиним збігом документа Леоновича з інформацією, наведеною Фірковичем, є рік – 1246. Тим не менш, М. Балабан вважав, що всі троє, а також, очевидно, Т. Чацький, користувалися даними одного й того ж сумнівного джерела. Про дискусію щодо «Документа» йтиметься нижче, у підрозділі 3.3.

На Заході і в Державі Ізраїль з'явилася низка яскравих текстів, що запропонували несподіваний погляд на хозарську теорію. Досить часто авторам не йшлося ані про захист А. Фірковича, ані про караїмський варіант юдаїзму як релігію Хозарського каганату, ані про східноєвропейських караїмів як нащадків хозар, але про хозар як імовірних предків усіх східноєвропейських євреїв. До таких праць належать роботи професора Тель-Авівського університету Абрагама Натана Поляка, який парадоксальним чином поєднував скепсис щодо письмових джерел із історії Хозарії, зокрема «Хозарського листування» та, певною мірою, «Кембриджського аноніма», із переконанням у тому, що хозари були предками більшості східноєвропейських євреїв (але не караїмів). Аналогічно, автор першої за часом *comprehensive study* з історії Хозарії – професор Колумбійського університету Дуглас Данлоп – розібрав і проаналізував усі доступні на той час джерела про юдеїзацію хозарів, згадавши кримських караїмів лише в контексті підробок і спекуляцій А. Фірковича. Зібравши докупи відомості про Хозарію єврейських авторів, у т.ч. «Хозарське листування», автор, як і більшість істориків, які працювали після Другої світової війни, дійшов висновку, що юдаїзм на останньому етапі існування Хозарської держави мав радше рабиністичний характер. Як і А. Н. Поляк, Данлоп розглядав питання про два етапи юдеїзації хозар – за правителя Булана та за кагана Обадії (за «Хозарським листуванням»). Але, якщо Поляк писав про зародковий «авраамічний» варіант юдаїзму, то на думку Данлопа був можливий і караїмський характер першого етапу [314].

Великого розголосу набула робота журналіста та історика-любителя Артура Кестлера «Тринадцяте коліно», опублікована в 1976 р. Її автор, як і А. Поляк, обґрунтовував хозарське походження усієї східноєвропейської єврейської



діаспори [131]. Робота не містить принципово нових положень за винятком залучення антропометричних даних, причому автор часто грішить вибіркоvim цитуванням джерел. Завдяки гарній мові досвіченого прозаїка та журналіста книга читається надзвичайно легко. Це забезпечило їй велику популярність і, водночас, зробило мішенню для нищівної критики, зокрема, в ортодоксальних єврейських колах. Це було зумовлено тим, що твердження автора робили єврейськість значної частини єврейського народу сумнівною і, крім того, підважували історичні права євреїв на Ізраїль [359].

Досі актуальною залишається праця з історії караїмізму, видана ізраїльським науковцем Цві Анкорі, який розвинув багато дослідницьких проблем, порушених А. Даноном. На тлі широкої картини розквіту караїмізму в ісламському світі й появи караїмських громад у Візантії, він вдався до критики різних варіантів хозарської теорії походження караїмів Східної Європи, згадуючи при цьому праці А. Фірковича та С. Шишмана як окремих максималістичний варіант цієї концепції [307, р. 58-65]. Появу караїмської громади у Криму автор відносить до другої половини XII ст., а переселення туди освіченої еліти пов'язує з подіями Четвертого хрестового походу. Таким чином, корені історії кримських караїмів він бачив у караїмській громаді Візантії.

Певним етапом у хозарських студіях стали роботи американсько-українського дослідника О. Пріцака, які відрізняються високим рівнем залучення різнорідних джерел східного, а також, що було новим в історії дослідження проблеми, скандинавського походження. У статті 1978 р. він уперше висунув концепцію Хозарії як «кочової імперії», що контролювала торговельні маршрути і в різний спосіб забезпечувала контроль над торговельними містами регіону [357]. Юдаїзацію частини населення каганату він приписував впливу міжнародних торговців-євреїв із Південної Франції. Пріцак був прибічником теорії про провідну роль хозарів, а згодом і скандинавів, у ранній історії держави у східних слов'ян, зокрема в заснуванні Києва. Важливим кроком уперед у вивченні проблеми стало спільне видання Омеляном Пріцаком і Норманом Голбом т. зв. «Київського листа», знайденого Н. Голбом у 1962 р. в колекції єврейських

документів Кембриджського університету. У документі йшлося про існування в Києві X ст. єврейської громади, яка, на думку О. Пріцака, частково мала хозарське походження [66].

Наступна велика синтетична праця з історії Хозарії вийшла друком у 1999 р. Її автор Кевін Алан Брук вводить до кола джерел, що говорять про юдеїзацію Хозарії, низку італійських єврейських хронік XII ст., а також середньовічний єврейський фольклор із території Німеччини [310, р. 8-9]. На його думку, хозарську еліту від початку було наведено на рабиністичний юдаїзм, що спричинило масову міграцію до Хозарії євреїв із Візантії та країн ісламу. Другий етап юдеїзації, так звані реформи Обадії, на його думку, був поширенням юдаїзму в широких колах населення [310, р. 108-112]. Автор переконаний у політичному контролі хозар над Східним Кримом. Він називає його міста, зокрема майбутні центри караїмів Чуфут-Кале та Мангуп, «хозарськими» у VIII–X ст [310, р. 24-34]. При цьому ані караїмів, ані кримчаків (кримських рабиністів), він нащадками юдео-хозар не бачить – перших із міркувань релігійних (хозари, на його думку, не були караїмами), других із лінгвістичних.

Низку праць присвятив історії хозар американський тюрколог Пітер Голден. Він, загалом, не сумнівається як у самому факті навернення хозар на юдаїзм, так і в його рабиністичному характері [68, с. 136-139]. Саме це не дозволяє, на його думку, говорити про східноєвропейських караїмів як про можливих нащадків хозар, хоча, з певною долею ймовірності, вони є юдаїзованою групою, предки якої прийняли юдаїзм [320, р. 23].

Дослідження останніх кількох десятиліть принесли нові підходи до критики не лише хозарської теорії походження східноєвропейських караїмів, а й узагалі можливості походження східноєвропейських караїмів від юдеїзованих тюрків. Про фундаментальні вади цієї теорії писали впродовж усієї другої половини ХХ ст., зокрема це робив згаданий вище Цві Анкорі. Ще раніше дослідники відзначали фальшування караїмським ученим А. Фірковичем документів та матеріалів, що згодом використовувалися як аргументи на її користь.

У 2000-х рр. вийшли друком праці групи дослідників, серед яких Дан Шапіра, Голда Ахієзер, Михайло Кізілов, Михайло Єзер, Артем Федорчук. Їхні роботи, передусім польові дослідження на цвинтарях Криму, якщо й не поставили остаточну крапку в дискусії щодо верхньої межі датування караїмських пам'яток Криму, то, принаймні, стали важливим етапом у дослідженні епітафій караїмських середньовічних цвинтарів [395; 317]. Після публікації результатів експедицій 2000-х наявність масових підробок дат на надгробках, здійснених, найімовірніше, А. Фірковичем, заперечувати навряд чи є можливим. Крім того, ці ж дослідники вперше запропонували переконливу альтернативну картину розселення караїмів у Східній Європі, яка, крім усього іншого, заперечує усталений погляд на появу караїмів на Волині, у Галичині та Литві шляхом переселення з Криму [366, р. 351; 367, р. 712-720; 370, р. 52-53; 372, р. 669, 690-691; 374, р. 3-8]. Стверджується, зокрема, що караїмські громади Криму і Литви та Польщі (тобто Західної України) утворилися в результаті непов'язаних міграцій: до Криму з Константинополя, Закавказзя (Тебриз), Ірану та Єгипту, а до Литви та Польщі передусім із території Золотої Орди (Сарай, Астрахань).

Важливою частиною цієї альтернативи є критика традиційної схеми історичного розвитку караїмських діалектів, у якій кримський зазнає сильного впливу спорідненої кримськотатарської, а також турецької та перської мов, тоді як південно-західний (галицько-луцький) і, особливо, північний (тракайській), зберігають старі риси «як мухи в бурштині» [341]. Кримський діалект караїмської мови ця група дослідників воліє називати етнолектом у складі кримськотатарської мови [135, с. 110] чи просто ототожнює його з кримськотатарською мовою [306, р. 157]. При цьому у своєрідний спосіб інтерпретуються аргументи як філологічного й мемуарного характеру щодо існування у Криму паралельно з розмовною говіркою більш архаїчної мови вчення та перекладів сакральних текстів, близької до північних діалектів [112, с. 49, 63; 69, с. 155-159]. Стверджується, що кримські караїми завдячують цим винятково впливові вчителів, які приїжджали з Луцька та Литви. Аналогічно, усі манускрипти з

відмінною від кримськотатарської лексикою оголошуються завезеними з півночі [372].

Таким чином, у світовій історіографії на сьогодні хозарська теорія походження караїмів не вважається релевантною. Крім того, робляться спроби ревізії усталених поглядів на місце караїмської мови в системі тюркських мов і на історію розселення караїмів у Східній Європі.

## РОЗДІЛ 3

# ХОЗАРСЬКА ТЕОРІЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ДЖЕРЕЛ ПРО ПОХОДЖЕННЯ КАРАЇМІВ

### 2.1. Археологічні джерела

Узагальнюючи результат розгляду археологічних джерел із проблеми виникнення караїмських громад Криму, можна сформулювати два питання: наявність або відсутність генетичного зв'язку між середньовічними пам'ятками власне з території Хозарського каганату і Криму і присутність чи відсутність на півострові взагалі й у Гірському Криму зокрема юдейських пам'яток, що датуються середньовізантійським періодом. Проблемною є кореляція археологічних джерел із письмовими, а також реконструкція на їхній основі політичної історії Криму, зокрема появи і зникнення на півострові пам'яток салтово-маяцької культури, яка традиційно пов'язується з Хозарським каганатом і його населенням [191, с. 192].

Кількість матеріальних джерел із історії Криму періоду хозарської експансії та фемного періоду (VII–IX та X–XI ст.)<sup>37</sup> упродовж останніх тридцяти років зросла в рази, що дозволяє виходити на певний новий рівень узагальнень [191, с. 169-171; 169, с. 15-16]. На самій лише території Керченського півострова відомо понад двісті сільських поселень салтово-маяцької культури, не враховуючи античних пам'яток, на яких знаходять салтівську кераміку [103]. У районі Судака таких неукріплених поселень досліджено 15 [173, с. 415-416]. Салтівське осіле населення, що культурно орієнтувалося на Херсонес, спостерігається також на північному заході півострова, від Сак до Тарханкута [158, с. 165-168]. Достатньо добре археологічно досліджено візантійські міста та укріплення південно-західного Криму, як-от Бакла, Чуфут-Кале, Ескі-Кермен [2], Сюрень, Тепе-Кермен, Мангуп [62]. Результати розкопок Керчі (Босфора) і Судака (Сугдеї) й великий комплекс новознайдених візантійських печаток-моливдовулів із Судака, Херсонеса, Мангупа тощо дещо підкорегували наші уявлення про історію

<sup>37</sup> Періодизація може залежати від авторської концепції, автор наводить періодизацію В. Є. Науменка.

візантійського Криму. Останній узагальнювальний огляд усіх археологічних пам'яток півострова з періоду, який нас цікавить, видав А. І. Айбабін [4]. Пізніше з'явилися друком подібні видання за окремими реіонами Криму [169; 172]

На інтерпретацію археологічних даних у 90-х роках ХХ ст. і реконструкцію на їхній основі політичної історії середньовічного Криму сильно вплинула висунена С. О. Плетнєвою теорія про салтівську археологічну культуру як державну культуру Хозарського каганату і «кримський варіант» салтівської культури [208, с. 7]. Із цієї теорії випливають спроби побачити хозарський слід у матеріальній культурі півострова, в архітектурі кримських міст, уявлення про високий ступінь політичного контролю каганату над півостровом, гіпотези про ініційований хозарською державою характер заселення на півострів носіїв салтово-маяцької археологічної культури.

Першу спробу здійснити реконструкцію політичної історії хозарського періоду на основі нововідкритих археологічних пам'яток зробив О. В. Баранов. Використавши нові дані зі своїх досліджень у Судаку та на Керченському півострові, а також розкопок Т. І. Макарової в Керчі, археолог запропонував оригінальну схему розселення тюрків у Криму: перша хвиля протоболгар, яку, за його словами, знищила друга хвиля – носії салтівської культури, які пов'язуються з хозарським вторгненням та окупацією півострова військами каганату близько 740 р [20, с. 49, 152]. Разом із протоболгарами було знищено поселення кримських християн, а вцілілі втекли до Дорі<sup>38</sup> та Судака. Ця друга хвиля переселенців загинула або християнізувалася під час нападу печенігів на Крим в останній третині Х ст. і відновлення суверенітету Візантії над півостровом. Свідченням бойових дій є сліди пожежі у відповідних шарах Керчі й Судака. Дослідник вважає, що практично всі міста Криму контролювали хозари, а укріплення району другої гряди кримських гір, зокрема Сюрень, Ескі-Кермен (який він ідентифікує як Дорос візантійського часу, керуючись, зокрема, сумнівними приписками до П'ятикнижжя з колекції Фірковича), Чуфут-Кале,

---

<sup>38</sup> Історичний район в районі другого пасма Кримських гір та центром в м. Дорос, яке, ймовірно, ототожнюється з Мангупом.

Киз-Кермен, Мангуп побудували хозари. Початково це були не поселення, а пункти збору військ, схожі на «лагери» Першого Болгарського царства [20, с. 57-65]. Ще однією особливістю авторської концепції було те, що знайдені на некрополі Судак-II в могилі №227 зображення храмової менори і лулава, а в одиночній могилі Судак-VI івритського напису, як і розкопані А. Є. Люценком у 1867 р. в Керчі та некрополі Фанагорії надгробки з менорами й тамгами невстановленого походження, приписано слідам «власне хозарів», які прийняли юдаїзм. Критика атрибуції О. В. Барановим тамг на кримських ранньосередньовічних юдейських надгробках як хозарських належить перу М. Кізілова [135, с. 47].

Альтернативну концепцію сформулювали А. І. Айбабін і Т. І. Макарова на основі власних розкопок Боспору [5; 173]. На їхню думку, наприкінці VII ст. хозари зайняли місто синхронно з війною з болгарами. Культурно й політично воно перебувало в орбіті каганату й було своєрідною столицею хозарських володінь у Криму, поки угорці не знищили його хозарську цитадель у другій половині IX ст., після чого місто знову перейшло під візантійський контроль [3, с. 222; 174, с. 357-358]. Другу хвилю переселення з території Каганату до Криму історик схильний пов'язувати з наслідками арабо-хозарської війни [3, с. 202]. Остаточно весь півострів було очищено від хозар в той самий період, теж угорцями. Цю думку підтримав К. Цукерман [282, с. 202]. Археологічно це виражено тим, що на зміну салтово-маяцькій культурі у Криму прийшла типова візантійська провінційна [4, с. 74-80]. Інтерпретація матеріалів обох розкопів в Керчі як пам'яток хозарського періоду неодноразово була об'єктом критики [169, с. 14-15; 237, с. 218-222].

Оригінальну інтерпретацію археологічних даних запропонував В. В. Майко. Знищення салтівських (праболгарських) пам'яток він пов'язав із описаним у Кембриджському анонімі походом хозарського полководця Песаха на володіння Візантії у Криму, що стався у відповідь на інспірований візантійцями рейд

руського полководця Хельгу на С-м-к-рай (Тьмутаракань)<sup>39</sup>. Каральна акція вдарила, на його думку, головним чином по болгарам, носіях салтово-маяцької культури, що і стало причиною її зникнення на півострові. Болгарське населення Криму, яке, на його думку, на той момент перебувало у процесі християнізації, (що підтверджується даними археології) [3, с. 212] й перетворення на лояльних підданих Візантії, стало мішенню для хозарських карателів. Дослідник датує похід Песаха 940 або 941 р. [169, с. 212-213; 171]. Цю ідею, на відміну від гіпотези про заселення частини Криму прибулими з Песахом переселенцями, які до 965 р. заселяли Кримську Хозарію, – територію, що підкорялася намісникові кагана, з певними застереженнями сприйняла частина колег [191, с. 179; 3, с. 227]. Після падіння каганату, на думку історика, ці території зберегали певну окремішність. Візантія остаточно їх підкорила лише у 1016 р., після придушення повстання Георгія Цуло, який розглядається як хазарський аристократ, нащадок останньої хвилі переселення в Крим з території каганату, а саме повстання як спроба відновлення «Хазарії після Хазарії».

Новий погляд на хозарський період в історії півострова запропонував С. Б. Сорочан. На його думку, характеристика візантійсько-хозарських узаємин у Криму в термінах «протекторат» [3, с. 195] «пограниччя» [58, с. 87] і т. ін. не узгоджується ані з письмовими, ані з археологічними джерелами. На його думку, лише кондомінатні відносини щодо Криму між двома державами можуть пояснити такі феномени, як очевидно мирний характер проникнення носіїв салтівської культури на півострів, процвітання міст, зокрема Херсонеса, у «хозарський» період, зникнення укріплень у деяких міських центрах [254, с. 352-353]. Сліди хозарської присутності, у тому числі військової, у містах Криму, дослідник вважає надумвними й перебільшеними [254, с. 376, 383].

Як сказано вище, однією з проблем, які намагаються вирішити, інтерпретуючи дані археології, є час і причини зникнення на території Криму салтово-маяцької археологічної культури. Як правило, цей феномен вважають результатом однієї з військових акцій у Криму між останньою чвертю IX –

---

<sup>39</sup> Див. підрозділ 3.2.



серединою X ст. Керченський археолог В. Н. Зінько зауважує, що жодна салтівська пам'ятка Східного Криму не несе слідів пожеж чи руйнувань. Складається враження, наче катастрофа, що припинила існування поселень салтово-маяцької культури, не мала зв'язку з військово-політичними пертурбаціями [103].

Існує давня дискусія щодо походження й датування укріплень гірського Криму, зокрема Мангупа та Чуфут-Кале. Щодо Мангупа, після досліджень 2000-х рр. невирішених питань щодо хронології чи атрибуції пам'ятки практично не залишилося, хоча культурний шар на плато не дуже добре збережений і має невелику потужність [62, с. 7]. Фортеця Мангуп ідентифікується як Дорос ранньовізантійських джерел і Феодоро періоду Золотої Орди. Вона виникла як центр готських федератів імперії, який мав захищати Херсон і його околиці [48, с. 186-187]. У хозарський період населена площа пам'ятки зменшилася, можливо, було проведено ремонтні роботи на укріпленнях [59, с. 33]. Наприкінці X ст. візантійська адміністрація здійснила реконструкцію укріплень, свідченням якої є будівельний напис Цули-бега, який частина дослідників датує кінцем X ст. [44]. М.Б. Кізілов пише про сумнівність цього датування [135, с. 82], але традиційне датування грецькомовного будівельного напису початком XVI ст. абсолютно неможливе, хоча б тому, що родина Цуло дуже добре відома у Криму за джерелами ранньовізантійського часу.

Приблизно в середині XI ст. сталася катастрофа невстановленого характеру [59, с. 29], після якої життя на пам'ятці фактично припинилося до XIV ст. У XIV ст. навколо городища почало складатися нове політичне утворення. У XV ст. воно стало відомим як князівство Феодоро [56, с. 746; 61, с. 144-145]. О. Г. Герцен у 2010 р. в особистій розмові припустив, що це саме може стосуватися деяких інших «печерних міст» Криму, а ймовірною причиною назвав сильний землетрус, після якого населення вже не відновлювало місто, а перебралося до сусіднього Ескі-Кермена. В останніх публікаціях за участі цього дослідника, однак, проводиться думка про те, що повного припинення життя на пам'ятці не відбулося.

Досліджені на сьогодні руїни синагоги й міква досить пізні, не давніші за середину XVI ст. Юдейський цвинтар у балці Табана-дере за даними розкопок виник не раніше ніж у середині XV ст. [62, с. 16, 54-55; 59, с. 33]. Отож, прямого генетичного зв'язку в розвитку пам'ятки між хозарським і пізнішим періодом немає.

Щодо Чуфут-Кале головним каменем спотикання історично було датування й ідентифікація Середньої стіни, яка є найстарішою збереженою частиною укріплень. Консервативні дослідники ідентифікували укріплення як візантійські й датували стіну VI ст. [305, с. 110-114]. З іншого боку, частина дослідників у радянську епоху пов'язувала виникнення частини укріплень гірського Криму з «феодалізацією» його населення, датуючи їх значно пізнішим періодом – X–XI ст [41, с. 79-81].

Археологічне вивчення Чуфут-Кале вкрай ускладнене через те, що в місті, розташованому на скельній основі, практично відсутній археологічний шар. На думку О. Герцена, це пояснюється тим, що шар буквально змивало дощами з поверхні скелі [60, с. 11]. Іншим можливим поясненням цього факту є те, що у візантійський період місто ймовірно функціонувало як фортеця-прихисток і, отже, не мало постійного населення [58, с. 86; 20, с. 63]. Проте, гіпотеза про виникнення Чуфут-Кале й Мангупа внаслідок заходів, які провадилися за Юстиніана I для оборони візантійського лімесу, виглядає більш виправданою. На її користь свідчить техніка кладки квадратів, використана на найстаріших ділянках укріплень [60, с.35-38; 48, с. 244]. У районі дороги до Нижніх воріт фортеці знайдено надгробний камінь із зображенням сокири-франциски, зброї готських федератів імперії [48, с. 278]. Цю знахідку можна співвіднести з «готвейським» цвинтарем, який бачив поблизу Чуфут-Кале російський кримознавець Євгеній Марков у 1860-х – на найдавніших його надгробках було зображено знаряддя праці [176, с. 420].

Нещодавно було висловлено альтернативну думку щодо ранньої історії Чуфут-Кале. Згідно з нею, пам'ятку первісно заснували не як військовий об'єкт, а як укріплений печерний монастир у VI-VII ст., причому він функціонував як місце паломництва до XII ст. і була заселений знову вже в золотоординський

період [283, с. 52-56]. Зауважимо, забігаючи наперед, що хоча бідність (із об'єктивних причин) археологічних знахідок на плато і дозволяє висувати найрізноманітніші припущення, конкретно це, однак, суперечить наявним письмовим джерелам.

Імовірно, Чуфут-Кале було включено до складу Кримського улусу Золотої Орди в середині XIV ст. за хана Джанібека, коли там було збудовано мечеть [56, с. 749]. У стіні руїн мечеті у 1928 р. знайдено камінь із датою 746 р. Гіджри (1346), що дозволяє впевнено датувати цю подію [7, с. 168]. У мечеті також виявлено камінь із зображенням хреста та капітелі колон, які можуть бути рештками християнської ранньосередньовічної базиліки [30, с. 174-175].

Археологічне вивчення території Хозарії, незважаючи на багаторічну історію, дотепер не дозволяє робити ширші узагальнення й заповнити прогалини в політичній, економічній, етнічній та соціальній історії каганату. Останні є наслідком майже повної відсутності писемних джерел [278, с. 118, 139, 219]. У Хозарії, по суті, не було поселень, які б заслуговували на назву «місто». Навіть столиця Ітіль, яку не вдалося знайти археологам, за описами у джерелах не конче була містом у звичному розумінні [278, с. 105; 101, с. 172]. У Хозарії не склалася міська культура. З огляду на це, вплив технологічно вкрай примітивних хозарських будівельних прийомів на міста Криму і сам термін «хозарське місто» для Криму слід вважати проблематичним. Не має дивувати і брак на могильниках і поселеннях кримських салтівців ознак юдаїзації. На території степової й лісостепової Хозарії пам'ятки, які б надійно атрибутовалися як сліди юдаїзму чи юдаїзації, практично відсутні [202, с. 149-161]. Немає залишок будівель, які б ідентифікувалися як синагоги, немає знахідок, які б точно визначалися як юдейські ритуальні атрибути.

Навіть більше, не зовсім зрозуміло, за якими критеріями можливо відрізнити юдейське поховання, яке за замовчуванням є безінвентарним, від аналогічного християнського чи мусульманського. Випадки, коли ми можемо без вагань віднести поховання до юдейського, швидше за все юдеїзованого кочового населення, порівняно рідкісні. Це Челаревський могильник, у якому поряд із

типовими курганними кочівницькими похованнями «з квадратними ровиками» розташовано безінвентарні ґрунтові могили, до кожної з яких вкладено цеглину з прошкрябаним зображенням менори [35, с. 522-531]. Дослідник могильника вважав поселення в Челарево заснованим вихідцями з Хозарії, які були змушені тікати на захід разом із угорцями після поразки у громадянській війні (вона мала місце в каганаті у першій половині IX ст.). Пам'ятка знаходиться у Воєводині, а її атрибуція як хозарської дискутується [375, р. 183; 202, с. 155]. Однак, навіть якщо критики мають рацію і Челаревський могильник молодший, ніж його датує Р. Бунарджич, і, відповідно, належить юдеїзованим аварам, він є чудовим прикладом того, як можуть виглядати поховання юдео-хозар. Крім того невідомі жодні писемні джерела, які б свідчили про юдеїзацію аварів – єдиною аргументацією прибічників альтернативної атрибуції є особиста думка Дана Шапіра. Кургани з квадратними ровиками, розташовані на язичницькій частині некрополя, на сьогоднішній день однозначно атрибутуються як хозарські.

Іншим прикладом є курганне поховання в районі Маріуполя, у якому виявлено посудину з зображенням менори [148]. Таких знахідок предметів, що однозначно ідентифікуються як юдейські, на території Хозарії зовсім небагато. Не можна очікувати, що їхня кількість у Криму буде більшою, оскільки півострів був у найкращому випадку хозарською периферією.

Окреме місце в історії дослідження та інтерпретації поселень салтово-маяцької культури у Криму посідає теорія про те, що характерною прикметою хозарських об'єктів є застосування під час спорудження будівель кладки типу «opus spicatum» («у ялинку»). Як вважалося, цей будівельний прийом був завезений переселенцями з території хозарської держави, а саме з Дагестану [208, с. 49; 20, с. 45, 52; 3, с. 189]. Цей прийом можна також зустріти на пізньоантичних та ранньовізантійських об'єктах регіону [48, с. 46]. У VIII ст. він став особливо популярним серед прийшлого тюркського населення, але це не робить його винятково тюркським і не дає підстави атрибутувати кожен об'єкт, побудований із його використанням, як належний до салтово-маяцької археологічної культури [256, с. 396-450].

На жаль, доводиться константувати, що археологія не дає відповіді на питання щодо ранньої історії пам'яток, пов'язаних із хозарським проникненням до Криму і, водночас, із історією кримських караїмів. Навіть Мангуп, одне з караїмських поселень доби ханства, незважаючи на успіхи розкопок останнього десятиліття, зберігає чимало таємниць. Щодо Чуфут-Кале, у зв'язку з практичною відсутністю археологічного шару на плато, на якому розташоване місто, ми не знаємо навіть, чи мало воно у візантійський період міську структуру та постійне населення, чи використовувалося лише в якості фортеці-прихистку.

Розкопки на материковій частині каганату не дають нам розуміння, чи сповідувала юдаїзм якась значна частина його населення і чи можемо ми говорити про юдеїзованих хозар, чи все ж таки лише про хозарських євреїв. Єдиний виявлений могильник, який дає нам уявлення про те, як могли б виглядати поховання юдеохозар розташований далеко за межами каганату. Однак, так само фрагментарними і спірними є сліди юдаїзму на території Криму хозарського періоду, хоча зрозуміло, що на території міст півострова мали б залишитися нащадки юдейських громад доби пізньої античності. В усякому разі, лише в районі Керченської протоки на території Криму зосереджені безсумнівні пам'ятки, що відносяться до салтівської культури. Там само, як буде показано нижче, трапляються знахідки, що можуть бути проінтерпретовані як ознаки проникнення юдаїзму до середовища поселенців-салтовців.

Спроби на основі археологічних пам'яток реконструювати етнічну та політичну історію Криму періоду існування Хозарського каганату призвели до створення трьох взаємовиключних теорій. Суперечка між прибічниками теорії про мінімальний вплив каганату на Крим, що зводився до збирання данини у певні періоди та мінімального переселення носіїв салтово-маяцької культури на півострів (Ю. М. Могаричев, А. В. Сазанов, В. Є. Науменко), теорії про кондомініум, що супроводжувався частковою колонізацією півострова населенням каганату (С. Б. Сорочан) та виділення «хозарського періоду» чи навіть «хозарського панування» у Криму, що супроводжувалося перебудовою міст, масовим будівництвом нових поселень і частковим заміщенням населення

півострова прийшлими носіями салтово-маяцької культури (О. І. Айбабін, В. В. Майко, покійні С. О. Плетньова та І. О. Баранов). Не виглядають переконливими і спроби прив'язати реалії кримської археології до певних відомих нам подій, як-от описаний у Листуванні каральний похід хозарського чиновника Песаха з феноменом одномоментного припинення життя на салтівських поселеннях Криму.

У сухому залишку залишається беззаперечне застереження С. В. Фльорова про безглуздість дослідження середньовічних міст Криму як хозарських, оскільки материкова Хозарія не створила скільки-небудь розвинутої міської культури і архітектури, а Крим упродовж так званого хозарського періоду у культурному плані був і залишався візантійською провінцією.

### 3.2. Писемні джерела та епіграфічні пам'ятки

Найдавніша згадка про юдаїзм у Хозарії міститься в подорожніх записках, а точніше, спогадах єврейського мандрівника й купця Ельдада га-Дані, що датуються 883 р. У цьому році подорожній прибув до м. Кайруана в Північній Африці, де склав лист до євреїв Іспанії, який і став основою того, що назвуть Книгою Ельдада Даніта. До її видань традиційно включають також лист кайруанських євреїв до гаона академії Сура в Вавилонії Цемаха бен Хаїма, у якому вони запитують, чи можна вірити неймовірним історіям Ельдада, та відповідь останнього. Неймовірною мешканцям Кайруана мала здаватися навіть особа мандрівника, який стверджував, що походить із коліна Дана, одного з десяти зниклих колін. Ставлення до самого мандрівника і його оповідей було дуже неоднозначним, частина єврейських інтелектуалів була переконана в тому, що всі його розповіді – вигадки, та й сам автор є вигаданою особою

Ельдад описав свої мандрівки країнами, у яких, за його словами, живуть нащадки різноманітних колін Ізраїлю. У джерелі згадано нащадків колін Симона й Менаше, що живуть у землі хозар (у деяких версіях листа не *хозар*, а *кедар*, тобто тюрків) і збирають данину з навколишніх мусульман [262]. Незважаючи на явно легендарний або, кажучи мовою традиційної єврейської літератури,

аггадичний характер твору, деякі його деталі, як-от мова та оригінальні *галахот* (постанови щодо кошерного забою тварин), записані зі слів автора тексту, переконують, що цей лист був написаний реальною людиною, найімовірніше – євреєм із Ємену, а в його основі лежить реальна інформація про справжні сучасні мандрівнику держави, релігією яких був юдаїзм [354, р. 541-544]. Також, існує версія хозарського походження мандрівника [369; 370, s. 60].

Унікальним джерелом, яке оповідає одночасно про навернення хозар на юдаїзм і належність до Хозарії частини Криму, є так зване «Хозарське листування». До нього входить лист кордовського сановника Хасдая ібн Шапрута та відповідь на нього від особи царя Хозарії Йосифа, що існує у двох редакціях, короткій та розширеній. Лист Йосифа описує історію навернення перших хозар на юдаїзм, перевороту, який позбавив каганів реальної влади, і релігійних реформ, що їх запровадив його предок, Обадія, а також описує територію Хозарського каганату й актуальну політичну ситуацію в регіоні. Звертає на себе увагу те, що в листі цар Йосиф описує своє походження як «з синів Тогарми», тобто називає себе тюрком, що є вагомим аргументом на користь юдаїзації хозарської верхівки. Деякі дослідники вважають, що в самому тексті листа міститься вказівка на талмудичний характер хозарського юдаїзму [369, с. 509-502].

Серед європейських учених «Хозарське листування» вперше стало відомим завдяки німецькому орієнталісту Й. Буксторфу-молодшому, який опублікував його у 1660 р. (точніше, лише ту його частину, що була доступною на його час), хоч і вважав цей текст пізньосередньовічною літературною містифікацією. Таким чином, традиція піддавати сумніву документи й матеріали, пов'язані з такою непростю темою, як існування Хозарії, імперії напівкочового тюркомовного народу, частина населення якої за рядом джерел навернулася на юдаїзм, має давні корені. Пізніше було відкрито книгу Єгуди бен Барзілая, іспанського талмудиста, який, хоч і сумнівався в автентичності «Хозарського листування», посилався на нього, пишучи про юдеїзацію хозар у кінці XI – початку XII ст., [147, с. 127-128]. Після цього стало остаточно зрозуміло, що «Хозарське листування» є якщо й не автентичним джерелом, принаймні, з'явилося ще в середньовіччі. Знахідка

розлогої версії відповіді царя Йосифа в Каїрській генізі<sup>40</sup> теж не зняла всіх підозр, оскільки дослідник, який виявив документ, – А. Фіркович, – уже звинувачувався в підробках джерел, які стосувалися хозарської історії, зокрема так званих Дербентського і Маджаліського документів [52]. Перше повне критичне видання «Хозарського листування» мало б зняти більшість питань щодо його автентичності. Його здійснив радянський орієнталіст П. К. Коковцев, який дійшов висновку про автентичність пам'ятки в цілому. Однак, як і А. Я. Гаркаві до того, дослідник припускав що А. Фіркович підчищав і виправляв ту частину розлогої версії відповіді царя Йосифа, що стосувалася Криму, не зачіпаючи його основну частину, як і тепер вважає Д. Шапіра [147]. Однак, навіть після зняття основних підозр щодо причетності А. Фірковича до фальсифікації пам'ятки, у 1943 р. в Тель-Авіві вийшла друком праця проф. Абрахама Поляка, який вважає історію про навернення хозар на юдаїзм і «Хозарське листування» пропагандистською байкою, вигаданою, імовірно, самим Хасдаєм ібн Шапрутом з метою підняти дух євреїв, показати їм, що вони мають власну державу, де можуть вільно сповідувати свою релігію [218]. Ці підозри спростувала праця Данлопа, у якій було доведено, що лист Хасдая ібн Шапрута й відповідь Йосифа написали різні особи, а історія листування має під собою солідний історичний бекграунд [314, р.148-150].

Зрештою, до Листування додався відкритий у 1912 р. Соломоном Шехтером серед матеріалів Каїрської генізи анонімний документ (так званий Кембриджський анонім або Документ Шехтера). Він став ще одним незалежним джерелом, що свідчить про юдеїзацію хозар і аланів. Частина відомостей Кембриджського аноніма відрізняється від наведених у «Хозарському листуванні», що дає дослідникам підставу вважати перше джерело «офіційною» версією навернення. На відміну від Листування Анонім переконує свого кореспондента у єврейськості юдеохазар назагал і правлячої династії зокрема. Деякі відомості Аноніма паралельно підтверджують відомості «Хозарського

<sup>40</sup> Геніза (сховище давніх паперів) синагоги. Коли говорять про Каїрську генізу, зазвичай мають на увазі генізу синагоги рабинів бен Езри в Каїрі. А. Фіркович відвідав її у 1864 р., але основу вивезеної ним із Близького Сходу колекції, відомої також як Друге зібрання Фірковича, склали документи з інших джерел. Основний масив документів із генізи Бен Езри вивезено до Кембриджа у 1895 р. С. Шехтером. Вона стала основою відомої колекції єврейських рукописів.



листування» та арабських мандрівників, таких як Ал-Масуді [31], а унікальне повідомлення про юдаїзм серед аланів має підтвердження в матеріалах пізніших інформантів, наприклад, згаданого нижче Беньяміна Тудельського.

Черговим витком суперечки навколо «Хозарського листування» (далі – Листування) стали тексти, що вийшли з-під пера професора Єврейського університету в Єрусалимі Шауля Штампфера. Передусім ідеться про його статтю «Did the Khazars Convert to Judaism», надруковану у «Jewish Social Studies: History, Culture, Society» і передруковану пізніше в «Judaica Ukrainica» [376]. Здійснивши ревізію джерел, передусім писемних, що свідчать про юдейський прозелітизм у Хозарії, автор прийшов до несподіваних висновків: ми взагалі не маємо надійних джерел, які б підтверджували навернення навіть частини хозар на юдаїзм, отже, усі наші усталені уявлення про хозарську історію й історію дотичних до Хозарського каганату регіонів слід докорінно переглянути.

Серед іншого, проф. Штампфер критикує арабську географічну традицію, у якій відомості про юдаїзм в Хозарському каганаті зустрічаються дуже часто. Він звертає увагу на компілятивність творів, які можуть вказувати на те, що юдаїзм в хозарів був лише певною літературною традицією. На нашу думку, зміст і обставини виникнення трьох творів, що описують юдаїзм у хозар, виключають підозри щодо них. Це твір згаданого вище Аль-Масуді, єдиний в арабській традиції, у якому йдеться про обставини навернення верхівки хозар на юдаїзм, праця Ахмеда Ібн-Фадлана «Мандрівка Ахмеда Ібн-Фадлана на ріку Ітіль» [140], та Ібн Хаукаля. Двоє останніх не оповідали про навернення хозар, але інакше як результатами навернення важко пояснити відомості про хозарсько-юдейську верхівку, що зберегла частину язичницьких звичаїв, а також про поголівний юдаїзм хозарів у першого і про численні синагоги у другорядному місті Хозарського каганату у другого. Важко пояснити їхні відомості лише слідуванням певній традиції, оскільки обидва були дипломатами, які здійснювали важливу місію в регіоні.

Про єврейські громади Хозарії йдеться ще у двох документах із Каїрської генізи. Перший із них входить до колекції, вивезеної Соломоном Шехтером до

Кембриджа. Менахем бен Елія з Салонік у листі від 8 липня 1096 року написав про пов'язаний із хрестовими походами месіанський рух, який поширився серед єврейського населення низки регіонів Візантійської імперії. Серед охоплених ним регіонів названо 17 єврейських громад Хозарії, представники яких залишили свої домівки [355, р. 27-29]. Ще один анонімний лист із тієї ж Каїрської генізи належить до колекції Бодлеанської бібліотеки Оксфордського університету. Імовірно, він потрапив туди за посередництвом Гревіла Честера, «графа» Ріано де Хулста, Елькана Адлера або Шломо-Арона Верхаймер, які, як і Фіркович, полювали за давніми єврейськими рукописами з Єгипту. У ньому також згадано гори Хозарії в контексті месіанських рухів серед візантійських євреїв у кінці XI – на початку XII ст., а саме появи там лжепророка з сином, якого він видавав за мошіаха (месію). Документ не датовано, але за згаданими в тексті деталями, а саме іменем правителя, його можна датувати тим самим часом, що й попередній документ [314, с. 252-255]. Скоріш за все, в обох документах ідеться про область у Криму, яку середньовічні автори називали Хозарія, або, у ширшому контексті, про Північне Причорномор'я. Альтернативне прочитання цих документів пропонує горами Хозарії вважати Кавказ [187, с. 82]. М. Кізілов наголошує, що в період створення листів, термін «Хозарія» щодо Криму був лише даниною традиції й не ніс ніякого реального наповнення [137, с. 307-315].

Цікавими є згадки про прийняття хозарами юдаїзму в караїмських джерелах. У тій чи іншій формі їх прокоментував Якуб ал-Кіркисані у «Книзі садів і парків», Яаков бен-Реувен у «Книзі багатства» (збірці коментарів, що включила також більш ранній коментар Ефета бен Елі на книгу Єзекиїла) та в його ж коментарі на книгу Буття, а також автор анонімного караїмського джерела, уперше опублікованого А. Я. Гаркаві у 1897 р. Ще Цві Анкорі, аналізуючи перші два зі згаданих вище джерел, звернув увагу на те, що обидва вони говорять про хозар та їхнє навернення у кращому випадку байдуже й часто вживають на їхнє означення термін «мамзер», що характеризує хозар у вкрай не компліментарний спосіб, як «незаконнонароджених» чи «чужинців» [307, с. 70-76]. Поширене, як виглядає, серед середньовічних караїмських учених почуття упередженості до

хозар-прозелітів автор вважає наслідком того, що вони прийняли юдаїзм у діаспорний період, їхніх звичаїв, що відрізнялися від прийнятих євреями, або самого факту прийняття ними рабиністичної версії юдаїзму. Борис Рашковській, дослідивши також тексти Ефета бен-Елі, можливого протагоніста Якова бен-Реувена у питанні антихозарського дискурсу, проаналізував і інші можливі причини засудження середньовічними караїмськими інтелектуалами навернення хозар [234].

У єврейських текстах XII ст. також згадуються хозари-юдеї. Зокрема, така згадка міститься в історичному трактаті Авраама бен-Давида Галеві «Сефер га-каббала», автор якого стверджував, що бачив нащадків хозар у Толедо [394, р. 67-68]. Широко відомий також трактат Єгуди Галеві «Сефер Кузарі», який ґрунтується на історії навернення хозар [49, с. 336]. На жаль, усе це – вторинні джерела, які використовують історію хозар для полеміки або обігрують її з дидактичною метою. Найдавнішим відомим зараз єврейським екзегетичним текстом, присвяченим наверненню хозар, є два біблійні коментарі *гаона* (духовного проводиря євреїв Вавилонії) Саадії, а також анонімний уривок, який можливо також належить його перу. Вони датуються першою половиною X ст. і свідчать про добре знайомство Саадії з хозарськими звичаями та про мандрівки до хозар євреїв із Вавилонії [233, с. 80-83]. Ще одна цитата з Саадії дійшла до нас за посередництвом мусульманського географа Ібн Хальдуна, який, посилаючись на Саадію, пише, що хозари – це «...нащадки Тогарми», біблійного пращура тюрків. Ці три уривки не містять безпосереднього матеріалу про юдаїзм у Хозарському каганаті, але показують нам, що серед нечисленних єврейських інтелектуалів того часу відомості про хозар і їхні звичаї не були таємницею, що з Вавилонії до Хозарії дійсно мандрували євреї, і що можливим джерелом інформації про хозар для Хасдая ібн Шапрута, яка спонукала його написати лист до царя Йосифа, було освічене єврейство з кола гаона Саадії або навіть він сам (відомо щонайменше про один лист Саадії до Хасдая) [235, с. 85-86].

Зі згаданими в цих документах подіями пов'язано як хронологічно, так і тематично, повідомлення «Києво-Печерського патерика» про полоненого

половцями монаха Євстратія. Останній, будучи проданий херсонеському єврею, відмовився приймати юдаїзм і відмовляв від цього товаришів за нещастям, за що був убитий [200, с. 93]. За версією сучасних коментаторів, він відмовляв власникам у покорі, мотивуючи це тим, що за законами імперії юдеям було заборонено володіти невільниками-християнами. Убивство набуло розголосу, унаслідок чого євреїв вигнали з Херсонеса [200, с. 50]. С. Дубнов вважав, що така незвичайна подія, як спроба примусової юдеїзації групи православних, серед яких був інок, на території Візантійської імперії, могла бути пов'язаною з згаданими вище єврейськими месіанськими рухами [95, с. 15-18].

Одним із найдавніших джерел, що, найімовірніше, свідчить про початки караїмської громади у Східній Європі, є уривок зі щоденника єврейського мандрівника Петахії Регензбурського [262]. У ньому мандрівник оповідає, як близько 1180 р. знайшов у країні Кедар, яка розташована десь поблизу нижньої течії Дніпра, групу юдеїв, що жили поміж кочовиками. Цих юдеїв мандрівник визначає як «мінів», тобто єретиків, оскільки вони не знають Талмуду, а їхні молитви і звичаї сильно відрізнялися від звичних для автора джерела [262, с. 169]. Деякі звичаї, описані в повідомленні, наприклад, звичай проводити всю суботу вдома, однозначно ідентифікуються як караїмські. Це повідомлення дуже важливе, оскільки є, можливо, першою прямою згадкою про караїмів у Криму. З іншого боку, дослідники, які схильні відносити початки караїмської громади Криму до періоду після татарського завоювання півострова, ігнорують це свідчення або відкидають його, аргументуючи це тим, що країна Кедар – не Крим, а Причорномор'я, а отже однозначно ідентифікувати «мінів», про яких повідомляє джерело, як кримських караїмів, не можна. Ставиться під сумнів навіть караїмство описаної мандрівником групи, яка проголошується групою євреїв-рабиністів (чи юдеїзованих кочовиків), що розгубила притаманні звичаї, живучи серед номадів [370, s. 59]. До країни Кедар мандрівник потрапив, перетнувши Дніпро, рухаючись далі, він потрапив до Хозарії, де мав іти між гнилим і нормальним морем – імовірно, мався на увазі Крим і Сиваш. У єврейській традиції середньовіччя назва Кедар пов'язується як із кочовиками, у

т. ч. арабами, так і з тюркським світом зокрема. Лише в порівняно пізніх караїмських джерелах цей термін стосується безпосередньо Криму. Однак у цьому конкретному випадку кримська географія уривку не викликає сумнівів.

Група дослідників, пов'язана з останнім етапом дослідження караїмських цвинтарів Криму, вважає найдавнішим незаперечним джерелом, що свідчить про існування у Криму караїмської громади, згадку з трактату «Мівхар» Аарона бен Йосифа га-Рофе про диспут у Солхаті між рабиністами й караїмами щодо календарної проблеми у 1278 р. [135, с. 39]. Це повідомлення є надзвичайно цінним, адже підтверджує існування на той час у Криму організованої громади з певною мірою освіченими членами, які є власне усвідомленими караїмами, а не деградованими талмудистами, які розгубили знання через ізоляцію від світу.

Ще одним тогочасним документом, який, можливо, стосується Криму, є щоденник мандрівки рабина Бен'яміна з Тудели (Наварра), який відвідав Східну Європу й Середню Азію приблизно за десять років до р. Петахії. Відповідно до інтерпретації Дана Шапіра, згадувана в тексті поряд з Аланією (Кавказ) країна Сікарі або Сікрі є Кримом. Оскільки джерело згадує цю країну в ряду громад, що підкоряються вавилонським екзілархам, дослідник трактує цю інформацію як свідчення того, що в ранньосередньовічному Криму існувала рабиністська, а не караїмська, громада, адже у випадках, коли мандрівник зустрічав власне караїмів, він завжди акуратно нотував цей факт [369, с. 517]. Ідентифікація країни Сікрі як Криму не є загальноприйнятною, а отже причетність цього повідомлення до Криму слід вважати авторським припущенням.

Пізним свідченням про поширення юдаїзму в регіоні є згадка монаха Плано де Карпіні під 1246 р. про те, що брутахії «називають себе євреями» [123, с. 29]. Найімовірніше, маються на увазі буртаси, які впродовж певного часу, за повідомленням низки джерел, перебували в орбіті впливу Хозарського каганату [102, с. 234]. Це важливе свідчення того, що феномен юдеїзації етносів, пов'язаних із Хозарією, дійсно мав місце. Ще одне джерело схожого походження, а саме щоденник місії францисканця Вільгельма де Рубрука, посла короля Франції Людовіка IX Святого до Сартака, сина Бату-хана, містить цікаву згадку

про поїздку через Крим. Оповідаючи про шлях через гірський район, між Херсоном і Солдаєю (Судаком), він згадує про наявність там «сорока селищ», мешканці яких розмовляють «у кожному... своєю мовою» [123, с. 59]. Він також повідомляє, що там мешкає багато готів. Очевидно, мандрівник описує «країну Дорі», а згадка про сорок селищ є невдалим перекладом однієї з назв міста Чуфут-Кале, «Кирк-Ер». Оповідач не говорить про юдейські громади регіону, хоча в інших частинах щоденника акуратно згадує про них. Грецькомовне джерело кінця XIV ст. – поема ієромонаха Матфея «Плач за містом Феодоро» – описуючи район країни Дорі та, зокрема, Мангуп, ані словом не згадує про існування там юдейської громади. Щоправда, Мангуп, переживши облогу «агарян» Тохтамиша (?), станом на 1395 р. спорожнів. Автор віршованого «Плачу...» спостерігає непоховані рештки загиблих і померлих під час облоги міста перед його здачею близько 1381 р., але ж він при цьому отримує від когось інформацію про перебіг облоги [7, с. 298]. Про юдеїв обидва джерела не кажуть нічого.

Візантійські джерела на диво лаконічно кажуть про релігію хозар. Фактично, лише два джерела прямо говорять про їхній юдаїзм – послання патріарха Фотія до єпископа Босфора та Житіє Костянтина Філософа (св. Кирила). Частина останнього тексту є типовим агіографічним сюжетом і не має історичної цінності. Натомість, інша, як-от історія з вибором однієї з трьох вір хозарським каганом і диспутом юдеїв, сарацинів і Костянтина перед каганом влітку 861 р. є мандрівним сюжетом, тим більш сумнівним, що за низкою джерел на той час верхівка хозар вже прийняла юдаїзм. У згадках про історію юдаїзації хозар цей сюжет виникає кілька разів.

Разом із тим, згідно з текстом джерела Костянтин зупинився в Херсонесі й брав там уроки івриту, що є одним із небагатьох свідчень про юдеїв Херсона у візантійську епоху [247, с. 77-78]. Ця історія заслуговує на серйозне сприйняття, оскільки подальші події «Житія» покажуть, що Костянтин дійсно вивчив іврит [350]. На спосіб, яким вчилася мова, швидше за все вказує згадка Костянтином під час диспуту Аквілі, автора популярного таргуму (перекладу) ТаНаХу на грецьку мову [247, с. 79]. Згодом, Костянтин позичає книги у юдея-кутія. Зазвичай *кутія*

перекладають як *самарянина*, але, можливо, мається на увазі караїм або інший неортодоксальний юдей, що робить це повідомлення особливо цінним для нас. Помолившись над ними, Костянтин чудесним способом вивчає також і самарійську писемність. Джерело, можливо, натякає на те, що *кутій* неписьменний, що і змусило Костянтина вдатися до надприродного способу вивчення. Це додає фарб до картини стану юдаїзму в регіоні. Важливо, що, готуючись до поїздки до Хозарії, Костянтин вивчає саме іврит. Це, а також ім'я царя хозар Захарії, ясно показує, яка релігія на момент мандрівки вже панувала в каганаті.

У посланні вчителя Костянтина Філософа, патріарха Фотія, до єпископа Боспора Антонія (867 р.), згадується, що поряд із завданням місії серед язичників дуже бажаним є навернення юдеїв [17, с. 118]. Про поширення на азійському боці Керченської протоки юдаїзму свідчить і більш раннє візантійське джерело – «Хронографія» Феофана Сповідника. У цьому ж документі під 680 р. Фанагорію й Боспор описано як міста, якими керують хозарські намісники [41, с. 60-62]. У двох версіях житія Стефана Сурозького, вірменській та церковнослов'янській, згадано про наявність неподалік від Судака хозарського володаря Юрія Тархана, тобто, буквально, Юрія (Георгія) намісника, що підкорявся кагану (або царю, за вірменським текстом) Вірхору з Керчі, тобто, у середині – другій половині VIII ст. весь Східний Крим належить хозарам [187, с. 79, 83-84]. Інше візантійське джерело – Життя Йоанна єпископа Готського – однозначно говорить про захоплення хозарами гірського Криму (чи радше відновлення фактичного контролю над ним). Ідеться не про весь гірський Крим, а про «країну Дорі», готський район із центром у Доросі-Мангупі [40, с. 397-398]. Житіє оповідає про повстання готів під керівництвом єпископа Йоана і його придушення хозарами приблизно між 784 і 786 чи 787 роком [255, с. 79; 187, с. 198-199]. Цю звістку доповнює будівельний напис із Мангупа, збережений, на жаль, лише на фото. На ньому при посвяті церкви у Доросі-Мангупі було згадано кагана й тудуна-намісника. Публікатори напису датують його часом після придушення повстання, але до 839 р., коли, як буде сказано нижче, у написі мав би згадуватися також

реальний правитель каганату після реформи Обадії, предка царя Йосифа і, за версією листування, нащадка Булана, хозарського вельможі, що прийняв юдаїзм у VIII ст. Після реформ Обадії династію каганів усунули від важелів влади. Відтоді каганатом правили нащадки Обадії, що прийняли титул бег або малік. Після 839 р. саме їх мали би згадувати в подібних написах. Епізод із «Життя святого Йоанна», у якому він під час ув'язнення у м. Фулли зцілює нехрещену дитину його правителя-язичника, автори перекладу пропонують розглядати як ще одне свідчення контролю хозар над південно-західним гірським Кримом [40, с. 399; 45, с. 105]. Цей епізод також цілком може бути першою письмовою згадкою про Чуфут-Кале – цілком ймовірно, що в ранньовізантійський період Фуллами називали це місто [27, с. 88-125].

У трактаті Костянтина Багрянородного «Про управління імперією», складеному біля 950 р., на відміну від більш ранніх джерел, Аланія і Хозарія фігурують як окремі недружні держави, а з міст Криму до складу Хозарії входить лише Боспор – Керч [16, с. 52-53]. Цей текст нічого не каже про релігію хозар, однак про ворожість між аланами й хозарами згадує й Кембриджський анонім, який ясно говорить про юдеїзацію останніх. У пасажі про історію побудови хозарської фортеці Саркел інженером Петроною Каматиром «хаган і пех» звертаються з проханням про її побудову до імператора [16, с. 149-150]. Таким чином, це джерело фіксує двовладдя у хозар, яке дослідницька традиція пов'язує з юдеїзацією. Тим не менше, джерело прямо не називає релігію хозар.

Певним маркером, що допоміг би датувати формування спільноти східноєвропейських караїмів, є час видання польськими королями й литовськими великими князями привілеїв на проживання представників цієї групи в містах Східної Європи. Найдавнішими збереженими подібними документами можна вважати привілеї видані громадам Литви. Найстарішим привілеєм, виданим юдеям Литви, є привілей Вітовта від 1388 р., відомий у багатьох списках і редакціях. Дослідник XIX ст. С. А. Бершадський, проаналізувавши відомі редакції пам'ятки, дійшов висновку, що мова, власне, іде про два документи: привілей від 24 червня 1388 р., який, на його думку, було видано караїмській громаді міста



Троки, і привілей від 1 липня 1388 р., даний єврейській громаді Бреста, який згодом було поширено на всі єврейські громади Великого князівства Литовського [26, с. 172-180]. До текстів деяких польськомовних списків останнього, на думку історика, під час видань вносилися правки з метою «звеличити» караїмську громаду князівства. У читача підробки складалося враження, що караїмські громади існували у Кременці, Гродно, Бресті, Володимирі тощо [93, с. 37-53].

Повне видання текстів привілеїв, що стосувалося караїмських громад, здійснено наприкінці XIX ст. [239]. Укладач збірки В. Д. Смірнов не включив до збірки привілей Вітовта 1388 р., оскільки його текст не має жодних уточнень, які б дозволили віднести його до привілеїв, даних саме караїмам, а не євреям узагалі. Необхідним і достатнім подібним уточненням у грамотах він вважав уживання у них терміну «*judaei Trocences*», тобто трокські (тракайські) юдеї. З огляду на це, найстарішою грамотою, що говорить про караїмську громаду Литви, дослідник вважав грамоту князя Казимира Ягеллона від 27 березня 1441 р [239, с. 1-7]. Перший привілей, що артикулював гарантування прав саме караїмам, виданий Володиславом IV і датується лише 3 грудня 1646 р. Він, проте, містить посилання на всі попередні привілеї тракайським юдеям включно з привілеєм 1441 р [238, с.20]. Крім того, на час видання збірки існували обґрунтовані сумніви у автентичності привілеїв 1388 р. М. С. Грушевський, наприклад, висував версію, що текст є підробкою, яку євреї створили після повернення з вигнання бл. 1507 [81, с. 652]. Жвава дискусія про те, текст якого привілею вважати найстарішим караїмським документом Східної Європи, триває дотепер. Найстаріша безсумнівна згадка про литовських караїмів належить, імовірно, перу посла короля Англії Генріка V Гільбера де Ланно, яку прийнято датувати 1414 р [308, s. 55; 389, s. 32; 335, p. 37]. М. Кізілов, у пізніх роботах, щоправда, змінює свою думку, і називає найранішим надійним свідченням про існування караїмської громади лист із Литви до Константинополя від 1483/84 р.

Окремо слід розглянути питання існування ранньосередньовічних караїмських надгробків на цвинтарях Криму. А. Фіркович писав про існування ранньосередньовічних надгробків на цвинтарях таких міст як Чуфут-Кале,

Мангуп (цвинтар Табана-Дере), Солхат та Кафа (Феодосія). Перші камені Мангупа Фіркович датував IX ст. н. е [270, с. 209]. Особливо інтригує той факт, що найстаріший надгробок Мангупа, датований 866 р., за збіркою А. Фірковича мав епітафію тюркською мовою: «Ця могила пана Бузур-паші, сина Букіса, що помер [у віці] 30 і одного року в рік чотири тисячі шістсот шостий». П. І. Кеппен, в свою чергу, стверджував, що бачив на Мангупі серед каменів караїмського цвинтаря урочища Табана-дере пам'ятник із «датою 5034 р. після створення світу або 1274 р. після Р. Х.» [129, с. 29]. Мусимо сказати, що цей автор не володів івритом і абсолютно невірно передав текст напису, на що згодом вказали пізніші дослідники. Те, що особою, яка вказала академіку на надгробок, був караїмський релігійний авторитет, у минулому учитель А. Фірковича Мордехай Султанський, а також те, що в описі Мангупа П. І. Кеппен згадав про хозарський період його історії, дало Наталії Кашовській привід назвати його одним із предтеч хозарської теорії походження караїмів у Російській історіографії, а Султанського – його «співавтором» [127, с. 240]. Згідно з Даном Шапіра, найстаріші надгробки Мангупа датуються першою половиною XIV ст., тобто караїмська громада з'явилася в тогочасній столиці князівства Феодоро до османського завоювання у 1475 р. Як стверджує дослідник, перед завоюванням у місті також з'явилися біженці з Константинополя, переважно грецькомовні [289, с. 42-43; 370, р. 68]. За останніми даними, цвинтар, як і юдейське поселення на Мангупі, тоді столиці князівства Теодоро, заснували якраз романіоти, біженці з Константинополя, які до того ж могли бути рабиністами, а не караїмами. Про це свідчить, наприклад, нещодавно реставрована Артемом Федорчуком на Мангупі міква, басейн для ритуального омовіння, яке практикують рабиністи, але не караїми.

Ще одним об'єктом інтересу для А. Фірковича був цвинтар міста Солхат (Ескі-Кермен, Старий Крим). Він опублікував написи з тамтешнього цвинтаря з датуванням від початку X ст [270, с. 210-211]. На місцевості цих текстів ніхто не бачив, тож висувалася думка, що Фіркович їх просто вигдав. З іншого боку, мацеви з цвинтарів Солхата активно вивозилися, не виключено, що було вивезено й камені, знайдені Фірковичем [177, с. 126]. Після А. Фірковича перша знахідка з

Солхата з'явилася під час земляних робіт у місті. Це був караїмський мармуровий надгробок з датою 1417 р. На тому ж камені знайдено мусульманську арабомовну епітафію з датою 1308 р., тобто караїми використали надгробок із давнішого мусульманського поховання [177, с. 128-129]. Під час наступних досліджень 1920-х рр. у Старому Криму виявлено один караїмський надгробок із датуванням 1550 р. При цьому, найстаріші мусульманські надгробки (15 одиниць) датувалися кінцем XIII – початком XIV ст., тобто були на 1-2 століття старшими [8, с. 152]. У Солхаті у 1830 р. бачили надгробок караїмського вченого Арона бен Йосеф га-Рофе (1250-1320), який, можливо, був одним із найдавніших на цій пам'ятці [289, с. 33-34].

Головним цвинтарем східноєвропейських караїмів був, безперечно, цвинтар у Йосафатовій долині біля Чуфут-кале. Саме місто, що століттями служило духовним центром для караїмів, у другій половині XIX ст. було, фактично, покинуте, але цвинтар продовжував функціонувати й відвідуватися. На сьогодні на цвинтарі налічується близько 7000 тисяч надгробків. Враховуючи символічне значення та розміри цвинтаря, не дивно, що епітафії з його надгробків викликали особливу цікавість А. Фірковича. Згідно з його працями, найдавніші камені цвинтаря датуються початком нашої ери, деякі надгробки належать відомим персоналіям, наприклад, легендарному місіонеру, що навернув хозар на юдаїзм, Ісааку Сангарі [270, с. 1, 21]. Як ми сказали вище, після смерті А. Фірковича звинувачували в підробці дат на мацевах з метою задавнення останніх. Природно, епітафії цвинтаря є найважливішим джерелом до етногенезу караїмів Криму.

Колосальна польова робота, проведена учасниками міжнародної дослідницької групи у 2000-х роках, здавалося б, поставила жирну крапку в питанні автентичності ранніх епітафій пам'ятки [395]. Праці Д. Шапіро, Н. Кашовської, А. Федорчука, М. Єзера довели, що дати на надгробках цвинтаря дійсно перебивалися з метою їх зістарення, найстаріші вцілілі автентичні епітафії цвинтаря на думку сучасних дослідників датуються останньою чвертю XIV ст [265; 266].

Ми, щоправда, не вважаємо, що в дискусії щодо датування пам'ятки можна ставити крапку. У 2007, 2008 і 2010 рр. автор здійснив незалежне польове дослідження епітафій цвинтаря з номінальними датами IX – XI ст., застосовуючи для їхнього аналізу описаний вище календарний метод. Більшість досліджених епітафій знаходилася з боку північного схилу долини, у якій розташовано цвинтар, лівіше від цвинтарної дороги (у каталозі А. Фірковича епітафії звідси позначені як «бет»). Більшість надгробків довелося викопувати з землі через осад ґрунту – їхній лицьовий бік із написом знаходився під землею. Імовірно, саме через це на складеному працівниками Бахчисарайського державного історико-культурного заповідника плані, яким користувався автор<sup>41</sup>, багато з надгробків, що мають епітафії, позначено як порожні. Саме в цьому секторі автору вдалося розчистити частину епітафій, пропущених попередниками, Н. Кашовською, Д. Шапіро, А. Федорчуком і їхніми колегами та співробітниками. Камені, до яких із часів А. Фірковича і Д. Хвольсона ніхто не торкався, легко визначити – їхній лицьовий бік із епітафією сховано під шаром землі, яку в іншому випадку мали б розчистити для фотофіксації. Абсолютну більшість виявлених епітафій свого часу опублікував А. Фіркович у XIX ст у «Сефер Аввней Зіккарон», дві з них також наявні у збірці Д. Хвольсона. З епітафій, тексти яких представлено в додатках, у 2010 р. автор уперше опублікував написи №№D2-55, C4-1, C4-18, C4-26, C4-37, D3-20, D4-51, D4-52, D4-64, D6-28 [178], написи C4-52, D4-51, D5-57, C6-7, D6-5, C6-73, C7-27, D7-37, B10-30 – у 2017 р.[179], написи D2-54, D3-78, D4-9, D4-51, D5-58, D6-60, D6-61, D6-67, D7-43 автор вводить у науковий обіг уперше, а написи E1-126, E2-2, D5-65, D8-1 вперше оприлюднено у статті Дана Шапіра й Артема Федорчука 2011 р [317]. Результати аналізу є досить суперечливими<sup>42</sup>. З одного боку, у більшості випадків календарна перевірка показала, що камені з датами X і XI ст. фабрикувалися з надгробків XV–XVI ст. способами, про які писав ще А. Гаркаві. Однак, п'ять пам'ятників пройшли календарну перевірку – це №№ D4-64, D6-28, D6-61, C6-73, D8-1. Усі їх ще в XIX ст. опублікували

<sup>41</sup> Про плани і нумерацію надгробків див. додаток 2.

<sup>42</sup> Див. додаток 1.

А. Фіркович чи/та Д. Хвольсон. Усі вони помітно відрізняються як станом напису, так і шрифтом, від сусідніх підробок із датою, перебитою з XVI–XVII ст. Знахідка цих надгробків і аналіз їхнього календаря захищають наукову репутацію Д. Хвольсона та Ю. Кокізова, які вважали, що, незважаючи на підробки А. Фірковичем дат опублікованих ним пам'ятників, на цвинтарі Чуфут-Кале можуть міститися й автентичні середньовічні пам'ятки. Ці п'ять надгробків дозволяють припускати, що цвинтар Чуфут-Кале використовувався караїмами в дотатарську епоху. Щоправда, три з них за формою типологічно схожі до надгробків 17 ст. Але D8-1 та D4-64, відрізняються за формою від інших, наближаючись радше до ранньосередньовічних юдейських надгробків, знайдених на південному березі – у Партеніті, Алушті, до одиночного надгробка з розкопок базиліки на Мангупі та деяких знахідок із району Керченської протоки. Отож, принаймні на основі цих пам'яток, можна твердити про існування караїмської громади у Криму в домонгольський період, з кінця X – початку XI ст. Як буде сказано нижче, саме так датували цвинтар караїмські інтелектуали поч. XX ст.

На порівняно невеликій території 20 його північно-західних полів ми зібрали і проаналізували 32 епітафії, з яких 15 пропустили попередні експедиції. Це само по собі підтвердило, що цвинтар не втратив статус перспективного об'єкта для епіграфічних досліджень, що в жодному разі не свідчить про знецінення результатів експедицій 2000-х рр. Ми лише констатуємо, що їх виявилось замало для опрацювання всіх епітафій настільки масштабної пам'ятки зі складним рельєфом. Однак, п'ять автентичних епітафій на об'єкті, де виявлено масові фальсифікації написів, замість того, щоб вирішити питання, пов'язані з ранньою історією караїмської громади в Криму, породжують багато інших запитань: чи цвинтар та, відповідно, караїмське поселення функціонувало безперервно з раннього середньовіччя, чи ми маємо справу з реліктом цвинтаря раннього юдейського поселення на ісарі (фруріоні) Кирк-Ер, який після приєднання міста до Кримського улусу Золотої орди в XIV ст. використовується караїмською громадою Чуфут-Кале? чи ці кілька пам'ятників походять саме з цього цвинтаря, чи принесені туди пізніше, як у XIX ст. пропонував пояснювати

походження надгробків дотатарського часу на цвинтарі Йосафатової долини А. Я. Гаркаві? чи існує ймовірність, що напис разом із надгробком повністю виконано рукою фальсифікатора? Застосування так званого «календаря караїмів сходу», як його називав Ю. Кокізов, також викликає низку запитань. З одного боку, насторожує обмовка Кокізова-старшого про те, що його спонукали звернутися до пошуків у літературі календаря, який міг застосовуватися в Криму у середньовіччі, високосні місяці на пам'ятниках, датованих роками, які за звичайним календарем високосними не були. Але ж ця обставина могла виникнути не в результаті використання якогось особливого календаря, а просто в результаті підробок, отже Кокізов-старший просто підганяв умови задачі під результат. Крім того, хоча в деяких регіонах, зокрема в Ірані, караїми дійсно могли почати обчислювати календар раніше, ніж у Візантії, але існування саме календаря, описаного Е. Башиячі, викликає сумнів у деяких дослідників. Останні бачать у цьому описі міф, вигаданий самим Башиякчі й покликаний виправдати перехід караїмів Візантії на обчислення календаря [364, р. 51-52].

Кілька мандрівників, що відвідували цвинтар Чуфут-Кале у першій половині XIX ст., залишили дані про найстаріші на їхню думку побачені надгробки. П. Кеппену повідомили, що найдавнішим є надгробок 1249 р. [129, с. 308]. Імовірно, той самий камінь у 1843 р. бачив німецький мандрівник Август фон Гакстхаузен. Е. Гендерсон помилково датував камінь із датою, яка відповідає 1244 року, 1364 роком, очевидно, через погане знання івриту [326, р. 313-314]. Інший турист, француз Жан де Рейлі, у 1803 р. знайшов на цвинтарі епітафію з датою 1444 р. Місцевий гід сказав йому, що цей надгробок є найстарішим на цвинтарі [333, р. 177]. На жаль, ці відомості навряд можна назвати надійним джерелом. У першому випадку інформантом Кеппена був М. Султанський, який недовго мешкав у Криму й не міг вважатися знавцем місцевої історії. В останньому інформація походить від анонімного гіда, причому невідомо, чи той гід був караїмом. Крім того, згадані мандрівники не були професійними істориками-орієнталістами й могли помилятися, відчитуючи надгробки, та не були здатними перевірити отриману від респондентів інформацію. У будь-якому

разі, наявність на цвинтарі надгробків домонгольського періоду не вважалася мандрівниками XIX ст. чимось аномальним.

Історик-любитель А. Гідалевич на початку XX ст. інтерпретував пам'ятку Тепе-Кермен за сім кілометрів від Бахчисарая як давній єврейський, можливо караїмський, цвинтар, що складався з окремих склепів і поховань у нішах спільних катакомб, подібно до катакомб Доміцилли в Римі [63]. Приводом для такого трактування були кілька написів квадратним арамейським шрифтом, три з яких автор знайшов у 1914 р. Сам Гідалевич датував пам'ятку XV ст., хоча припускав можливість іншого датування. На сьогодні існує кілька різних інтерпретацій як призначення пам'ятки, так і згаданих вище написів.

Окрему групу пам'яток юдейського походження з Криму складають знахідки з території колишнього Боспорського царства. Ця територія, близька до Хозарії і, очевидно, частково нею контрольована, очікувано розглядається як один із основних шляхів проникнення юдейського культу в хозарське середовище. Дійсно, на території Керчі, на городищі Фанагорії, у районі Тмутаракані (античної Гермонаси) ще з 1860–1870-х років знаходять десятки написів, пов'язаних із існуванням у пізній античності єврейських громад [279, с. 133-138]. Це зазвичай анепіграфічні, інколи грецькомовні чи івритомовні, дуже рідко – двомовні [299, с. 107] надгробки з зображенням єврейської символіки – храмового світильника-менори, пальмової гілки-лулава, рідше – рогу шофар чи цитрона-етрога. Особливий інтерес для нас становлять написи-манумісії, у яких власники, відпускаючи на волю рабів, віддають їх під опіку синагоги чи прямо ставлять умовою звільнення її відвідування [415, №71-73]. Такі написи є важливим свідченням того, що у причорноморському регіоні було поширено прозелітизм як шлях поповнення єврейської громади. Однак, якщо, як було сказано вище, на території власне Хозарії бракує речових доказів юдеїзації населення, то і на її периферії з ними, схоже, не все просто. Практично всі датовані написи є пізньоантичними й не мають жодного стосунку до Хозарії. Недатовані написи зазвичай містяться на каменях, що були повторно використані в забудові, що не дозволяє твердити про наявність живої єврейської традиції в середньовіччі [202, с.

150]. Можливим винятком є розташована з азійського боку Керченської протоки пам'ятка Вишестеблівська-11, знайдені на якій надгробки з менорою було використано повторно для спорудження пам'ятки культового характеру, причому рельєф менори відігравав центральну роль у декорі приміщення [128, с. 292-293]. Ця пам'ятка могла виникнути як результат адаптації юдаїзму до кочової хозарської культури [202, с. 150-151].

Українці цікавим є коло пам'яток із південно-західного Криму, які, вочевидь, пов'язано з країною Дорі та її населенням. Це юдейські надгробки, знайдені в останній чверті XIX ст. в Партеніті та Алушті [183, с. 132-133; 279, с. 138-143]. Вони, як і надгробки з Керченського півострова, не мали дат. Д. Хвольсон датував їх пізньоантичним або ранньосередньовічним часом. На одному з чотирьох опублікованих Хвольсоном надгробків напис бажає відпочинок для душі «Херфіділа коена». Похований був безсумнівним євреєм за походженням, оскільки коен, нащадок Аарона, міг бути тільки євреєм. Юдеїзований прозеліт просто не міг використовувати цей титул. Використання євреєм безсумнівно давньогерманського імені говорить про сильну асимільованість юдеїв із місцевими готами в цьому регіоні. Ще одну цікаву пам'ятку знайшов Р. Х. Лепер під час розкопок некрополя мангупської базиліки. В обкладці християнської могили феодоритського періоду (XIV–XV ст.) було виявлено повторно використаний надгробок із менорою, який є безсумнівним доказом того, що в період раннього середньовіччя на Мангупі (Доросі) існувала юдейська громада [57].

Загалом, співставивши наявні письмові джерела, можна впевнено говорити про існування в середньовічному Криму XI–XII ст. числених юдейських громад, частина з яких сповідували неталмудичну версію юдаїзму. Єдине, що ймовірно пов'язує їх із хозарами, – це те, що їхні сліди фіксуються й на територіях, які впродовж певного часу перебували під політичним контролем каганату і, можливо, часково заселялися хозарами. При цьому, усі джерела, що свідчать про хозарських намісників у Криму того періоду, змальовують їх як язичників або християн. Не пізніше 841 р. Візантія повернула собі гірський Крим, отже це



сталося невдовзі після становлення юдаїзму як панівної релігії в каганаті. Немає жодної інформації про існування юдейських громад у цій області в хозарську добу. Єдиний можливий регіон, де відбувалися тривалі контакти кримських юдеїв із хозарами, – це Боспор, але немає підстав для тверджень про караїмство Боспорської громади. Мається на увазі свідоме караїмство як свідоме відкидання Талмуду, хоча, як відомо, у деяких периферійних громадах ані Талмуд, ані караїмізм як протест проти нього, просто були невідомі.

Сума писемних джерел про Хазарію засвідчує, що якась частина населення каганату сповідувала саме талмудичний характер юдаїзму. Серед них були юдеїзовані тюрки, інші племена каганату теж піддавалися юдеїзації, караїмські ж релігійні авторитети часу існування каганату вкрай негативно ставилися як до ідеї прозелітизму назагал, так і до звісток про навернення хозар зокрема. На початку IX ст. юдео-хозарський вельможа Обадія здійснив державний переворот, відсунувши від реальної влади каганів та заснувавши династію бегів, а також організував релігійні реформи, які мали зміцнити значення юдаїзму в каганаті. Проте невідомо, чи зросла внаслідок цих дій кількість хозар-прозелітів і чи взагалі мав місце масовий прозелітизм.

Караїмські некрополі Криму доби Кримського ханства були піддані масовим підробкам датувань в епітафіях, більшість із яких здійснив караїмський дослідник А. Фіркович. Попри це, на одному з них автору вдалося виявити 5 надгробків дотатарського часу (XI ст.), що корелює як зі згаданими вище джерелами, так і з окремими описаними надгробками другого пасма Кримських гір та Південного берега.

Найдавніші достовірні джерела, що фіксують появу караїмських громад у Східній Європі, дозволяють твердити про існування громад у Литві принаймні від початку XIV ст. Це, з одного боку, збігається з місцевою легендарною традицією, що приписує запрошення караїмів князю Вітовту, а з іншого – ці привілеї не дають нам нічого (чи майже нічого) ані щодо обставин прибуття до Литви, ані щодо місця виходу. Це дозволяє висувати теорії, альтернативні до прийнятої версії про спільне кримське походження всіх східноєвропейських громад.

### 3.3. Джерела легендарного характеру, фольклор

Однією з перших згадок про східноєвропейських караїмів у науковому дискурсі стала частина присвяченої євреям праці графа Тадеуша Чацького. У ній, зокрема, переказується караїмська версія їхньої появи в Польщі (під останньою автор розуміє всю стару Річ Посполиту). Згідно з даними, що їх надали, за словами автора, «усі караїмські синагоги», караїмів привів із Криму до Трок (суч. Тракай) великий князь литовський Вітовт [313, s. 143-144]. Таким чином, Тракай став найстарішим караїмським поселенням у регіоні, звідки переселенці згодом переїхали також до Галича та Луцька. Публікуючи цю легенду, автор розумів усю фантастичність її деталей. Адже, наприклад, правління Вітовта в ній датовано XIII ст., а правителькою, яка здійснила переселення караїмів на Волинь та Галичину, за версією інформанта, була королева Бона Сфорца (!). З цією легендою був, безперечно, знайомий А. Фіркович. Останній пише, що Вітовт запросив караїмів із Криму у 1218, а у 1246 р. їм дав привілей Владислав (Ягайло)... син королеви Бони [26, с. 252-254]. Ця «Вітовтова легенда» (у термінах Я. Дашкевича) в різних варіаціях зафіксована як у караїмських історичних творах, таких як «Зехер Чадикім» Мордехая Султанського, так і в європейській історіографії, куди вона потрапила за посередництвом караїмських інтелектуалів [335, р. 30-34]. Корені цієї традиції, на думку Г. Ахієзер, закладенов XVII ст. хронікою караїмського лікаря Авраама бен Йосії з Трок. [306, с. 192-194, 220]. Основні її елементи (у всіх версіях) – це спільне кримське походження всіх караїмів Східної Європи, розселення з Криму у XIII ст., але приписування цієї події Вітовту чи Ягайлу.

Підходу, за якого, незважаючи на сумнівність джерела (чи джерел) Тадеуша Чацького, у легендарному наративі є певна цінність, дотримувався Я. Р. Дашкевич. Останній поставив цю легенду в контекст іншого наративного джерела, яке стало відомим завдяки т. зв. «документу Леоновича». Цей текст став доступний науковій громадськості після оприлюднення листування львівського історика Дениса Зубрицького та караїмського рабина (газана) Галича Авраама

Леоновича (1780, Галич – 1851, Галич). У листі від 3 жовтня 1838 р. рабин, очевидно, на запит історика, навів йому місцеву версію появи караїмів в Галичі, згідно з якою у 1246 р. за результатами попередніх перемовин між Данилом Галицьким та Бату-ханом 80 сімей караїмів із Криму, міст Солхат (Старий Крим), Мангуп та Кафа (Феодосія), переселилися до Галича. Запит, очевидно, Зубрицький надіслав у рамках збору джерел для своєї «Хроніки міста Львова», яку він почав писати того ж таки року.

Текст документа складається з трьох частин: 1) супровідного листа, у якому пояснювалося походження основного документа, причому з контексту ясно, що це не перший лист, яким обмінювалися Леонович і Зубрицький; 2) самого документа, який, як стверджував Леонович, був перекладом із івриту колофону – приписки до старого пергаментного молитовника, і був зроблений ним у відповідь на запит греко-католицького митрополита й ректора Львівського університету Антонія (Ангеловича) ще у 1813 р.; 3) коментарів до тексту документа, зроблених самим Леоновичем. Оригінал приписки за словами Леоновича згорів у 1830 р. разом зі старою галицькою караїмською синагогою. Факт пожежі дійсно мав місце.

Документ разом із супровідним листом та коментарями Леоновича вперше опублікував Денис Зубрицький у 1845 р. в московському виданні своєї праці з історії Галицького князівства [104]. Завдяки отриманню від Леоновича цієї інформації, у «Хроніці міста Львова» караїмів поряд із вірменами та німцями згадано як народ, запрошений князями до Львова. З іншого боку, з низки причин Зубрицький піддавав сумніву історичність наведеної в листі інформації, про що свідчить його коментар під першою публікацією документа: «наскільки відомість ця суголосна з історією, залишу для подальшого розбору» [104, с. 153-155]. У пізніших працях із історії Галицько-Волинського князівства він уже не згадував про цей документ. З огляду на низку чинників, як-от очевидний легендарний характер інформації і присутні в тексті анахронізми, у наступні десятиліття відомості з листа було відкинуто історіографією, сам документ оголошено фальшивкою, а її ймовірним автором визначено самого А. Леоновича. Таке

трактування запропонував тогочасний провідний знавець галицької старовини А. Петрушевич, підозри якого лише зміцнилися після особистого спілкування з Леоновичем у 1850 р., коли він під час зустрічі не отримав від рабина Леоновича адекватних коментарів щодо незрозумілих місць у документі [204, с. 173-177]. Пишучи пізніше про перше караїмське поселення в Галичі, він, як і згаданий документ, локалізував його біля церкви Пантелеймона, але датував появу караїмів добою Ягайла, використовуючи, очевидно, інші версії легенди про прихід караїмів до Галича [203, с. 22-23].

Низка сучасних дослідників, як-от Г. Ахієзер та М. Кізілов, суворо критикують відомості з документу Леоновича. Називаючи його підробкою, найімовірнішим автором якої був сам А. Леонович, ці автори ставлять його в контекст початків українського національного руху в Галичині, вважаючи, що Леонович скопіював текст під інтелектуальним, а, можливо, і політичним впливом гуртка галицьких москвофілів на чолі з львівським істориком Д. Зубрицьким [306, р. 238; 337, р. 34-36].

Попри підозрілість обставин появи нового джерела з історії Східної Європи, по суті, у руках чергового караїмського інтелектуала, який, до того ж, активно листувався з А. Фірковічем, маємо поставити питання про можливість створення А. Леоновичем такого тексту. Такі дві деталі, як зустріч Данила Романовича з Бату-ханом та титулування першого королем, говорять про пряме або опосередковане знайомство можливого автора легенди з Галицько-Волинським літописом. Єдине видання, за яким тоді було можливо ознайомитися з літописом, була «История государства Росийского» М. Карамзіна видана у 1818–1824 рр. У Галичині вона була справжнім раритетом, зокрема, через заборону ввезення книжок із Російської імперії. Датування коронації та подорожі до Бату в Карамзіна інше, ніж у документі. Зрештою, документ Леоновича, а точніше покладена в його основу легенда, було записано не пізніше ніж на початку XVIII ст., про що свідчать продемонстровані її укладачем знання з топографії княжого Галича. Адже в документі згадано не тільки кам'яну церкву св. Пантелеймона, а ще й «божницю Пек Осина», що після співставлення тексту

документа з мапою княжого Галича виявляється церквою Воскресіння. До розкопок Ісидора Шараневича у 1880-х рр. не могло йти мови навіть про правильну локалізацію міста, не кажучи вже про вказівки на точне місцезнаходження дерев'яних церков княжого часу. Іван Юрченко, щоправда, запропонував альтернативне прочитання топографії документа і згаданих у ньому об'єктів, але він так само виходить із того, що документ створено не пізніше XVII ст [300].

З великою долею ймовірності можна стверджувати, що факт листування між митрополитом і рабином дійсно мав місце, а не був вигаданий Леоновичем для «залегендування» виготовлення підробки. Так, у написаній вікарієм митрополита Ангеловича М. Гарасевичем праці «*Annales Ecclesiae Ruthenae*», у підрозділі, присвяченому переселенню колоністів галицькими князями, сказано: «Юдеї секти караїтів (самаритян) прибули, як свідчать, у край Рутенський із Тавриди у правління Данила у 13 ст. Тоді як юдеї секти фарисеїв прибули до цих країв із Німеччини й Польщі переважно за Казимира Великого, великого захисника євреїв», тобто, переказується інформація з листа [321, р. 41]. На жаль, неможливо стверджувати, чи інформація була подана самим Гарасевичем, чи редактором праці, Михайлом Малиновським, який міг ознайомитися з легендою через працю Зубрицького або усну традицію. Остаточну відповідь на питання, чи легенда, переказана Леоновичем є лише записом народної караїмської традиції, чи його авторським твором, який може датуватися 1830-ми рр. (до того літератури, на підставі якої можна б було створити такий текст, не існувало), дасть лише знахідка в фондах Центрального державного історичного архіву у Львові оригіналу листування митрополита й рабина 1813 р.

Легенди про Ягайла, Вітовта, Казимира Великого чи просто анонімного польського короля, який запросив караїмів «із країни ізмаїльтян» чи «Туреччини» до Галича, Луцька або Трок у XIII–XIV ст., часто зустрічаються в караїмському наративі XVII–XVIII ст. Серед таких джерел інтерес являє караїмський опис паломництва до Єрусалима, у якому Гезлевський (Євпаторійській) газан Беньямін Дуван у розмові з компаньйоном згадує про еміграцію караїмів до Польщі й

Литви на запрошення анонімного польського короля, датуючи її серединою XIII ст. і назвавши вихідною точкою Солхат. Це збігається з переказаною А. Леоновичем легендою [400, s. 40].

Для обґрунтування теорії про прихід караїмів до Криму після монгольської експансії у Східну Європу в середині XIII ст. часто використовують кримськотатарську легенду, яка говорить, що караїмів привели до Криму предки татар у якості слуг – ремісників, передусім шорників [368, р. 716-717]. Обробка шкіри дійсно вважається одним із традиційних для караїмів ремесел. Ця легенда побутувала й серед караїмів Мангупа. Місцевостями виходу караїмів у ній називалися Персія, Бухара та Черкесія (Кавказ) [176, с. 390]. Інформацію про те, що, згідно з легендою, караїми прийшли до Криму з Бухари близько 1270 р. наводить також Ефраїм Дейнард, секретар А. Фірковича. Однак, кримські легенди не свідчать про караїмів та їхнє походження настільки однозначно. У другій половині XIX ст. у кримськотатарському селі Ходжа-Сала на південному сході Криму побутувала легенда про те, що караїми Мангупа – це татари, які навернулися на юдаїзм і впродовж певного часу володарювали у Криму [118, с. 94].

Караїмські історики кінця XIX – початку XX ст., критикуючи версію про походження караїмів від хозар, вказують на відсутність у перших фольклорного матеріалу, у якому б ішлося про їхнє хозарське походження [111, с. 48]. Насправді, тексти, які сучасники ідентифікували як «хозарські», побутували серед караїмів дещо раніше. Так, письменник Б. Лепкий описував здійснену у 1890-х рр подорож до дядька на Поділля, очевидно галицьке, оскільки співрозмовники проїжджають с. Крегулець, тепер у складі Гусятинського району Тернопільської області. Під час поїздки Лепкий познайомився з «жидівським» візником-балагулою. Останній співав у дорозі пісню, стверджуючи, що вона «хозарська», а сам він нащадок хозар, а не тих євреїв, «що прийшли з Іспанії через Польщу».

« — Чи це жидівська пісня? — питаюся, як він на хвилину замовк.

— Ні.

— А яка ж?

— Хозарська.

— Що ви кажете?

— Те, що чуєте, бо я не з цих чорних жидів, що то через Польщу з Іспанії прийшли, я з хозар. Тамті купці, у них Богом гріш, а ми любимо коні, природу, дорогу. Тамті чорні, а ми руді.

— Хто вам таке казав?

— Кров мені це говорить. А казав мені знайомий рабин. Він з книжок не вилазить, учений. Три роки до одного класу ходив, — додав і всміхнувся. — Все викував на бляшку» [164].

Оскільки візник хвалився знайомством з «королем балагулів», відомим подільським шляхтичем Антіном Шашкевичем, можна припустити, що він мешкав у тій частині Галичини після 1863 р., коли Шашкевич, активний учасник Січневого повстання, змушений був емігрувати з родового маєтку з-під Литина. Я. Дашкевич, коментуючи цей уривок, припустив, що мова йде про кримського рабиніста-кримчака, який переїхав на Поділля [86, с. 649-650]. У такому випадку йдеться про непомічене іншими дослідниками функціонування хозарської теорії в середовищі кримчаків. Я схильний ідентифікувати співбесідника молодого Б. Лепкого як караїма. На це вказує його одяг, який письменник описує як типово український (що було характерно для галицьких караїмів того часу) [358, с. 114] та рід його занять, що також був поширений на той час серед караїмів Галича [331, с. 6; 339, р. 39].

Те, що візник був переконаним у «хозарськості» своєї пісні, очевидно тюркської, ставить перед нами питання про можливу особу рабина, який її так ідентифікував. Очевидно, це мав би бути хтось із перших «партизанів» хозарської теорії, наприклад Соломон Бейм (1817/19–1867), *газан* (рабин) Чуфут-Кале і

Бахчисарая (1842–1861), Одеси (1861–1867), в. о. Таврійського й Одеського *гахама* (1855–1857)<sup>43</sup>.

Багато дослідників культури кримських караїмів особливо наголошують на важливості вивчення караїмського фольклору. Особливе місце з-поміж іншого фольклорного матеріалу займають *меджума*, збірки караїмських казок, генеалогічних та історичних відомостей, що переписувалися від руки і зберігалися в караїмських родинах. Меджума – суто кримський феномен, паралелі цьому літературному жанру існують у кримськотатарській, кримчацькій, та турецькій культурах. На важливість вивчення *меджума* звертав увагу С. М. Шапшал, висловивши цю думку в зошитах, складених ним у Константинополі у 1920-х рр. Із цим твердженням важко не погодитися. *Меджума* – важливе джерело й феномен караїмської культури. На жаль, у спробах вписати караїмські *меджума* в контекст тюркської літератури часто використовують матеріали С. М. Шапшала, [154, с. 71], про сумнівність яких пишуть уже кілька десятиліть.

Крім того, осмислення караїмського тюркського фольклору як частини загальнотюркської спадщини чи спадщини тюркських племен хозарської держави зокрема, не виглядає переконливим, оскільки переважна більшість казок і легенд у опублікованих станом на тепер збірках є, як визнавав і сам С. Шапшал, безперечними запозиченнями з турецького та іранського фольклору, засвоєними безпосередньо або через кримськотатарську літературу [293, с. 15].

Першим виданням караїмського фольклору є кілька казок, виданих у Євпаторії у 1835 р. З. А. Фірковичем, старшим сином Авраама Фірковича [408, с. 194-195]. Пізніше він склав збірку-*меджума*, яку у 1896 р. оприлюднив відомий тюрколог Вільгельм (Василь) Радлов. До його добірки увійшли прислів'я, загадки, легенди, пісні та збірка гадань за тремтінням частин тіла [230]. Попри те, що караїмські матеріали, на відміну від матеріалів кримських татар, не розбито за районами збору (академік просто видав *ad hoc* *меджума* придбану у З. А. Фірковича), і не всі тексти, записані івритською графікою, супроводжено

<sup>43</sup> Про нього більше див. у розділі 3.1.



кириличною транслітерацією, це видання було першою ластівкою, яка знаменувала зацікавлення академічної науки караїмською мовою й фольклором. Збір і видання фольклорного матеріалу здійснювали й інші караїмські активісти. Так, Р. С. Кефелі у 1910 р. видав збірку з 500 зібраних у Криму приказок [398, s. 13], на жаль, самої збірки мені відшукати не вдалось. У 1925 р. збірку фольклору видав на еміграції колишній депутат Думи, засновник Феодосійської бібліотеки, голова 2-го Кримського крайового уряду С. С. Крим. Це паризьке видання я також не розшукав.

У 1920-х рр. цікавість до караїмського фольклору у Криму відродилася. Кримський етнограф Віктор Філоненко присвятив цій темі низку праць, зокрема видав збірку зі 146 прислів'їв із назвою, ідентичною назві збірки Кефелі, а роком пізніше додав до неї ще понад 400 [274; 275; 276]. Дослідник наголошував, що як зміст, так і лексика караїмської народної літератури роблять її самостійним феноменом, пов'язаним із аналогічною народною творчістю кримських татар, але не похідним від неї.

У міжвоєнні роки караїмський фольклор активно збирали й видавали у Вільні та Луцьку. Передусім це відбувалося у зв'язку з діяльністю польського орієнталіста Тадеуша Ковальського, його учня, караїма Ананіаша Зайончковського, а також луцького караїмського активіста та видавця Олександра Мардковича. Останній, зокрема, опублікував збірку зі 175 зібраних переважно в Луцьку прислів'їв, до яких додав кілька одиниць іншого походження [348]. Цю ж збірку роком раніше було видано в Луцьку польською мовою, а також надруковано на сторінках щорічника «*My karaïmska*» [286, с. 123]. За припущенням М. Кізілова, частину прислів'їв цієї збірки зібрано в Галичі або, принаймні, вони могли там побутувати [339, р. 45]. Сам Мардкович зазначив у колекції одне галицьке прислів'я, одне тракайське й одне прислів'я з Південної України.

Т. Ковальський, як і його учень А. Зайончковський, опублікував кілька розвідок караїмського фольклору з Тракая [342; 343; 401]. М. Кізілов закликає ставитися з підозрою до будь-якого повідомлення чи нового джерела,

опублікованого караїмськими авторами, у тому числі й А. Зайончковським, маючи на увазі можливу фальсифікацію джерел із метою довести тюркське походження караїмів [131, с. 64-65]. У списку наведених дослідником авторів-фальсифікаторів XIX–XX ст. є й ті, хто зовсім не були прихильниками тюркської теорії походження караїмів та, найімовірніше, не були фальсифікаторами. Можна, однак, погодитися, що наявність неавтентичних матеріалів суттєво ускладнює використання караїмського фольклору як джерела.

У післявоєнний час у зв'язку з депортацією кримських татар і радянізацією Криму лише окремі ентузіасти продовжували роботу зі збирання караїмського фольклору в СРСР. Свідченням цього є рукописна збірка як уже опублікованого, так і власноруч зібраного фольклору, передана караїмським активістом Йосифом Кефелі караїмському колекціонеру з Польщі Юзефу Сулімовичу близько 1962 р. [380]. А. Дубінський після війни видав збірку прислів'їв, зібраних у Тракаї газаном С. Фірковичем [94]. У 1995 р. відомий караїмський активіст Ю. А. Полканов надрукував важливу, хоч і компілятивну збірку кримського фольклору, що ґрунтується на невиданій збірці Б. Я. Кокеная, рідкісних публікаціях С. С. Крима, С. М. Шапшала та інших [161]. М. Кізілов піддав критиці цю збірку за те, що деякі матеріали начебто «серйозно зіпсував» редактор, палкий прибічник теорії про тюркське походження караїмів [339, р. 278]. Можна погодитися, що матеріали збірки на якомусь етапі дійсно з певною метою піддано редактурі. Про конкретні відмінності в текстах зі збірки 1995 р. та тими ж легендами, виданими раніше, ітиметься нижче в підрозділі 4.3.

Свіжий фольклорний матеріал, знайдений у щоденниках і збірках меджума, регулярно друкується й у наш час [328]. Караїмський фольклор цікавий не лише своїм змістом, але й тим, що він дає нам цінний матеріал для вивчення караїмської мови та її діалектів.

Отже, залучення караїмського фольклору як джерела з історії караїмів Східної Європи, попри свою перспективність, тягне за собою низку проблем. Найважливішою з них є тяжіюча над караїмськими фольклорними матеріалами, особливо записаними у другій половині XIX – першій половині XX ст., підозра у

фальсифікації. Зокрема, це стосується псевдохазарського фольклору. З іншого боку, в усіх громадах караїмів Східної Європи існують легенди про вихід із Криму, що виникли абсолютно незалежно одна від одної, і є поки що найвагомішим аргументом проти ревізії традиційних уявлень про їхнє спільне кримське походження.

## РОЗДІЛ 4

### ХОЗАРСЬКА ТЕОРІЯ В КОНТЕКСТІ КАРАЇМСЬКОГО НАЦІОНАЛІЗМУ

#### 3.1. Початки караїмського сепаратизму

Східноєвропейські караїми, розкидані від Феодосії на сході Криму до Тракая й Вільнюса на заході Литви, станом на середину XIX ст. накопичили певний досвід боротьби за збереження автономії своїх громад та відстоювання їхніх економічних інтересів. Дуже часто ця боротьба набувала характеру протиставлення караїмів та їхніх сусідів-талмудистів. Це, наприклад, мало місце під час боротьби проти поселення євреїв-талмудистів у Троках [6, с. 5] чи проти підпорядкування караїмських громад органам єврейського самоврядування та міській владі в Луцьку у 1790 р [308, s. 50-53]. Таким чином, до релігійного та мовного (між караїмами і євреями-ашкеназами) факторів взаємного відчуження двох юдейських громад Східної Європи додавався ще соціально-економічний. Це створювало певну базу для подальшого розвитку караїмської групової ідентичності як не-єврейської.

Наприкінці XVII ст., після анексії Криму Російською імперією (1783) та Третього поділу Польщі (1795), у межах цієї держави опинилася значна маса юдейського населення. Серед численних єврейських громад виділялися караїми, громади яких знаходилися в Литві (Тракай, Паневежис), на Західній Волині (Луцьк) та у Криму. Панівна в тогочасній імперії ідеологія освіченого абсолютизму (камералізму) вимагала, серед іншого, класифікації та, за можливістю, уніфікації й інтеграції різних груп населення відповідно до їхнього правового стану. Станова структура російського суспільства тяжіла до спрощення, але дух – а іноді й буква – законодавства бачили в євреях окремий стан. При цьому караїми, будучи юдеями, але відкидаючи Талмуд, виокремлювалися навіть із-поміж єврейської більшості, яка через 20 років життя в новій державі відчула тиск імперського законодавства – у 1791 р. було підписано указ, що забороняв євреям оселятися у внутрішніх губерніях Російської імперії, а в 1794 – дискримінаційний Податковий акт, який накладав на євреїв подвійне

оподаткування. Караїмів, натомість, 8 червня 1795 р. було виведено з-під дії цього акта іменним рескриптом Катерини II з заборною «приймати до своїх товариств євреїв-рабиністів» [97, с. 282]. Це не могло не поглибити відчуття відчуження, яке вже існувало між двома групами юдеїв.

Можна сперечатися щодо чинників, які спонукали російський уряд до такого кроку. Очевидно, це були релігійні відмінності караїмів від євреїв, але уряд потрібно було про них проінформувати. Лише 1807 р. у Вільні вийшла друком згадана вище праця Тадеуша Чацького «Rozprawa o Żydach i Karaitach» – перша у Східній Європі популярна історія караїмів узагалі і східноєвропейських караїмів зокрема, яка, крім усього іншого, пояснювала нюанси їхніх відмінностей від євреїв-талмудистів. Крім того, причиною накладення обмежень був не лише Талмуд, а й ворожнеча купців-християн до конкурентів, що, вочевидь, не скасовує того факту, що пізніше саме Талмуд ставав приводом для антиєврейської політики Російського уряду, а його відсутність у караїмів ставала аргументом для надання їм нових пільг. У цій історії караїмам сприяла як їхня готовність мобілізуватися задля відстоювання своїх прав і привілеїв, так і щасливий збіг обставин. Для прохання про скасування дискримінаційного законодавства до столиці прибула делегація кримських караїмів, яка залучилася підтримкою впливового фаворита Платона Зубова, губернатора Таврійського та Катеринославського, що стало основною причиною успіху їхньої місії [349, р. 5].

1827 р. караїмів Криму було виключено з-під дії дискримінаційного щодо євреїв закону про призов на військову службу. Вони змогли цього досягти завдяки успішній місії до Санкт-Петербурга 3 березня 1827 р., яку здійснив караїмський лідер Сімха Бабович (1790, Євпаторія – 1855, Карасубазар) спільно з ученим Йосифом-Соломоном бен Мойсеєм Луцьким (Яшаром) (1768 чи 1770, Кукизів – 1844, Євпаторія). У 1837 р. Микола I видав указ про впровадження «Положення о духовенстве караимском таврическом» і створив (за зразком мусульманського) Таврійське й Одеське караїмське духовне правління з виборним головою (*гахамом*) на чолі [239]. Таким чином, саме того року караїмське віросповідання стало визнаним на рівні з іншими в Російській імперії (не 1863, як це твердить

Дан Шапіра [373, р. 34]), а караїми отримали єдиного верховного духовного голову громади. Через 2 роки, 4 квітня 1839 р., сенатський указ затвердив обрання першим *гахамом* Правління заможного феодосійського міщанина С. Бабовича. Саме завдяки покровительству С. Бабовича до Євпаторії з Луцька переїхав Авраам Фіркович.

Він не був єдиним представником північно-західних громад, який переїхав на південь. Наприкінці XVIII – на поч. XIX ст у Криму відбулося економічне зростання, завдяки якому сформувався прошарок заможних і освічених караїмів, тобто необхідний базис для розвитку націоналізму. У цей час караїмські підприємці, скориставшись моментом, скуповували землі, розпродувані кримськими татарами, які емігрували до Туреччини. Саме завдяки володінню землею, на якій вирощувалися тютюн і фрукти, було накопичено перші караїмські капітали [97, с. 226]. Пізніше караїмські підприємці, на яких не поширювалися обмеження «межі осілості», почали контролювати весь виробничий ланцюжок від вирощування у Криму сировини до продажу кінцевого продукту, зокрема й у столичних містах Російської імперії. Економічний підйом у багатому Криму приваблював нових мігрантів із північних караїмських громад сходу Європи, що увійшли до складу Російської імперії. У Таврійській і Херсонській губернії у 1830-х–1840-х рр. мешкала найбільша караїмська громада імперії, яка за різними підрахунками налічувала 1660 дорослих чоловіків або 885 сімей [97, р. 264-266]. Серед цих переселенців опинилися й такі інтелектуали як Мордехай Султанський та Авраам Фіркович.

Роль останнього як ідеолога караїмської сепарації від решти «Синів Ізраїля» є настільки видатною, що біографія Абен Решефа (акронім, яким у традиційній караїмській та єврейській літературі називали А. Фірковича, від «Авраам бен рав Шмуель Фіркович»), з якої випливають його цілі, мотиви, та становлення поглядів, заслуговують на окрему розповідь. Народжений у Луцьку, у небагатій караїмській сім'ї, до 30 років він не мав навіть традиційної релігійної освіти, поглинений господарськими клопотами спершу в будинку своїх батьків, а згодом на млині, який отримав як посаг за дружиною. Лише у 1817 р. він почав здобувати

освіту, спочатку в караїмській релігійній школі у Луцьку, а згодом під керівництвом відомого караїмського вченого Мордехая Султанського. У 1820 р. розпочався конфлікт між учнем і вчителем, який вирішився з переїздом Фірковича у Євпаторію. Суть і перебіг конфлікту, що виражався спочатку у суперечках навколо екзегези караїмських релігійних текстів, на сьогодні до кінця не прояснена. Можна (і треба) сумніватися у повідомленні Е. Дейнарда про донос А. Фірковича на свого вчителя щодо неналежного ведення метричних книг<sup>44</sup>. Деякі відомості Дейнарда, які він повідомляє про Фірковича, зокрема про його міфічного предка-вбивцю [87, с. 4], є очевидними злісними вигадками, тож використовувати праці цього автора як джерело до біографії Фірковича досить проблематично. З іншого боку, опубліковані ще в 1920-х рр. листи А. Фірковича цього періоду не залишають сумнівів у тому, що останній інтригував проти свого вчителя, претендуючи на його посаду *газана* громади [332]. Цей конфлікт характеризує А. Фірковича як особистість, з одного боку, амбіційну, з іншого – схильну до певного морального релятивізму.

З 1823 р. Фіркович мешкав у Євпаторії, де виконував обов'язки *газана* й учителя. Посада не приносила великих доходів і, крім того, була тимчасовою, адже її посідач, Йосиф Соломон бен Мойсей Луцький, поступився нею тільки на час свого паломництва в Палестину. Після його повернення з Палестини А. Фіркович, за деякими даними, повернувся до ремесла мельника [87, с. 12]. З іншого боку, вчений зближується з Сімхою Бабовичем, ставши вихователем його дітей, а у 1830 р. вирушивши з ним як секретар у паломництво до Палестини. У подорожі А. Фіркович віддається ще одній своїй пристрасті, а саме збиранню рідкісних рукописів і стародруків. Тут уперше знайшли вияв як його пристрасть колекціонера, так і певні ділові якості, що дозволили вигідно набувати рукописи великої вартості [270, с. 2-3]. Дорогою назад до Євпаторії Бабович з свитою затримуються у Стамбулі, де А. Фіркович отримав нагоду випробувати свій метод

---

<sup>44</sup> Е. Дейnard (1846-1930) – єврейський письменник і публіцист, кілька років працював особистим секретарем А. Фірковича, перший біограф вченого. В своїх працях часто проявляв специфічно негативне ставлення як до Фірковича зокрема, так і до караїмів та кримчаків загалом, зокрема через брутальні, образливі характеристики, яких для них не шкодує.

навчання дітей Святому Письму – настільки успішно, що громада запросила його, причому одразу на посади *газана*, *меламеда*, та *шойхета*, тобто рабина, вчителя й різника.

У стамбульський період А. Фіркович викладав у релігійній школі і видав молитовник і частину Біблії особливим діалектом, якій поєднує риси караїмських говірок та османської турецької. Окремі дослідники побачили в цьому вияв своєрідного культурного імперіалізму і спробу створити штучну мову, зрозумілу для більшості караїмів Східної Європи [374, р. 29, 40-41]. Можна і треба сумніватися як у подібній мотивації, занадто модерній для людини, народженої у XVIII столітті в Східній Європі, так і у штучності, створеності лексики молитовника, адже ці самі риси, а саме поєднання лексичних і граматичних особливостей тюркських мов двох груп, огузької (до якої належить і турецька) і кипчацької, властиві деяким караїмським діалектам Криму [352, s. 20, 23]. Крім того, абсолютно очевидно, що така мова мала вкрай примарні шанси прижитися на батьківщині Фірковича, на Волині, а також на Галичині й у Литві. Ми, на жаль, мало знаємо про скандали, які, нібито супроводжували діяльність Фірковича у Стамбулі. Дан Шапіра, змальовуючи картину суперництва передусім із Султанським-молодшим, скандалів, бійок, і навіть звинувачень у гомосексуальності й розбещенні учнів, явно занадто згущує фарби, спираючись на свідчення того ж Дейнарда [374, р. 36-38, 42-53]. Зрештою, якби це все відповідало дійсності, чутки зі Стамбулу неодмінно дійшли б до Криму, і А. Фіркович не обійняв би вже у 1833 р. місце голови громади Євпаторії, завідувача караїмською друкарні й вихователя дітей *гахам* [46, с. 103-104]. Слід, однак, погодитися, що конфлікти дійсно супроводжували патріарха впродовж усього його життя, а суперників у вченості (у Стамбулі таким для нього був Іцхак бен Мордехай Султанський) він біля себе не терпів. Але конкретно у випадку стосунків Фірковича й Султанських слід згадати, що за Іцхака А. С. Фіркович видав сестру, а перший після смерті останнього написав із цього приводу жалібну елегію [408, с. 183; 86, с. 31].



Після повернення до Криму А. Фіркович основну увагу приділяє видавничій справі, роботі у друкарні. Це підприємство уславилося, зокрема, виданням повного перекладу ТаНаХу на кримський діалект караїмської мови. У 1838 р. він видав свою книгу «Сефер маса умеріва», зміст якої дає підставу запідозрити його у антирабиністичних настроях. У цьому творі євреї-рабиністи звинувачувалися у вбивстві Христа – цей аргумент раніше не вживався в караїмській антирабиністичній полеміці [323, р. 879]. Через негативну реакцію рабиністів керівництво громади розпорядилося знищити наклад [50, с. 303-304]. Цікаве припущення щодо антихристиянських пассажів, що містилися в ранньому варіанті книги, і які могли послужити причиною її знищення, висловив М. Гаммал. Важко сказати, чи звинувачення, що містилися у книзі, були реакцією Фірковича на образи в бік караїмів від певного рабина-хасида з Бердичева, як стверджував сам автор, чи варто бачити в цьому творі певну програму вивищення караїмів над талмудистами [46, с. 105]. В усякому разі, антирабиністичні трактати були специфічним жанром традиційної караїмської літератури, який виходив з-під пера багатьох освічених караїмів. Сам Фіркович двома роками раніше видав подібну працю «Хотем тохніт». У ХІХ ст. мали місце й випадки вилучення з обігу подібної літератури, яка могла б розбурхати суперечності між караїмами і рабиністами – у 1852 р. зі схожих міркувань рішенням Таврійського й Одеського караїмського духовного правління вилучено тираж книги «Сефер Тетіб Даат» М. Султанського [224, с. 491-492]. Унікальним для подібної полемічної літератури було хіба що використання в караїмсько-рабиністичній полеміці аргументу деїциду, суголосного офіційній позиції російської держави й церкви, що доти був притаманним винятково християнсько-єврейській дискусії. Саме це, а не антихристиянські пассажі, до того ж сильно заретушовані, як можна судити за збереженими друкованими примірниками, могло стати причиною знищення накладу.

З іншого боку, традиційна караїмська історіографія, а точніше агіографія, яскравим представником якої був учитель А. Фірковича М. Султанський,

зосереджувалася на максимальному відсуванні історії караїмської секти<sup>45</sup> в давнину, бажано аж до епохи Першого Храму. Це відповідало уявленням караїмів, згідно з яким чим більш раннім був період заснування руху, тим чистішим він був від впливів тенденцій, які з часом призвели до формування рабиністичного юдаїзму. Караїмізм, таким чином, проголошувався залишком «Істинного Ізраїлю», на відміну від його «зіпсованих» «братів-рабанітів». А. Фіркович як творець певної ідеології, таким чином, залишався в рамках традиційних тенденцій караїмського релігійного руху. Якись елементи своєї концепції, як-от походження караїмів Східної Європи від втрачених Десяти колін, А. Фіркович міг також запозичити в євреїв Дагестану, яких він вважав наверненими до талмудичного юдаїзму нащадками караїмів [241, с. 45-50]. Інші ідеї, як-от належність до караїмів різних ізольованих єврейських груп, він міг знайти у творі «Зехер Чадикім» свого вчителя М. Султанського.

У кримський період і пізніше, під час експедиції на Кавказ у 1840 р., у рамках дослідницького проекту з ранньої історії кримських караїмів, відкрилася ще одна риса Фірковича-колекціонера. Якщо доти, збираючи колекцію, Фіркович намагався торгуватися за книжки й рукописи, то отримавши «відкритий» лист від начальника Таврійської губернії М. М. Муромцева й підтримку генерал-губернатора М. С. Воронцова він не соромився діяти силою. Це, зокрема, мало місце під час обшуку *генізи* синагоги кримчаків у Карасубазарі, а також у Дербенті й Маджалісі, де А. Фіркович діяв на межі шантажу та обману [46, с. 131-133].

За спогадами самого А. Фірковича на запитання щодо минулого кримських караїмів у 1830-х рр. їхні лідери могли відповісти лише «з генуезьких часів» [270, с. 16-18]. Така відповідь у тих умовах могла значити як конкретний період, так і просто «з давніх-давен». Треба зауважити, що сам А. Фіркович, можливо, на початках вважав генуезький період точкою відліку для існування караїмської громади в Криму. Недарма у згаданій хроніці Моше Єрусалимського, яку він

---

<sup>45</sup> Слово «секта» вживається тут не з образливою, принизливою конотацією, а просто для констатування того факту, що караїмізм є відгалуженням юдаїзму.

нібито знайшов у Стамбулі, говориться саме про генуезьку облогу фортеці. Його вчитель Мордехай Султанський у трактаті «Зехер Чадикім», написаному 1838 року, датував появу караїмів часом після Першого хрестового походу, приписавши надсилання 250 сімейств до генуезьких володінь в Криму, а саме до Мангупа (який генуезцям, насправді, ані дня не належав), королю Єрусалимського королівства Балдуїну. Ця оригінальна версія, вочевидь, створена самим Султанським, не отримала подальшого поширення [381, s. 103-104]. Можна погодитися з думкою Г. Ахієзер про те, що в такому вигляді історія появи караїмів у Криму мала підкреслити їхню готовність жити у злагоді з християнами та їхнє давнє привілейоване становище (порівняно з талмудистами) [306, p. 225-226]. Традиційному караїмському суспільству не було потреби вписувати себе у кримський історичний контекст. Така потреба виникла лише після «зустрічі» громади з російською адміністрацією й інтелектуалами. Праця Султанського виникла раніше, однак їй бракувало доказовості, недарма сам автор називав її *аггадою*, тобто «легендою». Вона була переповнена анахронізмами, що виникали від поганого знання автором історичних реалій і, зрештою, не була настільки розтиражованою, як праці Фірковича.

Як ми вже сказали вище, саме М. Султанський показав академіку П. Кеппену караїмський надгробок із датою, що відповідала 1274 р. Його він вважав найдавнішим у Криму. У 2006 р. Н. Кашовська (Петербурзький музей історії релігії) знайшла описаний надгробок і довела, що дата 1274 р на ньому є результатом грубої підробки – «рейш» на «ламед», тобто рік на камені відповідав 1444 р. Автор підробки невідомий (сам Султанський?). У такому разі він випередив свого учня не тільки у створенні альтернативної історії кримських караїмів, але і в ідеї вдаватися для підтвердження своїх теорій до маніпуляцій із датами на надгробках.

Між 1837 і 1863 р. було видано низку законодавчих актів, які дарували караїмам певні пільги або виводили їх із-під обмежень, накладених на євреїв [239, с. 105-203]. У 1850 р. всіх караїмів Західних губерній Російської імперії передано під опіку Таврійського гахама. На них поширено дію Приписів від 1837 р. У

1857 р. указом Олександра II караїми отримали рівні права з рештою населення імперії. 2 березня 1863 р. це рішення було імплементовано в законодавство рішенням Державної Ради. Деякі дослідники вбачають причину досягнутих караїмами успіхів і, зокрема, передумову рішення від 1863 р. в успішній лобістській кампанії, розгорнутій А. Фірковичем, і популярності його теорій про походження караїмів [334, р. 139; 371, р.160-165]. Дійсно, свою версію походження караїмів А. Фіркович виклав у кількох офіційних документах, зокрема: клопотанні до російського уряду, яке він написав спільно зі своїм зятем і помічником Гаврилою у 1853 р. від імені й за дорученням трокської (тракайської) караїмської громади, доповідній записці до уряду «Про походження караїмів», поданій у 1857, а також аналогічній записці, поданій від імені галицької караїмської громади імператору Францу-Йосифу у 1871 р. А. Фіркович досяг успіху й у створенні позитивного іміджу караїмів в очах уряду Російської імперії, чим посприяв їхній емансипації у 1860-х рр. Але навіть у цьому він не був успішний до кінця, оскільки його прохання про дворянський статус для караїмів уряд відхилив [373, s. 43]. Крім того, низку важливих законодавчих актів, які виділяли караїмів із-поміж єврейської спільноти, було ухвалено до того, як з'явилася перша інформація про роботи Фірковича і його знахідки. Слід також зауважити, що популярна серед російських істориків хозарська теорія походження караїмів відокремлювала караїмів від євреїв в очах уряду настільки ж надійно, як і пропагований А. Фірковичем псевдобіблійний етногенез кримських караїмів.

Популярності праць А. Фірковича всіляко сприяв його колишній співробітник Соломон Бейм. Під час Кримської (Східної) війни він створив текст, який мав пролити світло на історію й походження караїмів для офіцерів французької армії [319, р. 69-70]. Це був перший із серії текстів, яка кінець-кінцем увінчалася брошурою «Пам'ять про Чуфут-Кале» [21; 22]. Саме через праці Бейма широка публіка знайомила з караїмською історією. При цьому, у його працях теорії Фірковича дещо видозмінюються. З одного боку, він, як і А. Фіркович, нібито відкидав хозарську версію походження караїмів [319, р. 93-94; 22, с. 23]. З іншого, у брошурі 1861 р. Бейм відійшов від традиції А. Фірковича

«дистанціювати» караїмів і хозар-прозелітів, згідно з якою хозари заснували в Солхаті свою громаду, окрему від караїмської. Натомість, Бейм прямо приписує хозарам заснування міста Чуфут-Кале [21, с. 20]. У роботі 1862 р. він процитував т. зв. званий Маджаліський документ, який найімовірніше сфабрикував А. Фіркович. У цьому тексті хозарів названо *герей цадик*, тобто «праведні прозеліти» [22, с. 30]. Але в караїмській традиції прозелітизм фактично заборонений, а ставлення до хозар-прозелітів є вкрай негативним [234; 307, с. 70-76], що швидше за все і спричинило позицію А. Фірковича щодо хозарського питання. *Газан*, тобто рабин, С. Бейм мав би про це знати. Ці деталі можуть свідчити про те, що С. Бейм, який, судячи з ряду джерел, був вкрай ліберальний щодо багатьох релігійних норм [205, с. 8-14; 24, с. 646-647], не був настільки схильним до самоцензури в хозарському питанні, як А. Фіркович. Таким чином, він був готовий прийняти популярну в його час серед сходознавців Російської імперії ідею про хозарське чи змішане походження кримських караїмів, але, зважаючи на особливо негативне ставлення в караїмізмі (порівняно з рабиністичним юдаїзмом) до прозелітизму і змішаних шлюбів, не визнавав її відкрито публічно. Крім того, Бейм був першим, хто назвав Чуфут-Кале «батьківщиною», визначивши особливий статус цього міста [22]. Лише представник наступного покоління І. Сінані (1833–1890), колишній *газан* Севастополя й автор популярної «Истории происхождения и развития караимизма», став першим караїмським інтелектуалом, який, залишившись у цілому в руслі схем А. Фірковича, артикулював тезу про змішане семіто-тюркське походження караїмів [245, с. 25-29].

А. Фіркович створював свою концепцію для того, щоб «продати» її кільком інтересантам, кожен із яких бачив у ній щось привабливе для себе. Караїмський релігійний істеблішмент бачив у ній традиційну для караїмської історіографії історію про єврейське походження східноєвропейських караїмів і, поряд із тим, відокремлення караїмів як релігійної групи від євреїв ще в кінці епохи Першого храму [306, р. 145-154]. Урядові кола мали побачити «зразкових» євреїв, які не несуть вантаж колективної провини в деїциді й не відповідають за зміст Талмуду,

який уявлявся як антихристиянська вигадка. Відповідно до наукових поглядів того часу, у праці слід було згадати хозар, які були юдеями й домінували в регіоні. Проте, хозарська теорія походження караїмів та її засновник, В. В. Григор'єв, критикувалися в тексті «Аввней Зіккарон» [270, с. 7]. Власне кажучи, той факт, що частина освічених караїмів вважала А. Фірковича одним із авторів хозарської теорії, можна пояснити лише тим, що широка публіка знайомилася з ідеями цього автора не прямо, а опосередковано, через написані вже російською твори С. Бейма та І. Сінані. Передусім мова йде про людей, які не отримали караїмську традиційну освіту або отримали її не в повному обсязі, не вміли вільно читати івритом, хоч і мали світську гімназійну чи навіть університетську освіту. Так, наприклад Садук Раєцький, головний редактор караїмського журналу «Караимская жизнь» і палкий прихильник хозарської теорії, у примітках до статті з антропології караїмів прямо називає А. Фірковича автором цієї версії [230, с. 40-41].

### **3.2 «Націоналізація» спільноти східноєвропейських караїмів.**

У 1864–1872 рр. в Одесі, де на той час сформувалася велика караїмська громада, виходив перший караїмський рукописний журнал «Давул» (Барабан) [293, с. 9]. На сьогоднішній день зберігся в копії лише один його екземпляр. Його випускала група караїмських інтелектуалів, у центрі якої знаходився редактор журналу, викладач історії Симферопольської чоловічої гімназії Ілля Казас (1832–1912) – перший караїм, який здобув університетський науковий ступінь [166]. Зміст журналу, що виходив на кримському діалекті караїмської мови, відбивав боротьбу всередині караїмського суспільства між так званими кара-сакалами (чорнобородими) – молодшим поколінням караїмської інтелігенції, та ак-сакалами – старим релігійним істеблішментом. Цікаво придивитися до поглядів на історію караїмів цієї групи, яку умовно можна назвати прогресистами. Порівняно з попереднім поколінням караїмських інтелектуалів, вони висловлювали здоровий скепсис щодо висловлених А. Фірковичем історичних концепцій. І. Казас критикує А. Фірковича, заявляючи, що найдавніші надгробки

на цвинтарі Чуфут-Кале можна датувати XI–X ст., але аж ніяк не першими століттями нової ери, як це стверджував його опонент. Таким чином, І. Казас фактично погоджувався з його критиками, які звинувачували Фірковича в маніпуляціях із датами на епітафіях [113, с. 47-48]. Свою думку історик ґрунтував на власному досвіді вивчення епітафій цвинтаря [36]. Він також скептично висловлювався про хозарську теорію, вказуючи, що для її підтвердження критично мало джерел. Його думка набула поширення серед світської караїмської інтелігенції наступного покоління. Навіть С. Шапшал, палкий прихильник теорії про тюркське походження караїмів, погоджувався з його датуванням цвинтаря і поділяв критичне ставлення до А. Фірковича [290, с. 4; 370, с. 43-64]. Таким чином, станом на кінець XIX – початок XX ст. частина караїмських інтелектуалів була переконана у відмінному від євреїв походженні східноєвропейських караїмів. У поєднанні з давніми традиціями караїмського сепаратизму, правовими відмінностями від євреїв, етнографічними особливостями тощо це не могло не призвести до «націоналізації» спільноти. Важливою складовою націєтворчого історичного міфу було місто Чуфут-Кале і його цвинтар.

Є певні сумніви щодо того, як сприймати націоналізаційні процеси в середовищі караїмів Східної Європи. Як було сказано вище, існує думка про те, що вони є аномальною, не детермінованою історичним процесом аберацією, цілком штучною та сконструйованою [337, р. 20]. Історики з іншою точкою зору вважають, що караїми Східної Європи володіли такою кількістю специфічних маркерів окремої етнічної групи, які відрізняли їх як від євреїв, так і від довколишніх народів, що було б справжнім дивом, якби їх не зачепила епоха націоналізмів [325]. На початку XX ст. спільнота східноєвропейських караїмів намагалася окреслити свої рамки або, кажучи термінами Бенедикта Андерсона, «уявити себе». Скликаний з ініціативи гахама Пампулова Перший караїмський національний з'їзд, на якому караїмські лідери намагалися розв'язати нагальні питання спільноти, збігся в часі з початком випуску першого тиражного караїмського журналу «Караимская жизнь». Останній став непересічним явищем в історії спільноти і, водночас, документом, який описував перший етап

кристалізації караїмів як нації [100]. З'їзд, із одного боку, засвідчив, що караїми готові говорити про свою спільноту в термінах модерного націоналізму. З іншого боку, усі винесені на з'їзд питання крім одного, а саме необхідності виділення грошей на реконструкцію Чуфут-Кале, відносилися до релігійної сфери. Отож, зберігалось домодерне уявлення про караїмів як передусім релігійну групу.

Плюралізм думок щодо того, що саме являє собою караїмська нація, спостерігається під час знайомства зі статтями в тогочасній караїмській пресі. Уживаючи слова «нація», «національний», караїмські інтелектуали могли стояти на позиціях семітського походження караїмів Східної Європи, але під караїмською нацією розуміти лише караїмів східноєвропейських [143]. Однак, ще живою була традиція включати до спільноти всіх вірян-караїмів світу. Про такі настрої громадськості редколегія «Караимской жизни» знала й мусила з ними рахуватися. Про це можна судити з рубрики «Караїми за кордоном», у якій публікувалися матеріали про караїмів Єгипту, Константинополя й інших громад за межами Східної Європи [108; 168]. Під караїмською нацією чи народом малися на увазі, таким чином, не лише кримські караїми чи тюркомовні караїми Східної Європи, але вся віросповідна громада караїмів світу, за аналогією до мусульманської *умми*. З іншого боку, прибічники гіпотези про тюркське чи змішане походження караїмів могли виступати з радикальними заявами щодо зміни самоназви, вважаючи, що слово «караїм» занадто сильно прив'язує караїмів до євреїв [273, с.14].

Припущення про те, що караїмський модерний націоналізм у своїй тюркській формі розвинувся у взаємодії з кримськотатарським націоналізмом, з першого погляду видається цілком логічним [374, р. 87-88]. Лідер кримськотатарського іредентизму Ісмаїл Гаспралі (Гаспринський) навіть мешкав неподалік від А. Фірковича, який міг справити на нього враження своєю прив'язаністю до рідної тюркської говірки. З іншого боку, кримськотатарський націоналізм у Криму формувався в умовах глибокого ресентименту до російської влади, несприйняття кримськими татарами інкорпорації до російського соціуму та їхньої масової еміграції з півострова до Туреччини [340, р. 8-9]. Це разюче



контрастує з караїмами, які посіли вигідні позиції внаслідок російської анексії Криму, зокрема завдяки скуповуванню землі, розпродуваної кримськими татарами, які емігрували до Туреччини, а також із караїмською майже демонстративною відданістю династії Романових.

Караїмський сентимент до Романових також працював на посилення ролі міста Чуфут-Кале. Мандрівники відзначають особливе значення, якого надавали караїми відвіданню міста правителями і членами правлячого дому [175, с. 80]. У місті побували Катерина II (хоча її візит деякі дослідники вважають караїмською легендою) [135, с. 190], двічі Олександр I (у 1818 і 1825), Микола I у 1837, Олександр II у 1861 і Олександр III у 1886. Пам'ять про ці візити зберігалася, зокрема, у написах біля входів до кенаси [205, с. 59-64]. Подарунок для кенаси Чуфут-Кале імператрицею Олександрою Федорівною у 1847 р. срібного келиха став приводом для впровадження в ритуал унікального, ніде більш не практикованого, вдячного обряду-процесії [22, с. 55].

Іще перед Першою світовою війною серед караїмської громадськості назріло питання про проведення нового національного з'їзду [219, с. 18]. На перший з'їзд було винесено досить обмежене коло питань, керування ним потрапило в руки релігійних діячів, на ньому не було представлено делегатів від західних караїмів. Щоправда, луцького поета й письменника С. Рудковського деякі автори, як-от В. І. Кефелі, а слідом за ним В. В. Шабаровський, називають делегатом цього з'їзду [286, с. 125]. Насправді він приїхав до Євпаторії, але у можливості взяти участь у засіданнях йому відмовили.

Згодом, під впливом атмосфери Лютневої революції, активізувалася підготовка до нового з'їзду. Його запланували провести в серпні–вересні 1917 р. Крім караїмів кримського походження на нього запросили представників литовських караїмів, які перебували в евакуації. Представникові караїмів-росіян, так званих суботників, надали можливість бути присутнім на засіданнях (без права голосу). Таке рішення щодо суботників, яким караїми до того відмовляли у статусі членів своєї спільноти, було, безумовно, викликане позицією гахама С. Шапшала, зокрема в дискусії про вимирання караїмів.

Гахам Таврійського й одеського караїмського духовного правління С. М. Шапшал, якого обрали Головуючим з'їзду, відіграв визначну роль у його підготовці і проведенні. Велику інформативну й мобілізаційну функцію виконала офіційна газета правління, заснована гахамом. Зрештою, про те, що однією з функцій «Известий...» є підготовка з'їзду, прямо свідчить редакційна стаття першого числа видання. У третьому номері з'явилася присвячена проблемам караїмської демографії стаття С. Шапшала, заснована на аналізі метричних книг караїмів Таврійського духовного управління (тобто Таврійської й Херсонської губерній за 1907-1916 рр [295, с. 12-13]. Це була не перша стаття на цю тематику. Можна згадати, наприклад, статтю В. Сінані 1911 р. [244, с. 30-37]. Однак, останню статтю витримано радше в оптимістичному дусі. Автор наводить наступні числові показники: за результатами перепису в межах імперії мешкали 12 894 караїми, з них 6 166 – у Таврійській губернії. Щоправда, дані земства за 1889 р. говорять про 6519 осіб, тобто караїмське населення губернії зменшилося на 353 особи за 8 років. Однак, полемізуючи з неназваними особами, які дотримуються «розповсюджені думки про наше вимирання» (це доводить, що згадане питання вже тоді дискутувалося в караїмському суспільстві), В. Сінані стверджує: зменшення відбулося за рахунок міграції в інші регіони імперії, хоча і визнає значно меншу народжуваність й кількість шлюбів серед караїмів, порівняно з їхніми сусідами. Стаття С. Шапшала, натомість, прямо називає караїмів вимираючою нацією: за вказаний проміжок часу у караїмському населенні двох губерній кількість смертей перевищила народжуваність на 200 чоловік, не враховуючи втрат на полях битв Першої світової. Гахам називає основними причинами зменшення числа караїмів пізній вік шлюбів (30 років для жінок, 35 для чоловіків.), малу кількість дітей у сім'ях, а також закликає вивчити та вирішити в рамках з'їзду весь комплекс «кліматичних, економічних, канонічних і соціальних» проблем, що ведуть до зменшення числа караїмів [295, с. 13]. Ці заклики вилилися в ухвалення на зїзді в рамках реформ шлюбного законодавства фактичного схвалення *гіюру*<sup>1</sup> членів змішаних подружжів та створення комісії з вивчення питання щодо колективного прийому в лави громади

росіян-суботників [225, с. 9, 14]. Це було важливим рішенням, яке сигналізувало про усвідомлення делегатами з'їзду всієї загрозовості ситуації, оскільки раніше караїмами, зокрема кримськими, не практикувався прозелітизм. Крім того, у рамках законодавства Російської Імперії він був незаконним.

Треба сказати, що рішення про можливість гіюру для членів змішаних подружжів у принципі не значило, що це буде відбуватися автоматично: прийом мав схвалити місцевий кагал, після чого це рішення повинно було затвердити Духовне правління. Таким чином, наприклад, не зміг узаконити свій шлюб з єврейкою Емілією Рудковською луцький караїмський активіст С. Рудковський. Навіть таке половинчасте рішення було прийняте з другої спроби, питання ж щодо гіюру у принципі, для всіх охочих стати караїмами, було відкладено на наступний з'їзд. Він мав відбутися після закінчення світової війни.

На з'їзд прибуло 40 представників караїмських громад Російської імперії включно з трьома представниками литовських караїмів. Ще до початку з'їзду було визначено коло питань, які планувалося обговорити. Уже в першому випуску редакція «Известий...» закликала до «...самовизначення караїмів, як національного, так і релігійного» [47, с. 5]. Таким чином, питання самовизначення мало стати першим і головним питанням з'їзду. У тому ж номері С. Шапшал дав власну дефініцію самовизначення, озвучуючи його в сучасних термінах національної ідентичності: «самовизначення ґрунтується на єдності території, релігії, крові, мови і звичаїв» [280, с. 10]. З'їзд ухвалив дефініцію в цілому на засіданні від 28 серпня 1917 р. Формула її говорила про те, що караїми Східної Європи вважали себе не лише віросповідною, а й національною спільнотою: «Караїми є корінним населенням Криму, являють собою об'єднану спільністю віри, крові, мови та звичаїв особливу народність, що здавна зберігає духовний зв'язок зі своїми константинопольськими, єгипетськими, та єрусалимськими одновірцями» [224, с. 7-9]. Фінальна резолюція з'їзду, таким чином, м'якша, ніж пропонував С. Шапшал – вона пропонує враховувати історичну роль релігії у формуванні караїмської нації.. На з'їзді частина делегатів також заявляла про повернення до старого визначення – «нащадки Ізраїля, що зберегли істинну віру»

(очевидно, на відміну від євреїв, які, на думку караїмів, її не зберегли). Усе ж таки, відповідно до формули, ухваленої з'їздом, караїми єрусалимські, константинопольські, єгипетські є тепер лише «духовними братами», пов'язаними з караїмами Східної Європи, але не є частиною нації. Решта пунктів черги денної, як-от реформа Олександрівського духовного училища в Євпаторії, реформи духовного правління і т. ін. більше пов'язані з релігійними справами, за винятком останнього: караїмські представники завершили з'їзд, обговоривши виділення фінансування на відновлення міста Чуфут-Кале та облаштування у ньому музею [224, с. 23-24]. Таким чином, незважаючи на те, що з формули самовизначення зникла спільна територія, Чуфут-Кале залишився важливим символом спільноти. Крім того, під час підготовки караїмського з'їзду група кримчан та біженців із Литви заснувала Караїмську національно-демократичну партію, яка одним зі своїх програмних завдань поставила збереження караїмської нації і її «національних територій», тобто пам'яток старих караїмських поселень Криму й Литви, першим із яких було названо Чуфут-Кале [70; 224]. Під час підготовки до з'їзду на сторінках «Известий...» з легкої руки С. Шапшала з'явилося визначення тюркської мови як «рідної». Це стало першою ластівкою розквіту тюркомовної культури караїмів Східної Європи в міжвоєнну добу [293, с. 6]. Гахам називає караїмську мову «рідним чалтайським діалектом», зауваживши, що «дехто» виводять це слово від «чагатай», назви тюркської мови, що була поширена в ранньомодерну добу в Середній Азії. Існують свідчення, що ця назва побутувала серед караїмів значно давніше [97, с. 266; 270, с. 6]. Твердження В. О. Ельяшевича, висловлене у його статті про тотальне домінування серед караїмів у цей період визначення «татарська мова» чи «татарський жаргон» щодо тюркських говірок, є дещо перебільшеним [99, с. 217-218]. Крім того, він вибірково цитує С. М. Шапшала, який дійсно вжив термін «татарська мова», але також використовує терміни «чалтайська» та «рідна тюркська». До того ж В. Ельяшевич не згадує про позицію щодо мовного питання таких караїмських активістів, як Д. Мардкович, С. Рутковський та Р. Фіркович. Щоправда, новий молитовник із паралельним перекладом було заплановано випустити не лише з

російською транскрипцією, а й із паралельним перекладом тюркською та російською мовою [224, с. 9]. Це показує, що більшість тогочасних караїмів Східної Європи у побуті повністю перейшли на російську.

Другий караїмський національний з'їзд та його результати сигналізували про глибокі зміни, що сталися з груповою ідентичністю караїмів Східної Європи. Релігійна громада остаточно перетворилася на націю з такими необхідними атрибутами національної ідентичності як мова, національна територія та власні історичні міфи. Є велика спокуса побачити в подіях з'їзду елементи стадії «С» за згаданою класифікацією М. Гроха, тобто початки масового політичного руху. Проте, ясна річ, опція отримання незалежності, яку повноцінна соціальна структура відкривала для малих європейських націй, не існувала для нації настільки малочисельної.

У процесі «націоналізації» караїми Східної Європи розірвали зв'язки зі своєю домодерною «священною спільнотою» (у термінах Б. Андерсона) «народу Ізраїлю», а потім і з вузькою спільнотою «караїмів». Полеміка навколо караїмського етногенезу дуже добре ілюструє як питання важливості історії для ідентичності [79], особливо у Східній Європі, так і роль міфу як позараціонального фактору. На прикладі караїмів можна легко показати, що навіть недержавна нація, якщо вона повноцінна за соціальною структурою, у відповідності з теорією І. Лисяка-Рудницького має повний арсенал засобів для того, щоб бути історичною.

#### **4.3 Мілітаризація караїмської історії**

Один із процесів, що відбувалися синхронно з «націоналізацією» караїмської спільноти Східної Європи і який був важливою складовою її «націоналізації», прийнято називати мілітаризацією караїмської історії. Ідеться про караїмську версію міфу про військову звитягу, що є важливою, якщо не необхідною, складовою національної ідентичності [362, р. 32]. Цю версію, як вважається, майже цілком створено штучно, просто на очах сучасників. Праці, присвячені Криму, в один голос називають караїмів мирним ремісничим і

торговельним населенням, не пов'язаним із військовою службою [118, с. 64; 165, с. 23-24; 176, с. 417]. Процес створення міфу включав у себе винайдення військової традиції народу, який впродовж описаного доступними джерелами періоду в масі своїй не мав стосунку до військової служби.

Відлік цьому процесу можна розпочати зі знайомства караїмського історика А. Фірковича з Владиславом Сирокомлею, що відбулося у Троках (Тракаї) під Вільнюсом у 1856 р. Як наслідок, у книжці останнього з'явилася історія про воїнів-караїмів, що воювали проти Вітовта на боці татар, потрапили в полон і були змушені служити вже Вітовту. Під час розмови А. Фіркович повідомив В. Сирокомлі про звичай «караїмських лицарів», які нібито служили при особі Великого князя Литовського, щоранку, відбувши службу в синагозі, їхати до Тракайського замку [382, с. 68, 72-73]. Після публікації В. Сирокомлі А. Фіркович мусив публічно спростовувати його інформацію у пресі, стверджуючи, що останній неправильно його зрозумів [267, с. 680-684].

Повідомлення В. Сирокомлі можна розділити на три частини: його власне припущення щодо ролі караїмів як частини армії татар, яких Вітовт переселив до Тракая як полонених; здогад про те, що караїми несли військову повинність в період після свого прибуття до Вільна та Тракая, що виник після ознайомлення з текстом привілею Великого князя Литовського та короля Польщі Жигимонта Старого від 1507 р., яким караїми звільнялися від цієї повинності, а також повідомлення А. Фірковича [382, с. 68, 72-73]. Але В. Сирокомля зробив спірний висновок, адже караїми за Привілеєм 1507 отримали звільнення не від військової, а від сторожової служби, яку мали нести «в себе», навколо замку (не в самому замку) та охороняючи дороги (купців та княжих гінців). Він також не був знайомий з більш раннім привілеєм великого князя Олександра від 1492 р., який також звільняв караїмів від військової повинності, посилаючись на те, що вони її не несли в часи Казимира IV, попереднього правителя [239, с. 11, 18]. Заради справедливості слід сказати, що наведена В. Сирокомлею інформація суголосна відомостям, відомим із більш ранніх джерел. Як приклад можна навести згадані вище подорожні нотатки австрійського мандрівника Й. Рорера, який, спираючись

на усну інформацію, трактував перших галицьких караїмів як військовополонених, та книзі Т. Чацького, який датував прихід караїмів до Тракая часами Вітовта, так само спираючись на отриману від караїмів інформацію [358, s. 116; 313, s. 143]. Як ми бачимо, В. Сирокомля сам зробив висновки про статус караїмів у середньовіччі, очевидно, за аналогією з литовськими татарами, про історію поселення яких у Литві й віддану службу князям він із захопленням пише на початку того ж розділу свого путівника. Він їхав на зустріч із А. Фірковичем, уже маючи певну візію щодо місця караїмської громади Тракая в історії.

А. Фіркович, очевидно, міг прокоментувати наявні легенди та здогади В. Сирокомлі, можливо збагативши їх власними інтерпретаціями. Наприклад, легендою про караїма Натана, який служив як фельд'єгер анонімному польському королеві [382, s. 80]. Історія, імовірно, походить із сімейної хроніки лікаря з Трока Авраама бен Йосії, датованої 1682 р., в оригінальному тексті Натан служив Вітовту [306, р. 192-194]. Текст хроніки переповнений анахронізмами, зокрема, Натан, що нібито служив Вітовту (той помер у 1430), зустрічається також із Калемом Афендопуло, караїмським релігійним авторитетом, який помер у 1509. Далі В. Сирокомля підводить риску під військовою історією литовських караїмів, зауваживши, що караїмська «хоругва» можливо існувала ще у другій половині XVII ст. Тут він послався на привілей, нібито даний Яном Казимиром у Долгіново 26 листопада 1665 р. Цим документом король начебто надав дозвіл на будівництво у Тракаї караїмської синагоги і школи, мотивуючи це заслугами караїмів-військових. Крім того, В. Сирокомля згадав про підпис у документах щодо оподаткування громади від 1669 р. одного з членів кагалу як «хорунжого Й. К. М. В. К. Л» [382, s. 81]. Історія караїма-військового піддавалася сумніву, але мала, очевидно, реальні підстави. Так, уже згаданий С. Бершадський у книгах гродського суду м. Троки під 1670 р. знайшов ще одну згадку про хорунжого Нісана Юзефовича [26, с. 181-182]. Очевидно, деякі караїми могли служити в армії Великого князівства й обіймати в ньому високі посади, оскільки «хорунжий» – це, очевидно, не молодший офіцер кавалерії, як у пізніший період, а чиновник, голова посполитого рушення повіту. Треба сказати, що це робить

становище караїмів порівняно з правовим становищем євреїв-талмудистів винятковим. І це не єдиний виняток – тексти ранніх грамот, даних караїмам великими князями, говорять про те, що їх селили у Троках, фактично, на магдебурзькому праві [26, с. 182].

На початку ХХ ст. розказана В. Сирокомлею історія мала певну популярність серед караїмської інтелігенції, хоча ще не стала каноном. Так, вона відсутня в надрукованій у газеті «Караимская жизнь» статті про історію Троцького замку, але згадується у примітках від редакції. Прикметно, що ані словом не згадує про військове минуле литовських караїмів автор статті, уродженець Вільна [139]. У польській літературі, очевидно, за посередництвом В. Сирокомлі, пов'язані з караїмами військові сюжети прописалися надзвичайно міцно. Акцент при цьому робився на польськості караїмів Луцька і Трок [248]. Апогеєм експлуатації легенди стали праці караїмського історика-аматора А. Шишмана, який, посилаючись на повідомлення В. Сирокомлі й інформацію з «грамоти короля Яна Казимира», писав про існування в армії Великого князівства Литовського караїмського «регіменту». У працях А. Шишмана караїми постають військовими поселенцями, яких розселяють на старому кордоні з Лівонським орденом [389, с. 30]. Крім того, він розвивав згадану легенду про караїма-фельд'єгеря Вітовта, дещо її змінивши [335, р. 41].

У спадщині самого А. Фірковича сюжет про військове минуле караїмів зустрічається ще кілька разів. Описуючи своє перебування у Стамбулі у 1831–1833 рр., він згадував про знахідку родоводу Моше Єрусалимського, який, за версією А. Фірковича, був першим караїмським паломником, який проїхав із Криму до Палестини й помер на зворотному шляху у 1002–1003 рр [270, с. 4]. У родоводі, за словами А. Фірковича, містилася й інформація про нащадка Моше Еліягу, який героїчно загинув у 1261 р., захищаючи місто Чуфут-Кале у Криму від генуезців. Епітафію з могили загиблого Фіркович подає в каталозі епітафій цвинтаря Чуфут-Кале під №277, сторона бет (зліва від дороги) [270, с. 70]. Ця епітафія є, очевидно, підробкою, про що писали ще дослідники ХІХ ст., зокрема Д. Хвольсон. Форми надгробка та шрифту епітафії відповідають ХVІІІ ст., а дата



взагалі відсутня. На думку сучасних дослідників, А. Фіркович просто вигадав інформацію про генуезців та дату і додав їх до тексту реальної епітафії XVII ст [133, s. 57]. Також, висловлювалася думка про міфологічний характер опису А. Фірковичем свого побуту в середовищі дагестанських євреїв селища Маджаліс, яких караїмський автор описав як «озброєний Ізраїль» та нащадків Десяти втрачених колін [371, p. 162]. Із цим важко погодитися: гірські євреї переказували історію про своє походження від Десяти колін задовго до А. Фірковича, зрештою, як і багато інших ізольованих єврейських груп [241]. Щодо їхньої мілітарної історії, носіння зброї й навіть існування звичаю кровної помсти були звичайними реаліями життя євреїв гірських районів Північного Кавказу і, відповідно, про жодне міфотворення мова тут не йде. Історія євреїв Кавказу була важлива для Фірковича, оскільки їх він вважав нащадками караїмів, що навернулися до рабиністичного юдаїзму порівняно нещодавно.

Для А. Фірковича історія Еліягу є лише одним із багатьох інструментів, якими він доводить давність поселення караїмів у Криму. Ключовою для караїмського міфотворення цю історію зробило наступне покоління караїмських інтелектуалів, які піддали її певній трансформації. Близький співробітник А. Фірковича в часи його перших експедицій у Криму Соломон Бейм, публікуючи популярною мовою попередні результати робіт, зокрема на цвинтарі, написав про «князя Кале», що надзвичайно посилює як військову конотацію епітафії, так і інституційність караїмської громади. Остання, фактично, проголошувалася квазидержавним утворенням [22, с. 37]. Під час Кримської (Східної) війни С. Бейм, використавши, серед іншого, матеріали А. Фірковича, написав історію караїмів, яка призначалася для офіцерів французької армії. Це був перший текст із серії, яку завершувала популярна брошура «Пам'ять про Чуфут-Кале» [319, с. 69-70]. С. Бейм не обмежувався популяризацією ідей А. Фірковича. Він є, фактично, автором цього міфу, який поступово закріпився в колективній свідомості караїмів. Так, у перекладі книги «Сефер Аввней Зіккарон», опублікованому в популярній караїмській газеті в Москві, титул Еліягу *га-мар га-гадоль га-тевір*, тобто «муж великий пан» перетворюється на «великий князь». По суті, це навіть не переклад,

а переказ інформації С. Бейма. Йому і слід віддати першість у створенні міфу про караїмське князівство у Криму. У пізнішому перекладі редактора журналу «Известия караимского духовного правления» Арона Катика (1883–1942) було використано компромісні терміни «гевіром і князем» [268, с. 75; 269, с.8]. Цей термін не закріпився одразу, оскільки ще в машинописі перекладу «Сефер Аввней Зіккарон» Давида Гумуша (1899–1980)<sup>46</sup> титул передано як «великий начальник», а вже правки рукою караїмського активіста й історика-любителя Ю. А. Полканова зазначають натомість: «великий князь Еліягу». Подальший розвиток цього сюжету треба розглядати в контексті процесів розвитку і трансформації тюркської ідентичності частини кримських караїмів після 1991 р., у яких Ю. А. Полканов відіграв помітну участь. Таким чином, караїмським авторам початку ХХ ст. ішлося про існування в караїмів Криму власного (прото)державного утворення з князем на чолі, а караїмським лідерам кінця ХХ–ХХІ ст. – про те, що цей князь і його піддані були тюрками за походженням.

Одним із елементів формування мілітарної караїмської історичної свідомості в літературній та історичній традиції, що розвиває тему з князем Еліягу, є обігрування такої постаті як наказний гетьман Ілляш Караїмович. Уперше інформація про наказного гетьмана Ілляша Караїмовича в караїмській літературі з'явилася в статті С. М. Шапшала у 1918 р [290, с. 5]. Він стверджував, що гетьман був кримським караїмом із Чуфут-Кале на ім'я Хатман (гетьман) Еліша, нащадком князя Еліягу з роду Узун, який, пішовши з Кале, приєднався до козаків і воював проти Московської держави під іменем Ілляша Караїмовича. Ілляш Караїмович, що загинув під час повстання реєстрових козаків, згадується у польських джерелах, про нього пишуть М. Костомаров та С. Соловйов. Із праць останніх С. М. Шапшал і міг дізнатися про цього персонажа. Узун – реальне караїмське прізвище, у спогадах С. Пігіта та А. Катика згадується газан і вчитель в релігійній школі в Євпаторії Юфуда Узун [206, с. 59-60; 125, с. 47]. Уже в написаному у 1931 р. історичному творі луцького караїмського письменника Олександра Мардковича наказний гетьман постає лицарем без страху й докору,

---

<sup>46</sup> З бібліотеки автора.

який постраждав через свою відданість Польщі [345]. У післявоєнний час С. М. Шапшал опублікував статтю, ґрунтовану на виписці (як він стверджував) інформації з полів старого караїмського молитовника, що зберігався у заснованій ним караїмській національній бібліотеці в Євпаторії *Карай Бітлігі*<sup>47</sup>

Це повідомлення критикує М. Кізілов. Основою критики є те, що в архіві С. М. Шапшала у Вільнюсі текст існує у двох редакціях, ще одну знайдено в листуванні вченого [133, s. 51-52]. Це само по собі не дивно, оскільки текст С. Шапшал записав лише у Стамбулі, тобто (якщо припустити, що оригінальний текст узагалі існував) з пам'яті. Дійсно дивно те, що С. Шапшал публікує текст, записаний, як він стверджує, у 1920-х рр., лише у 1955 р. Крім того, у своїх більш ранніх статтях міжвоєнного періоду, у яких згадувався Ілляш Караїмович та інші караїми, які нібито служили реєстровими козаками, про текст із Карай Бітлігі С. М. Шапшал не згадував ані словом [387, s. 9-10]. М. Кізілов обґрунтовує мотиви створення, як він вважає, підробки, і час її публікації, намаганням С. Шапшала допомогти Хрущову ідеологічно виправдати передачу Криму до складу УРСР. Це відображає політичні погляди самого М. Кізілова, але навряд чи має стосунок до істинних мотивів Шапшала. О. Бабаджан вважає, що вперше цю інформацію С. М. Шапшал опублікував не у 1918, а у 1914 р. [14, s. 18], приписуючи йому статтю «Кирк-Єр» в 14-му томі *Военной енциклопедии*. В останній дійсно міститься інформація про гетьмана-караїма (але не про епізод з Тимофієм Хмельницьким) і переповідається історія з «Авне-Зіккарон» про оборону Чуфут-Кале (Кирк-Єра) від генуезців у 1261 [414, с. 437]. На жаль, він не пише, звідки йому стало відомо про авторство анонімної статті.

---

<sup>47</sup> Мається на увазі молитовник із друкарні Д. Бомберга 1528/29 років, т. зв. «венетійський молитовник», автор тримав у руках це видання у 2010 р. у фондах Бахчисарайського державного історико-культурного заповідника.

Сінан Челебі, украй важливий для Криму просвітник, прибув на півострів близько 1500 р. з Персії, найімовірніше з групою однодумців. Рід Сінані, як стверджував С. М. Шапшал, також мав право на князівський титул [386]. У російськомовному тексті цей титул щодо Сінані уперше вжив Арон Прагискі [193]. Від азербайджанського поета, Фіргийши [269, с. 23]. А ід Казак уперше як Тимур-хан Хитунський якого який в урочиско в уяз Криму маю колна караїми «правитель хана Криму» у 1730 році. Характеристика Сінані Челебі у Фіргийши [269, с. 23]. Тимур-хан «власно» двору і мануїя [270, с. 17]. І для цього повсякчасно єся караїми праки вельжери і по в біна [294] м ашкеназійського штадлана, представника громади перед світською владою.

Можна сперечатися, наскільки відповідають дійсності барвисті описи місії Сінана Челебі пізнішими караїмськими істориками і чи дійсно він застав таку розпачливу картину занепаду релігії й освіти серед кримських караїмів, як прийнято було вважати [245, с. 65-70]. Але важливість його місії і здійснених ним і його нащадками реформ складно піддати сумніву [306, р. 161]. Останнім представником роду був Ісаак Челебі Дюблендор Ага (тобто хранитель ханського тюрбана), який у 1731 р. заснував караїмську друкарню [386, р. 161]. На титульному листі виданого в 1734 р. караїмського молитовника «Мекаббеч нідхе Ізраель», першій друкованій книжці у Криму, вміщено присвяту, у якій він титулується як «великий князь» та «гевір» [98, с. 18]. Можна припустити, що титул «князь вигнання» призначався для світського й духовного голови громади, як це мало місце у Вавилонії, де існував титул екзиларха. Подібна присвята була присутня й у виданні молитовника 1741 р. На жаль, у тексті її публікації О. Акчокракли присутні очевидні помилки [8, с. 159]. Найімовірніше, ці присвяти і стали відправною точкою для міфів про караїмське князівство й караїмських князів.

Подібним чином ми можемо спостерігати за трансформацією ще одного згаданого вище караїмського нарративу – легенди про прихід караїмів до Галича. Легенда розповідала про прихід караїмів до Галича з Криму в часи Данила Галицького і на його запрошення, у рамках реколонізаційної політики останнього

[104, р. 153-155]. Тексти псевдохронікерського характеру створено на її основі у середині – другій половині ХІХ ст. Зокрема, один із них виготовив 1871 р. Якоб-Йосиф бен Самуель Єшуа, родич (?) рабина А. Леоновича для А. Фірковича. Він тепер зберігається серед інших документів особистого архіву А. Фірковича у Санкт-Петербурзі. Подібні матеріали містять ознаки намагання караїмських інтелектуалів вписати караїмську історію в ширший контекст політичної історії часів Київської Русі [306, р. 235]. Фіналом розвитку нарративу легенди є опублікований у журналі «Караимская жизнь» її довільний переказ, у якому караїмів оголошено воїнами, набраними Данилом Галицьким для поповнення військового флоту (!) князівства [264]. Слід зазначити, що лист може насправді не мати жодного стосунку до Галичини. Джерелом інформації й натхнення для його автора цілком могла бути неопублікована стаття І. Вагилевича «Місто Галич», нині депонована в РНБ. Можливим автором цієї інтерпретації легенди в літературі М. Кізілов називав Р. Фанна, що є сумнівним із огляду як на сумлінність останнього як дослідника, так і на те, що переплутати «Р. Ф.» і «Д. Ф.» редакція могла б лише в разі отримання листа в машинописному вигляді івритом – у квадратному шрифті ці літери дійсно схожі, а в рукописному курсиві ні. Крім того, редакція завжди зазначала, що матеріали перекладні, ця ж стаття не має такої позначки.

Різновидом територіального міфу, який функціонально виконує в ньому роль підсилення, є міф символу певної території. В умовах сучасних політичних націй цю роль можуть виконувати герб, прапор, карта країни, набір певних свят [362, р. 29]. У караїмських громадах це місце посіла символіка з Біюк Капу («Великих воріт») міста Чуфут-Кале. Відомий своїм критичним ставленням до тюркських слідів в історії культури східноєвропейських караїмів М. Кізілов вважає, що відсутність біблійних алюзій і характерного для караїмських надгробків багатого різьблення виключає будь-який стосунок караїмів до цієї символіки. Крім того, він знайшов такий самий символ вишкрябаним на стіні поблизу Орта-капу («Середніх воріт») Чуфут Кале. Оскільки останні датуються ХІV ст., тобто часом, коли караїмська громада міста була порівняно нечисленною,

а центр міста разом із Орта-капу займали мусульмани, караїми, на думку дослідника, не мають до цього знаку жодного стосунку. Аргумент слабкий, оскільки ніщо не говорить про те, що знак залишено на камені Середньої стіни саме в час її побудови, а не пізніше. М. Кізілов «погоджується» з Олександром Герценом та Юрієм Могаричевим, які вважали цей символ тамгою роду Яшлау Беїв. Останній нібито володів містом в XVII–XVIII ст. Однак цю версію ще на початку XX ст. заперечував А. Бертъє-Делагард, який зазначив, що тамга Яшлау виглядала цілком інакше [29, с. 115]. Зрештою, про це пишуть і пізніші дослідники [9, с. 185]. Крім того, у праці О. Герцена та Ю. Могаричева, на яку посилається дослідник, не названо конкретний татарський рід, отож дослідник ще й погано цитує джерело [60, с. 75-77].

Першим, хто намагався поставити цей символ і, відповідно, караїмську історію Чуфут-Кале у мілітаристський контекст був С. Бейм. Він трактував його як зображення кулі та стремені, символів якоїсь перемоги сорока сімейств, що населяли місто, над ворогами [22, с. 37]. Легко помітити, що газан Бейм тут одночасно інтерпретує стару назву Чуфут-Кале Кирк-Ер, яка дійсно в основі має числівник «сорок». На початку XX ст., коли цей символ почали обговорювати в караїмській пресі, його трактували як івритські літери, перші літери фрази «села га-єхудім» – «скеля юдеїв» [257]. Ця символіка також з'являлася на обкладинках караїмських видань, печатці Одеської караїмської громади тощо [91]. Пізніше стараннями гахама С. М. Шапшала і його однодумців у Вільнюсі, Троках та Луцьку, цей символ перетворився на квазінаціональний герб караїмів, але в іншому трактуванні – як зображення щита-калкана і дворогого списа-сенека, який С. М. Шапшал і його послідовники пропагували як національну зброю кримських караїмів.

«Мілітаризації» піддаються також деякі етнографічні матеріали. Зокрема, мова йде про широко відомий опис С. Беймом караїмського весілля [22, с. 71-74]:

«Світло факелів, що яскраво освітлює всю долину й перелітає від однієї скелі до іншої, звуки музики, биття великих барабанів, брязкання бубнів, різкий звук зурни, тупіт коней по гранітній дорозі, іскри, що сиплються з-під кінських

копит, національні пісні, постріли з пістолетів, які безупинно лунають долиною й повторюються луною, сотні кам'яних печер, у яких колись жили напівдикі народи, крики «ура», що лунають по навколишніх горах, і швидкий рух вершників – усе це мимоволі приводить глядача у захват».

Як стверджував С. Бейм, так виглядала частина обряду караїмського весілля у громаді міста Чуфут-Кале «сто років тому» (від часу написання його праці), тобто в останні роки існування Кримського ханства. Треба зауважити, що інші респонденти подають геть іншу, «мирну» картину караїмського шлюбу. Щоправда, вони не претендують на знання звичаїв такої глибокої давнини, як С. Бейм [112, с. 54-57]. Кілька дослідників навели вагомні аргументи проти принципової можливості побутування такого обряду у караїмів, які у структурі населення Кримського ханства відносилися до категорії *зіммі*, толерованої релігійної меншини. Відповідно, вони мали бути обмежені у праві не лише володіти зброєю, а й їздити верхи [333, р. 106-107; 366, р. 368]. Щодо заборони їзди верхи існує, наприклад, пряме свідчення академіка П. С. Палласа, який стверджував, що навіть у 1793 р., через 10 років після анексії Кримського ханства Росією, караїми Чуфут-Кале не користувалися кіньми, обмежуючись віслюками, бо: «...за володарювання ханів їм не дозволялося їздити кіньми, а їхній закон забороняє розводити мулів» [198, с. 33]. З іншого боку, караїмське джерело XVIII ст. стверджує, що у Кримському ханстві *зіммі*, у тому числі й караїми, усе-таки могли володіти вогнепальною зброєю [1, с. 57]. Зрештою, ідентичний весільний обряд до початку XX століття існував у частини кримських татар<sup>48</sup>. Питання про те, чи С. Бейм «позичив» кримськотатарський обряд, чи щось подібне дійсно могло існувати в караїмському середовищі за останніх ханів, залишається відкритим.

Наведений С. Беймом опис весілля набув значного поширення, неодноразово передруковувався й досі передруковується в популярній літературі [165, с. 23-24; 411, с. 141]. Він став як складовою караїмської самопрезентації, так

<sup>48</sup> За повідомленням дослідниці Ульвіє Абаєвої, багаторічної співробітниці Бахчисарайського державного історико-культурного заповідника, а тепер завідувачки відділом Львівського музею історії релігії.

і частиною образу караїмів в очах довколишніх. У міжвоєнний час схожий опис весілля луцьких караїмів із перегонами возів, кінськими перегонами і стріляниною з рушниць навів у луцькому журналі «Karaj awazy» Сергіуш (Сергій) Рутковський [360, с. 12-13]. Імовірно, його респондент у довільній формі переказав йому опис С. Бейма або він сам виклав його, додавши перегони на возах замість скачок як частину місцевого колориту – серед караїмів Західної України, як було сказано вище, чумакування і промисел візників-балагулів були надзвичайно поширеними. Сюжет, однак, незважаючи на свою очевидну вторинність, продовжує тиражуватися в сучасній літературі, присвяченій караїмам Західної України [286, с. 79].

Цікавим прикладом мілітаризації фольклору, пов'язаного з фортецею Чуфут-Кале, є зміни, внесені до відомої караїмської казки про облогу міста. У варіанті, який С. Ш. Пігіт включив до книги своїх спогадів «Іггерет нідхе Шмуель» («Уроки розпорошені Шмуеля»; у російському перекладі – «Дни минувшие»), фортецю облягають розбійники, міщани вже готові сплатити викуп, але анонімний старець пропонує їм закидати нападників вуликами, що допомагає мешканцям міста їх позбутися. У варіанті, надрукованому за редакцією Ю. А. Полканова, сказано, що вороги кілька разів штурмують укріплення, що підсилює мілітарну складову легенди. Крім того, додається, що під час вилазки загинув князь [161, с. 41]. Цей епізод є явною даниною спадщині А. Фірковича, а саме згаданому вище опису загибелі князя Еліягу. Ще одна легко впізнавана деталь, відсутня в опублікованій раніше версії, – це спосіб, за допомогою якого армія, що облягала місто, не давала відпочивали захисникам, постійно імітуючи штурми і граючи на музичних інструментах. Ця деталь наявна в легендарному описі облоги Чуфут-Кале (Кирк-Ера) татарами з роду Яшлау, записаному турецьким істориком XVIII ст. [60, с. 54-55]. Анонімного старого мудреця замінено на жінку на ймення Алтин-апай, «матір двох загиблих воїнів». Таким чином, надрукована 1995 р. казка є скомпонованою з кількох джерел штучною конструкцією, яка мала посилити як мілітарну, так і тюркську (ім'я жінки) складову караїмського фольклору. Можливо, звинувачення у «псуванні»,



адресовані особисто Ю. А. Полканову, не є слухними, оскільки невідомо, чи він здійснював правки старої казки, чи без змін передрукував матеріал у версії, запропонованій попередниками, матеріалами яких він користувався – С. Шапшалом та Б. Коккенаєм. На жаль, у збірці не вказано джерела, з яких взято кожну конкретну легенду.

М. Кізілов схильний датувати подію, що легла в основу цієї легенди 1238 р., спираючись на повідомлення Рашид ад-Діна про захоплення міста *Таткара* й відомостей про захоплення Кирк-Ера з «Чінгіз-наме» – праці казахського історика Утемиш-хаджи ібн Маулана. Останній приписує взяття міста Шибан-хану, якого М. Кізілов пропонує ототожнювати з Шибаном, сином Джучі. Інші автори датують цю подію походом Ногая 1299 р.

Процес мілітаризації спочатку був пов'язаний перш за все з Чуфут-Кале як визнаною столицею, «родовим гніздом» кримських караїмів. У міжвоєнний і пострадянський час акцент змістився до військового минулого караїмської громади Литви. Це пов'язано з кількома факторами: наявність історичної традиції та документальної бази щодо караїмів-військових часів Великого князівства Литовського, перетворення Вільна на інтелектуальну столицю тогочасного караїмського світу і діяльність там таких ентузіастів як авторитетний у наукових колах С. Шапшал, А. Зайончковський та А. Шишман. Крім того, процес мілітаризації полегшувала можливість привласнення історії ще одної групи вихідців із Криму – литовських татар, побут яких у Великому князівстві Литовському в якості військової корпорації не викликав сумнівів. У пострадянський період до цих факторів додалося й розуміння проблемності існування караїмів як військової привілейованої групи на території мусульманської держави, якою було Кримське ханство. Відповідно, вибудувалася модель мирного входження караїмського князівства до складу ханства з подальшим квазідержавним існуванням у вигляді караїмської громади Чуфут-Кале [151, с. 30; 215, с. 192-193; 412, с. 243-244].

Перші спроби караїмської інтелігенції репрезентувати свій народ перед громадськістю за посередництвом музейної експозиції датуються ще ХІХ ст. У

1893 р. на виставці Кримського гірського клубу<sup>49</sup> в Одесі вдова Рахіль Ісакович створила експозицію «Караїмська кімната» з позичених у караїмських родинах вивезених із Криму предметів побуту й одягу початку ХІХ ст. [111]. Перед Першою світовою війною в середовищі караїмської інтелігенції точилися дискусії з приводу створення постійного музею, за збирання колекції для нього взявся С. М. Шапшал [232]. Під час Другого національного з'їзду було вирішено виділити фінансування на побудову музею, ясна річ, у Чуфут-Кале, у рамках проекту з ревіталізації міста [224, с. 22-23]. Революція й війна завадили виконанню цього плану, однак 8 липня 1938 р., уже у Троках, фундамент майбутнього музею було закладено [344, с. 139]. Основу його збірки склала колекція, зібрана гахамом Шапшалом. Попри те, що офіційного відкриття музею не відбулося, у 1939 р. експозиція музею почала працювати [339, р. 128-129]. Музей став потужним знаряддям мілітаризаційної кампанії, його експозиція створювала візуальний образ караїма-воїна в обладунку східного типу. Збройна частина експозиції представлена зразками зброї й обладунків переважно іранського походження, кинджалами типу *кама* з Кавказу й обладунками японського самурая. В експозиції були (і залишаються дотепер) кілька різновидів *джербе*, іранських дво- і трикінцевих списів, пропагованих як національна караїмська зброя під назвою *сенек* (буквально «вила»), яким начебто прорізали артерії по боках шиї супротивника [377, с. 46]. Закриту після Другої світової війни експозицію знову було відкрито 24 червня 1967 р., після завершення реконструкції музею. Експозиція музею, як і експозиція Тракайського замку, формують образ караїмських переселенців із Криму до Литви як войовничого народу і, відповідно, змальовують картину військового минулого всіх східноєвропейських караїмів. Фінальним акордом кампанії, спрямованої на (ре)конструкцію караїмського військового минулого у Великому князівстві Литовському, стала поява у 1997 р. ювілейної монети номіналом у 50 літів із приводу 500-річчя появи татар і караїмів у Литві з зображеннями караїмського й

---

<sup>49</sup> Організація, створена з метою наукового вивчення Криму, розвитку туризму до нього, а також захисту природних ресурсів півострова. З 1905 р. Кримсько-Кавказький гірський клуб.

татарського воїнів на реверсі. Караїмський воїн, як і слід було очікувати, тримає в руках *сенек*.

Міф про Ілляша Караїмовича та інших караїмів, які приєдналися до козаків, в 1990-ті рр. було доповнено історіями про кримських караїмів, які, не маючи змоги реалізуватися як військові в Чуфут-Кале, приєднувалися до військ кримського ханства [412, с. 246]. Цікаво, що у 1920-х рр. караїмські дослідники (зокрема, прихильники хозарської теорії походження караїмів) із огидою відкидали подібні припущення, висловлені радянськими краєзнавцями [345, с. 25]. Так само, у 1990-ті роки в караїмській пресі й публіцистиці починають з'являтися матеріали, присвячені участі караїмів у війнах Російської імперії, передусім російсько-японській та Першій світовій, а також статті про службу караїмів у Радянській армії під час Другої світової війни. Такі публікації важко розглядати в контексті мілітаризації караїмської історії, оскільки, за деякими винятками, мова йде про реальні долі реальних людей. Поряд із тим, вони містять яскраво виражені міфологеми, наприклад, легенду про караїмське походження маршала Родіона Маліновського [151, с. 82]. Мова йде, радше, про специфічне для деяких регіонів пострадянського простору поєднання культу Перемоги та ностальгії за Російською імперією.

Таким чином, упродовж ХХ ст. караїмські автори Східної Європи сформували самопрезентацію своєї групи як, історично, військової корпорації, яка через службу посідала привілейовані позиції у країнах проживання. Попри те, що для таких висновків катастрофічно бракувало джерел, принаймні щодо кримської та галицько-волинської гілок спільноти, міф мілітарної слави було успішно побудовано. Він став однією з основ караїмської ідентичності. Цьому посприяло як те, що караїми, судячи з усього, все-таки служили у війську Великого князівства Литовського (причому на керівних посадах), так і те, що для багатьох караїмів уже у другій половині ХІХ ст. можливість обіймати офіцерські посади у Російській імператорській армії створила реальний соціальний ліфт. Крім того, на остаточне оформлення караїмського мілітарного міфу очевидний вплив справив (пост)радянський патріотизм.

#### 4.4 Тюркізація ідентичності кримських караїмів

Тюркізацією караїмської спільноти автор називає процеси, що відбувалися в середовищі караїмської інтелігенції в міжвоєнний час. У цей період значно зросло значення й розширилася сфера вжитку караїмської тюркської мови, а серед караїмських істориків почало домінувати уявлення про переважно тюркське походження спільноти. Цей термін може мати кілька значень. Наприклад, Голда Ахієзер називає тюркізацією процеси, які на її думку відбувалися у Кримському ханстві у XVII ст., коли караїми почали переймати кримськотатарські імена (згідно з матеріалами некрополів Чуфут-Кале та Мангупа). Дослідниця вважає, що це свідчить також про мовну та культурну тюркізацію місцевих караїмів [306, р. 157]. Дан Шапіра відносив тюркізацію грецькомовних, на його думку, поселенців Чуфут-Кале та Мангупа до більш раннього періоду, пояснюючи її впливом кримських татар [370, s. 58] та переселенням тюркомовних караїмів із Єгипту і, можливо, Золотої Орди [372, s. 692]. Ця реконструкція має сенс лише в рамках теорії про міграцію караїмів до Криму переважно з нетюркських регіонів, зокрема Константинополя, Єгипту та Закавказзя. Остання, своєю чергою, виглядає обґрунтованою тільки якщо відкинути генетичний зв'язок між караїмськими діалектами Східної Європи і, відповідно, існування кримського діалекту караїмської мови. Проти цього виступає більшість тюркологів-мовознавців, зокрема вся сучасна польська школа караїмських студій [327; 330; 351; 352; 189; 120], хоча існує і протилежна точка зору [99].

На початку XX ст. ніщо не віщувало, що караїмські тюркські діалекти Східної Європи отримають статус національних мов, а караїмська культура та література Східної Європи почне розвиватися. Проти «татарської» мови виступала частина ліберальної караїмської інтелігенції, вбачаючи майбутнє нації у засвоєнні російської мови [142]. Публікації караїмською мовою (у російській транслітерації) в караїмській періодиці того часу – «Караимской жизни» та «Караимском слове» – практикувалися лише для народних пісень та поезії.

Спробу заснувати тюркомовний журнал здійснив у Луцьку письменник Сергій Рудьковський (1873–1944)<sup>50</sup>. Через бюрократичні перепони [286, с. 125-126] він отримав дозвіл на видання журналу «Сабах» («Ранок») лише у 1914 р., перед самою війною, і журнал усе одно вийшов російською. Достеменно відомо лише про один надрукований номер [386, с. 13-14].

Потужний сплеск вивчення й розвитку тюркської мови відбувся в Польщі та Литві<sup>51</sup> в міжвоєнний період. Очевидно, підвалини цьому було закладено раніше. Наприкінці XIX – на початку XX ст., коли серед кримських караїмів обговорювалася відмова від тюркської мови, караїми Литви й Західної України продовжували користуватися нею. На відміну від литовських татар, караїми зберегли її в нетюркському оточенні [339, р. 39]. Цьому є кілька пояснень. По-перше, існувала традиція перекладу молитов на тюркську для використання вдома, а також перекладу текстів ТаНаХу, зокрема з навчальною метою [119, с. 15; 289]. По-друге, у менших і бідніших громадах могло просто не знайтися людини з достатнім рівнем володіння івритом для того, щоб читати молитву. Низький рівень володіння івритом у Галичі в 1640 р. фіксує, наприклад, караїмський мандрівник із Єгипту, який у цілій громаді не знайшов нікого, з ким можна б було поговорити івритом [308, с. 21]. Луцька традиція домашньої молитви караїмською відома за повідомленням етнографа Юліуша Смолінського на початку XX ст. [248, с. 27]. У 1821 р. протестантський місіонер із Великої Британії Ебенезер Гендерсон зафіксував обмежене використання тюркської мови в Луцькій кенаса [326, р. 329]. Мовна ситуація у Криму в XIX–XX ст. відрізнялася від стану справ у західних громадах, оскільки там функціонувало фактично дві тюркські мови – розмовна, близька до сучасної їй кримськотатарської з впливом турецької, і архаїчна, що вживалася в *мідрашах* (релігійних школах) та для перекладу священних текстів [112, с. 49, 61]. Це призводило до того, що друга стала мертвою, перша ж із посиленням русифікації, серед освіченого прошарку сприймалася не як рідна, а як «татарська», або навіть, за аналогією з їдишем, як

<sup>50</sup> Формально редактором вважалася його дружина, Емілія Йосипівна Рудковська.

<sup>51</sup> Вільно і Троки входять до складу 2-ї Речі Посполитої, на території т.з. «ковненської» Литви залишилися караїмські громади Каунаса і Паневежиса.

«жаргон» [78]. Цьому сприяло і те, що в період існування Олександрівського духовного училища (1895–1918) у ньому, як випливає з промови на Національному З'їзді його інспектора Арона Катика, відмовилися від практики викладання тюркською, хоча тюркські елементи були присутні в богослужінні [224, с. 11]. Не зовсім зрозуміло, чи вивчали тоді тюркську в *мідрашах*, які на той час виконують роль початкових релігійних шкіл.

Твердження, що саме тюркська, а не іврит, є рідною, питоною мовою караїмів, на відміну від ситуації на початок ХХ ст., у міжвоєнній Польщі й Литві стали загальним місцем. Відбулося посилення власне тюркської ідентичності [396]. Є підстави пов'язувати цей факт із появою караїмської преси караїмською мовою. Передусім мова йде про луцький журнал «Karaj Awazy», який видавався галицько-луцьким діалектом, та часописи «Onarman» («Успіх» або «Відродження» [378, с. 14]) і «Dostu Karajnun» («Друг караїма»), які виходили в Литві тракайським діалектом і литовською мовою, а також «Sahyszumyz»<sup>52</sup> («Наш голос») – остання з паралельним перекладом російською [338]. Хоча поява етнічної преси караїмською мовою й може бути певним маркером, на нашу думку, виданням, яке найбільше спричинилося до змін, була віленська польськомовна «Myśl Karaïmska». Вона мала найбільший тираж, її читала різноманітна аудиторія, до неї дописував добрий колектив авторів, починаючи від гахама С. М. Шапшала. Вона, на відміну від решти видань, була зрозуміла караїмам незалежно від діалекту караїмської, яким вони розмовляли.

Мовна ситуація у Криму в міжвоєнний час, очевидно, сильно відрізнялася від процесів у караїмському суспільстві Другої Речі Посполитої. Судячи зі згаданої вище дискусії на шпальтах збірки «Бизим-йол», караїмська громадськість не без сумнівів, але дійшла в цілому до спільної точки зору саме на кримський діалект караїмської мови як мову рідну, і навіть як мову шкільництва. Відрізняються лише визначення цієї мови – «татарська» чи «чагатайська... майже однакова з татарською» [288, с. 80]. Здавалося б, слід очікувати ренесансу використання тюркської мови і в Криму теж. Однак, крім об'єктивних труднощів,

<sup>52</sup> За правилами караїмської мови мало б бути "Sanyszumyz", але в літературі чомусь закріпився цей варіант назви.

пов'язаних з розрухою, депопуляцією, відсутністю спеціалістів та матеріалів для викладання караїмською, а також виїздом на еміграцію чи загибеллю значної кількості інтелігенції, існувала й низка суб'єктивних причини, які не дали караїмській мові розвиватися у Криму. Передусім ідеться про згортання політики коренізації в СРСР, яке у Криму вилилося у процес, який Н. В. Яблонівська влучно назвала «детюркізацією» півострова [301, с. 29]. Закриття національних шкіл на півострові в 1930-х рр. унеможливило формальне вивчення й використання в освіті караїмської мови, а депортація кримських татар на довгі роки поставила крапку на будь-якій легальній можливості розвивати тюркську культуру у Криму. Другорядними, порівняно з вищенаведеними, факторами, можна вважати радянській наступ на релігію, що призвів до повної ліквідації караїмських релігійних громад на півострові. Разом із ними зникла традиційна караїмська освіта, що ще більше звузило сферу вжитку тюркської мови. Ще одним негативним чинником була, звичайно ж, фактична ізоляція караїмів, що проживали на території СРСР, від процесів, що розвивалися в Польщі.

М. Кізілов датує тюркізацію і зміну ідентичності 1930-ми роками. Однією з ознак тюркізації він вважає припинення використання іврит у публічній активності й навіть можливу заборону (?) на його використання гахамом Шапшалом [339, р. 400-401]. Викликає питання, наскільки поширене було володіння івритом у цей і попередні періоди та використання саме іврит, а не караїмської мови, у публічному просторі. Наприклад, промову С. Шапшала в Євпаторії як *гахама* від 2 січня 1916 р. було написано тюркським діалектом, близьким до кримсько-татарської [99, с. 226-228]. Проблеми з вивченням іврит констатують і протоколи рішень Першого караїмського національного з'їзду в листопаді 1911 р. Отож, вони не виникли в часи С. М. Шапшала і не були результатом його діяльності [201, с. 76, 81-82]. Зрештою, свого часу, полемізуючи з Ф. Міллером, Р. М. Капланов навів переконливі аргументи на користь того, що деюдеїзація, зокрема в релігійній сфері, серед караїмів Литви в міжвоєнний період не носила абсолютного характеру – освічена еліта продовжувала вивчати іврит і створювала на ньому традиційні для караїмів релігійні трактати [120]. У

відомому листі до С. М. Шапшала від 23 січня 1928 р. А. Мардкович, на той час – лідер луцької караїмської віросповідної громади, щоправда, висловлює прохання про повний перехід у літургії на караїмську замість івриту, на якому «...всі моляться, але тільки меншість громади розуміє його» [395, р. 214]. Прямих свідчень про те, що такі радикальні реформи дійсно було здійснено, немає, але саме прохання говорить про те, що частина караїмського суспільства була готова допустити тюркську мову у кенаса, тим більше, що прецеденти використання тюркських говірок караїмами Східної Європи з літургійною метою вже були. У самій Литві літургію частково переклали ще до приїзду С. М. Шапшала до Тракая [398, s. 7]. Можна припустити, що цей лист виражає специфічні потреби малої громади Луцька, яка впродовж десятків років не могла знайти навіть газана, який би володів івритом [248, с. 31], однак цій гіпотезі суперечить згадана вище промова Арона Катика, у якій згадувалося про застосування тюркської мови в караїмському богослужінні у Криму. Резюмуючи, можна ствердити, що в міжвоєнний період у караїмському середовищі Литви та Другої Речі Посполитої відбувався ренесанс тюркської караїмської мови у двох її діалектах. Його зумовили кілька сприятливих обставин, лише однією з яких була діяльність національно орієнтованої інтелігенції, зокрема А. Мардковича та С. Шапшала.

Разом із посиленням зацікавленості караїмським фольклором зростала й тенденція до використання його як підґрунтя для мілітарних та тюркських міфів. Цього можна було досягнути трьома способами: вибіркоким добором матеріалу, його хибною інтерпретацією чи винайденням традиції, або, як варіант, привласненням чужої, зокрема кримськотатарської, традиції, що, імовірно, мало місце з вищезгаданим описом весілля. У перший спосіб опрацьовувалися, наприклад, збірки караїмських прислів'їв, прізвища, і.т.ін. Для отримання матеріалів, що мали підтверджувати військову історію народу, у своєрідний спосіб інтерпретувалася форма надгробків (як сідло) [412, с. 168]. Для прикладу, прибічники теорій про тюркське походження кримських караїмів наводять 5–6 прислів'їв, що свідчать про їхню військову історію. Два з них є запозиченими у



кримських татар<sup>53</sup>, а інші два не відносяться до специфічно військового фольклору, оскільки різні форми прислів'їв про лук та стрілу є метафорами на скороминучість життя та незворотність сказаного. У збірці, зібраній у міжвоєнний час у Троках, лише одне (!) з 304 прислів'їв безперечно має стосунок до військової служби [94, № 54]. До хибних інтерпретацій можна зарахувати пояснення форми караїмських надгробків через вигаданий псевдо тюркський обряд із втиканням списів по кутах ями [412, с. 165; 214; с. 206]. Прикладом сумнівного караїмського фольклору можуть служити відомі вірші-байти, у яких згадуються хозари. Наведу їхні тексти:

Я на коні з саадаком моїм,  
Три стріли в саадаці моїм.  
Трьох ворогів я ними вражу –  
Хозарського царя похвалу заслужу.

Падає сніг лапатий,  
Батечко-ербі ріже барана.  
Багатії весілля гуляють,  
А син хозарський скаче на коні.

Ці вірші, природно, використовувалися з метою підкреслити хозарські корені караїмів та наявність у них військового минулого. Враховуючи це, не дивно, що авторство тексту, як і всього іншого пласту пов'язаного з хозарами фольклору, часто приписують С. М. Шапшалу, настільки він суголосний усій діяльності гахама [311, р. 230]. Зрештою, С. М. Шапшал був першим публікатором тексту, рукопис віршів знайдено в його архіві [366, р. 369-372]. Ці твори зараз активно використовують караїмські публіцисти, які дотримуються теорії винятково тюркського походження караїмів [412, с. 240-242].

<sup>53</sup> Бунчук, що не бачив Перекопу (Букв. хвалько), Кінь вершника (це) меч кушака. Усна інформація С. Узеїрова (Бахчисарайський історико-культурний заповідник) та У. Абаєвої.

Частиною процесу тюркізації також вважають нововведення С. Шапшала, який, перебуваючи на посаді *гахам* Таврійського й Одеського караїмського духовного правління, нібито тюркізував багато традиційних назв і термінів, зокрема й на сторінках офіціозу – заснованих ним у 1917 р. «Известий...» [133, с. 49]. Так, крім традиційної вимови назви Чуфут-Кале, що значить «Єврейське місто», було запропоновано альтернативні Чуфт-Кале або Джуфт-Кале, тобто «Повітряне місто», що мало б символізувати остаточний розрив із єврейством. Уперше термін Джуфт-Кале з'явився на сторінках «Известий Караимского духовного правления» в кінці 1917 – на початку 1918 р., а у варіанті Чуфт-Кале вживається з першого номера журналу [224, с. 22; 266, с.8]. При цьому, караїмські лідери навіть не були авторами цього новотвору – про те, що правильною назвою міста є саме Чуфт-Кале, писав палкий прихильник хозарської теорії походження караїмів В. Д. Смірнов у 1917 р. у статті до ювілейної збірки на 75-річчя А. Л. Бертъе-Делагарда [250, с. 5]. Ясна річ, С. М. Шапшал і його однодумці використовували саме цю, підкреслено неєврейську, версію назви. Як курйоз можна згадати також новотвір караїмського фольклориста Б. Я. Коккена, який у своїх лекціях вживав термін Караїм-Кале [281, с. 31]. Сучасні караїмські автори пропонують варіант перекладу «Подвійне місто», мається на увазі старе і нове місто. Ця назва також відсилає до історій про караїмських князів, одному з яких приписують побудову нової стіни.

С. М. Шапшал уперше згадує Балта-Тіймез як «татарську назву» цвинтаря Йосафатової долини у статті 1918 р [289, с. 4]. Гахам ніяк не коментує й не пояснює цю назву, яка в перекладі звучить як «Сокира не торкнеться». Ця назва згадується й у інших караїмських джерелах, а саме в редакційній статті про стан цвинтаря, надрукованій у журналі «Караимская жизнь» у 1911 р [231, с. 121]. Єдине пояснення її сенсу в доступних джерелах міститься в описі подорожі академіка П. С. Палласа: «Євреї<sup>54</sup> надають такого значення цій маленькій, так званій Йосафатовій долині, що коли колишні хани надумали вимагати в них добровільного дару, то, щоб отримати його, було достатньо погрози вирубати

---

<sup>54</sup> В оригіналі російською «жиды».

дерева цього місця ніби-то на дрова» [198, с. 32]. Це пояснення назви гаю дійсно подає С. М. Шапшал у рецензії на працю російського історика-емігранта А. А. Башмакова «П'ятдесят століть етнічної еволюції навколо Чорного моря» [383]. Але зовсім не Шапшал, як помилково вказує М. Кізілов [338, р. 405-406], а сам Башмаков пов'язує цю назву з язичницькими практиками поклоніння дубам, описаними в «Житті Костянтина Філософа» [247, с. 85-86], у частині, присвяченій візиту Костянтина (Кирила) до м. Фулли в Криму. У подальшому процесі «тюркізації» уявлень про історію й культуру караїмів Східної Європи вже в 1990-рр. набуло поширення своєрідне неоязичництво – результат спроб реконструювати язичництво давніх тюрків, ґрунтуючись на караїмських культових практиках. Корені цих тенденцій, як ми бачимо, знаходилися в опублікованих у міжвоєнні роки працях російських істориків-емігрантів, переконаних прибічників теорії про тюркське походження кримських караїмів. Особливої сили ці процеси набули в пострадянську добу. Окрему роль у новому язичницькому міфі відіграє цвинтар Чуфут-Кале, оголошений давньотюркським святилищем, місцем поклоніння священним дубам [412, с. 170]. Питомою релігією кримських караїмів оголошується, таким чином, тюркське *тенґріанство*, яке лише під впливом місіонерів-караїмів замістилося юдаїзмом [152, с. 119-120, 215, с. 192]. Ці тенденції, ясна річ, можна пояснити занепадом традиційної релігійності караїмів у радянський час, а також духом того часу, коли на пострадянському просторі в історичній сфері виникали і пропагувалися десятки не менш екзотичних теорій. У середовищі караїмів, що зберегли традиційну релігійність, ці теорії популярності не набули, і навіть С. М. Шапшала, ставлення до якого серед караїмів у Криму загалом позитивне, обережно критикували за їхнє поширення [259].

У міжвоєнний час на сторінках журналу «МЖ Karaimska» традиційний титул духовних лідерів кримських караїмів XIX–XX ст. *гахам*, похідний від івр. *хохма*, мудрість, замінили на новотвір *гахан*. Цю реформу слід однозначно пов'язувати з особою С. М. Шапшала, але не зовсім зрозуміло, чи розглядати його в контексті процесів тюркізації, чи, радше, честолюбства останнього, яке

виявилось в бажанні, щоб титул якимось чином відбивав і його світський титул, отриманий у Персії від Мохаммеда-Алі-шаха. Інший титул, *уллу газан*, «старший газан», є новотвором, що вживався у друці починаючи з останніх чисел «Му і Караїмськеї» [344, s. 141]. Можна припустити, що новотвором був не сам вираз, а його вживання в російсько- та польськомовних публікаціях замість звичного «старший газан». З того ж номера в журналі починають уживати тюркські назви місяців у датуванні подій.

До новотворів, породжених караїмським націоналізмом, часом зараховують і термін «кенаса», похідний від гебрійського «бет га-кнессет», яким караїми називали свої синагоги. М. Кізілов, визнаючи, що термін побутує в караїмському середовищі принаймні, з XVIII ст., пропонував датувати початок просування його активного використання в російськомовному середовищі 1911 роком, коли вийшла відповідна стаття в «Караимской жизни» і гахам С. М. Пампулов (1831–1911) надіслав відповідну петицію до Міністерства внутрішніх справ [258, с. 192]. Пізніше дослідник відмовився від цієї думки, запропонувавши більш ранню дату – 1880-ті рр. [339, с. 62-64]. Таким чином він пов'язав спроби караїмів запровадити термін у офіційний обіг із хвилею єврейських погромів у ці роки. Треба зауважити, що згаданий термін караїми у спілкуванні російською використовували на декілька десятиліть раніше, як у Криму, так і (у формі «кенес») у Луцьку [118, с. 67]. Цей вираз, ясна річ, використовувався і у спілкуванні іншими мовами [348, s. 9; 400, s. 31-32]. Тут ідеться радше про офіційне застосування слова в діловому листуванні замість «єврейського» слова синагога.

Уживання в караїмській тюркомовній пресі більш етнічного терміну *карай/карайлар* замість релігійного *ізраель/ізраельджан* М. Кізілов оголошує прикметою періоду Шапшала [338, р. 413]. Не зовсім зрозуміло, що саме автор має на увазі, оскільки термін *карай/карайлар* зустрічається, наприклад, у відомих віршах Захарії Абрамовича (Галич, 1878–1903) [101, с. 24], написаних галицько-луцьким діалектом караїмської і, у будь-якому разі, не пов'язаних із С. М. Шапшалом. Крім того, припускаю, що історично термін *карай* у тюркських

діалектах, якими розмовляли караїми Східної Європи, використовувався без жодного національного підтексту. В 1990-ті рр. цей етнічний почав використовуватися в російськомовній караїмській публіцистиці на противагу усталеному «караїм», що викликає певний спротив у релігійних караїмів, які небезпідставно побачили в ньому символічний розрив з юдаїзмом і зв'язок із описаними вище (нео)язичницькими теоріями [224].

Ще один історичний міф про караїмів як про військових поселенців продовжив розвиватися у творах А. Шишмана. Проаналізувавши список місцевостей, у яких, за даними польських істориків, розселилися караїми, він зробив висновок, що вони виконували функцію прикордонної сторожі на кордоні Великого князівства Литовського з Тевтонським орденом та орденом Мечоносців [388, s. 57; 387, s. 30-32]. Стверджується, що саме караїми захищали Троки під час облоги Орденом у 1403 р. Приписування цього татарам у джерелах і міській топоніміці пояснюється тим, що місцеві називали так караїмів, як називають караїмів татарами у Троках і в часи автора. Ми не знаємо, чи дійсно караїмів у міжвоєнній Литві називали татарами. Загалом, схоже, що автор намагається експропріювати військову історію литовських татар, стверджуючи, наприклад, що татари потрапляли в Литву в невеликих кількостях і як військовополонені, тож не відігравали такої ролі як караїми, яких запрошували. Із джерел автор наводить згаданий вище привілей Яна Казимира від 26 листопада 1665 р (який бачив лише В. Сирокомля), повідомлення про хорунжого Нісана Йосифовича та цікаву згадку про двох караїмів (судячи з імен) зі списків посполитого рушення, які носили прізвища, характерні для литовських татар, і мали герби – Абрахама і Йосію Смерденовичів [387, s. 57]. Як бачимо, джерельна база міфу не є багатою, що не заважає сучасним публіцистам та історикам його переказувати [82, с. 661; 149, с. 31-35; 412, с. 244-245].

У рамках аналізу створення образу караїмів як аборигенного етносу й частини тюркського світу слід також згадати статті газана Севастополя Т. С. Леві-Бабовича. З одного боку, він перебував абсолютно в рамках старих ідей А. Фірковича і заявляв про дві тисячі років караїмської історії у Криму [346, s.

25]. З іншого, важливим елементом його статей є підкреслено ідеалістичний погляд на різноманітні аспекти караїмсько-татарських стосунків, які окреслено як «братні», згадується про лояльність лідерів караїмської громади до кримських ханів.

Риторика про спорідненість караїмів і кримських татар звучить і в низці публікацій С. М. Шапшала, зокрема в тих, у яких ідеться про описаний С. Беймом виразно татарський весільний обряд [387, s. 11]. Автор стверджував, що сам факт запозичення такого ритуалу свідчить про спорідненість двох народів, оскільки інші народи Криму його не перейняли. Крім того, у рамках «нормалізації» історичного минулого кримських татар і караїмів, С. М. Шапшал порушив питання про привілейоване становище караїмів Чуфут-Кале в епоху ханства. Ханські тарханні ярлики для міщан, зокрема караїмів, які були, по суті, грамотами на податкові пільги [250, с. 1-5], до того ж виданими не ексклюзивно караїмам, оскільки в них згадані мусульмани і християни, він підносить до рівня нобілітаційних привілеїв шляхти, завданням якої начебто була охорона фортеці Чуфут-Кале [385, s. 10; 384, s. 65]. Навіть тоді знайшлися критики цих теорій, які вказували на очевидну обмеженість мешканців Чуфут-Кале у праві на користування зброєю – низка джерел прямо вказує, що для захисту міста караїми мали вдаватися лише до каміння, що виключає їхню «елітарність» чи «шляхетство», а тим більше статус «охоронців» хана, на що історик відповідає оригінально: чим могли, тим і захищали. Сучасні прихильники хозарської теорії погоджуються з тезами про Чуфут-Кале як про винятково караїмське місто, але особливий правовий статус його громади приписують радше економічному впливу її членів, зокрема *емінів* – караїмських керівників розташованого в місті монетного двору, аніж військовим факторам [242; 243].

У 2000-х рр., коли археологічні й історичні дані однозначно підтвердили існування у Кирк-Ері (Чуфут-Кале) у візантійську добу поселення аланів-федератів [48, с. 186], серед валу караїмської історичної публіцистики з'явилися публікації про зв'язки караїмів і аланів [90; 211]. Таким чином, іраномовних аланів [32, с. 51] було оголошено, по-перше, ще одними ймовірними предками

кримських караїмів, по-друге, частиною тюркського світу. Певну роль у цих теоріях відіграла епітафія Моше Алані з надгробка №56 збірки «Сефер Аввней Зіккарон»<sup>55</sup>

Досить відомою є тенденція караїмських (і не лише) публіцистів знаходити альтернативне (неєврейське) визначення терміну «караїм». Першу таку спробу здійснив кримський краєзнавець і прихильник хозарської теорії Василь Кондаракі (Кандаракі) (1834–1886). Він запропонував альтернативну етимологію слова караїм від тюркського *кара-* («чорний») [118, с. 65]. Сучасні караїмські публіцисти пропонують ще одну «тюркську» етимологію етноніма «карай»<sup>56</sup>, виводячи його від назви алтайського тюркського племені кераїтів [130, с. 50-51]. Давню назву Чуфут-Кале «Кирк-Єр», своєю чергою, виводять не від числівника «сорок», а від нібито тюркського етноніма «кирк» [240, с. 13].

Паралельно з цими процесами, у ХХ ст. набрала силу тенденція глорифікації А. Фірковича, якого частина караїмської громадськості сприймає як апологета теорії тюркського походження кримських караїмів. Перші ознаки цього можна побачити ще у статтях на захист А. Фірковича і його відкриттів, опублікованих в караїмській пресі початку ХХ ст [145; 146] разом із публікацією уривків із його праці. Тоді ця тенденція врівноважувалася тим, що освічені караїми, які предметно займалися караїмською історією в цілому і цвинтарем Чуфут-Кале зокрема, ілюзій щодо А. Фірковича не мали. Окрім згаданої позиції І. Казаса можна згадати тюрколога С. Шапшала, який, за твердженням Дана Шапіра, у приватному листуванні називав А. Фірковича «фальсифікатором, що забрехався» [370, с. 45]. У міжвоєнний час, поза тим, тенденція глорифікувати А. Фірковича зберігалася [405]. У пострадянський період А. Фіркович і його спадщина остаточно стають частиною національної міфології поряд із теорією про тюркське походження кримських караїмів, легендою про їхнє незалежне

<sup>55</sup> В примітці до неї А. Фіркович пише що Алані – назва області в Персії, а ще так назвали 40 караїмів, що прийшли з міста Саркел у Кале на чолі зі своїм царем Тохтамишем, змішавши таким чином в купу хозарів, кавказьких аланів, та місцеву легенду про заснування Кирк-єра.

<sup>56</sup> Термін «карай», в множині «карайлар» історично в тюркських діалектах караїмів Східної Європи використовувався як аналог терміну «караїм», і не ніс етнічного забарвлення.

князівство та статус у середньовіччі як військової корпорації, частиною якої був міф про фортецю Чуфут-Кале та пов'язані з нею військові традиції.

Історія Тюркизації караїмів, як і щараїмів, не вартує на підтвердження своєї ренурації в народна історія, бивува на окремі розгорнутого дослідження. До цієї теми відносяться як широко відомі сюжети, такі як звернення до нацистів різних груп караїмів-емігрантів, чи експертизи, надані нацистам істориками і краєзнавцями, такими як згаданий вище М. Балабан чи кримський краєзнавець Олександр Полканов, батько відомого караїмського активіста, так і зовсім невідомі, такі як історична довідка, подана членами київської караїмської громади бургомістру Олександрю Оглобліну. Можна лише підсумувати, що події II-ї світової війни стали важливим чинником тюркізації у XX ст., і сприяли закріпленню версії про винятково тюркське походження у свідомості народу.

Таким чином, у 90-х рр. XX століття, на хвилі зацікавлення нового покоління караїмської інтелігенції історією їхнього народу, теорія про хозарське (чи загалом тюркське) походження кримських караїмів перетворилася на сакральний із точки зору національної міфології текст. А. Фіркович, автор першого тексту, що говорить про хозарське походження караїмів<sup>57</sup>, як пророк, стає персоною поза критикою, яку оббрехали вороги – його особисті і національні [159; 152]. Таке сприйняття хозарського міфу у 1997 та 2000-х рр. викликало конфлікти довкола роботи науковців, критично налаштованих щодо хозарської та інших теорій про несемітське походження кримських караїмів, на території основної пам'ятки, яка стала основною джерельною базою для теорій А. Фірковича й мала особливий статус національної святині – цвинтаря міста Чуфут-Кале [18; 116]. Загалом, будь-яка критика А. Фірковича в караїмському середовищі сприймається особливо гостро, оскільки, з одного боку, усвідомлюється як критика національного міфу, а з іншого – як спроба десакралізації національних пам'яток, досить-таки інструментально використаних караїмським лідером.

<sup>57</sup> Насправді, як було сказано вище, ні.



Тюркізація караїмської історії й культури була складним процесом, основними рушіями якого були прийняття активною частиною караїмської інтелігенції у ХХ ст. хозарської теорії походження караїмів та перенесення центру караїмського культурного життя до Другої Речі Посполитої, де серед караїмів зберегалася традиція використання в побуті тюркських говірок. Це зумовило, з одного боку, ренесанс серед караїмів Східної Європи тюркської мови як рідної й літературної, хоча єдиного літературного стандарту, спільного для всіх караїмських груп, вони так і не створили. З іншого боку, відбувався процес інтенсивного оформлення ідентичності караїмів Східної Європи як нації, тюркської за походженням, культурою, та автохтонною щодо Криму як їхньої прабатьківщини. У Вільнюсі, інтелектуальному центрі караїмів, було створено концепції, які після 1991 р. інтенсивно використовували караїмські публіцисти. Тюркізація також передбачала винайдення практик і створення текстів, що мали на меті довести «хозарськість» чи «тюркськість» караїмів, а також «привласнення» елементів історії й культури інших тюркських народів.

## ВИСНОВКИ

В останній чверті XVIII ст., унаслідок входження більшості земель, на яких мешкали караїмські громади Східної Європи, до складу Російської Імперії, караїми в особі своєї традиційної еліти мали визначити свій подальший правовий статус. Громади польсько-литовських караїмів на той час мали на своєму рахунку боротьбу луцьких і тракайських караїмів за окремішність і незалежність від євреїв-рабиністів, та певні – на жаль, остаточно не з'ясовані – відмінності у правовому статусі від єврейського населення Великого князівства Литовського. У Криму караїми громади міста Чуфут-Кале мали традицію користування особливими правами, визначеними так званими тарханними ярликами кримських ханів, які надавали громаді певні податкові і земельні привілеї. Релігійним центром для караїмів Східної Європи залишалося кримське місто Чуфут-Кале. Навіть у Тракаї, який конкурував із ним за авторитетом богословів, визнавали авторитет місцевих вчених. Це, зокрема, зафіксував Тадеуш Чацький. Саме у Чуфут-Кале відкрили першу караїмську друкарню, яка на початку XIX ст. постачала книжки й на «північ».

Паралельно, в академічному середовищі, як у Російській імперії, так і за її межами, зростало зацікавлення караїмами, передусім як ймовірними нащадками хозар, яких, відповідно до низки джерел, було частково навернено на юдаїзм. Уже в середині XIX ст. ця теорія міцно вкоренилася в історіографії, зокрема в російській, оскільки, з очевидних причин, історія Хозарського каганату і його стосунків з давньоруською державою викликала особливе зацікавлення у істориків-медієвістів Російської імперії.

У Криму, який мав найбільше й найбагатше караїмське населення в Російській імперії, караїмський вчений А. Фіркович отримав доручення від керівництва громади зібрати матеріали, які б кинули світло на історію появи караїмів на півострові. Збирач, серед іншого, мав створити ідеологічне підґрунтя для вже здобутого на той час особливого, привілейованого становища кримських караїмів порівняно з євреями в Російській імперії. Серед особистих мотивів

А. Фірковича було і прагнення здобути перевагу у традиційному протистоянні караїмів і талмудистів, у якому він уже встиг відзначитися як полеміст. Під час збирання матеріалів А. Фіркович зробив низку приписок до давніх кодексів, які свідчили про походження караїмів від вигнанців із Самарії, їхню місіонерську діяльність у Хозарському каганаті тощо. Для досягнення своєї мети він також використав караїмські цвинтарі, зокрема цвинтар міста Чуфут-Кале, який, як і саме місто, мав особливий статус. Використовуючи його як своєрідний палімпсест, виправляючи дати на надгробках, учений намагався написати нову священну історію караїмів Криму.

Захисники й апологети А. Фірковича часто використовували й використовують аргументи морального характеру, риторично запитуючи: як могла релігійна людина, яка дотримувалася традиційних цінностей, займатися підробками. Мушу зауважити, що такі відомі фальсифікати, як «Костянтинів дар», поза сумнівом, також було створено релігійними людьми. Створюючи свою теорію разом із артефактами, які її доводили, А. Фіркович відчував свою правоту, як відчували її всі творці подібних міфологем. Відмінність його праць від традиційної караїмської історіографії полягає в тому, що йому йшлося про історію не так караїмської громади світу взагалі, як про минуле лише східноєвропейських караїмів. Таким чином, у ній було закладено зерно сепарації кримських караїмів від їхніх одновірців.

В академічному середовищі власні теорії Фірковича не здобули популярності, натомість, зібрані ним матеріали використовувалися. Серед іншого, вони відігравали роль додаткових доказів на користь хозарської теорії походження караїмів. Нищівна критика і звинувачення у підробках, якій було піддано А. Фірковича, зумовили гіперкритичне ставлення до зібраної ним колекції. Натомість, хозарська теорія походження караїмів продовжує жити, передусім у східноєвропейській історіографії. Перші спроби запропонувати їй альтернативу з'явилися у 20-х роках ХХ ст., а її ґрунтовна критика з'явилася лише у 1960-х рр. Щоправда, у радянській і пострадянській історіографії вона продовжила функціонувати як найбільш вірогідна до 1990-х рр. У 2000-х рр., на

хвилі чергового зацікавлення караїмським етногенезом, низка ізраїльських та російських істориків висунули нову теорію етногенезу груп караїмів у Східній Європі, яка не тільки заперечувала їхній можливий зв'язок із хозарами, але й ставила під сумнів їхнє спільне походження з Криму.

Отож, упродовж майже двох століть караїмське питання розглядалося в контексті хозарознавчих студій. Захищаючи цю розповсюджену традицію чи опонуючи їй, дослідник має оперувати різнорідними джерелами, що стосуються таких питань як обставини навернення хозар на юдаїзм, поширеність цієї релігії серед населення каганату, характер юдаїзму в Хозарії (караїмський, рабиністичний чи місцевий синкретичний варіант), ступінь політичного контролю Хозарії над Кримом, наявність хозарських пам'яток у Кримі, ранні згадки про юдейські громади Криму, час і шляхи розселення караїмів у Східній Європі тощо. Сьогоднішній стан дослідження джерел із історії проблеми дозволяє впевнено говорити про талмудичний юдаїзм як про релігію, яка була прийнята частиною населення хозарського каганату. Судячи, з мізерності археологічних джерел із юдаїки на території каганату, ця частина населення не була великою. Немає жодних археологічних даних, які б дозволяли говорити про юдеїзацію територій, підконтрольних хозарам у Кримі. Археологічні пам'ятки також не дають відповідей щодо часових рамок існування кримської Хозарії та масштабів переселення хозар до Криму. Письмові ж джерела говорять про закінчення хозарського періоду в гірському Кримі ще до юдеїзації Хозарії, що, знову ж таки, ставить під питання гіпотетичні зв'язки хозарів і юдейського населення Криму.

З іншого боку, сума писемних джерел свідчить про наявність у візантійському Кримі юдейського населення, причому його юдаїзм мав неортодоксальний характер. Аналіз новознайдених епітафій із караїмського цвинтаря міста Чуфут-кале говорить про те, що окрім масових підробок на ньому присутні й окремі оригінальні середньовічні надгробки, а отже цвинтар, найімовірніше, функціонував ще в першій половині XI ст. Караїмська громада, таким чином, існувала ще у візантійському Кримі, тож теорія про спільне кримське походження інших караїмських громад Східної Європи, що мігрували з

півострова у XIII–XVI ст., продовжує зберігати валідність. Тим паче, її підтверджує давня легендарна традиція, яка існувала у Литві й у Галичі незалежно одна від одної. До даних караїмського фольклору, на жаль, треба ставитися з певною обережністю, оскільки окремі його елементи імовірно створено у XIX–XX ст.

Історію розвитку групової ідентичності караїмів Східної Європи у час після А. Фірковича можна схарактеризувати як «пошук неєврейських предків». Концепція історії східноєвропейських караїмів як залишку «істинного Ізраїлю» не могла задовольняти караїмських інтелектуалів наступного покоління. Понад те, існують свідчення, що освічена еліта караїмів, зокрема караїми-історики, чудово розуміли всю проблемність теорій А. Фірковича і знали про способи фабрикування останнім доказів, зокрема на цвинтарі Чуфут-Кале. З іншого боку, відбувалася певна індоктринація караїмської інтелігенції популярними в середовищі російських істориків-орієнталістів теоріями про хозарське походження кримських караїмів. Таким чином, з одного боку, визнавався факт підробок на цвинтарі Чуфут-Кале, а з іншого стверджувалося, що цвинтар і поселення існують принаймні з VIII–X ст., тобто з періоду в історії Криму, коли півострів був пов'язаний із хозарами. Складно сказати, чи це переконання було зумовлено лише тенденціями в тогочасній історіографії, чи також особистими дослідженнями караїмських науковців на некрополях Криму і, зокрема, Чуфут-Кале.

Потужним чинником перетворення групи караїмів на націю стала наявність у її складі потужного прошарку зі світською освітою. Останній на початку XX ст. навіть спромігся створити власну національну пресу. Преса, з одного боку, надала інтелігенції майданчик для дискусій щодо національних питань, а з іншого, служила потужним інструментом індоктринації читацької публіки в національному дусі. Саме вона відіграла потужну мобілізаційну роль у історії Другого караїмського національного з'їзду в 1917 р., за результатами якого можна впевнено говорити про існування нації кримських караїмів. Значимість преси

зберегається й у пострадянській час, коли у 1990-х – 2000-х рр. власні періодичні видання випускали одразу кілька караїмських громад колишнього СРСР і Польщі.

Дослідження А. Фірковича, а згодом і його послідовників, впали на родючий ґрунт. Адже караїми Східної Європи на момент появи нових теорій про їхнє походження мали повний набір рис, які відрізняли їх від сусідів – слов'ян, татар-киримли<sup>58</sup> та євреїв-ашкеназів: мова, релігія, певна станова відмінність. Тепер до цих чинників додавався міф про спільне походження, який остаточно підштовхнув спільноту східноєвропейських караїмів у бік «націоналізації». Парадоксально, але через покоління після смерті А. Фірковича серед караїмської інтелігенції не бракувало людей, які вважали його автором теорії про хозарське походження кримських караїмів – концепції, проти якої він насправді виступав. Це можна пояснити також і тим, що значна частина караїмів на межі ХІХ–ХХ ст. уже не володіла івритом на достатньому рівні<sup>59</sup>

Від А. Фірковича беруть початок і спроби мілітаризації караїмської історії. Тепер уже складно сказати, чи деякі сюжети були для історика важливими самі по собі, чи він просто переповідав непевні легенди з караїмських хронік ХVІІ ст. та окремі документи, у яких ішлося про караїмів-військових. На нашу думку, мілітарні сюжети стали популярними в наступному поколінні інтелектуалів, а остаточно оформлення міфу про караїмів як військову касту з особливим статусом у Кримському ханстві та Великому князівстві Литовському відбулося вже в міжвоєнну добу.

«Західні» караїми відрізнялися від довколишнього населення – як християнського, так і євреїв-ашкеназів – як мовно (у родинях зберігалася тюркська мова спілкування), так і релігійно. У Криму ситуація була іншою – оскільки тут караїми послуговувалися говірками, які мало відрізнялися від мови кримських татар і євреїв-кримчаків (кримських рабиністів), лише використання квадратного письма відрізняло караїмську «народну» літературу від аналогічної

<sup>58</sup> У цьому випадку відрізнялася не мова, а графіка, якою писали.

<sup>59</sup> Крім того, частину книги «Сефер Аввней Зіккарон» було набрано у Вільнюсі так званім курсивом РАШі, який відрізняється від звичного для караїмів квадратного.

кримськотатарської й турецької. Старокараїмська, т. зв. чагатайська, близька до мови, зафіксованої в «Codex Cumanicus», збереглася завдяки її використанню в релігійних школах як мови перекладу ТаНаХу. Але рівень володіння нею був приблизно таким самим, як і рівень володіння іншою «священною мовою» – івритом. Після зосередження релігійної освіти в Олександрівському духовному училищі, де цією мовою не послуговувалися, рівень її знання виявляв тенденцію до зменшення. У побуті у Криму користувалися кримськотатарською, яка не була і не сприймалася як рідна. Освічений прошарок легко відмовлявся від неї на користь російської. Саме перенесення внаслідок Російської революції інтелектуального центру караїмів із Криму на Захід, до Другої Речі Посполитої, уможливило своєрідний ренесанс караїмських говірок і сильно полегшило акцептування караїмською спільнотою теорій про неєврейське, тюркське (хозарське чи, пізніше, команське або аланське) походження. Знайомила з ідеями А. Фірковича, посередній підкріпленою російською мовою література караїмів хозарська теорія їхнього походження проробила примхливу траєкторію – через заперечення в часи А. Фірковича, через прийняття освіченими верствами населення наприкінці XIX – на початку XX ст., до розвитку і трансформації у міф про тюркське (не обов'язково хозарське) походження караїмів, викликавши два взаємопов'язані процеси мілітаризації й тюркізації. Тюркське походження й мілітарне минуле на сьогодні є основними складовими національної ідентичності кримських (східноєвропейських) караїмів. Парадоксальним чином її частиною став і своєрідний культ, що склався навколо особи А. Фірковича.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Азария бен Ильягу. События, случившиеся в Крыму в царствование Шагин-Гирей-хана. *Караимская жизнь*. Москва, 1911. Т.5-6. С.52–79.
2. Айбабин А.И. Городище на плато Эски-Кермен в период господства хазар в Крыму. *Материалы археологии, истории, этнографии Таврии*. Симферополь, 2010. XVI. С. 214–223.
3. Айбабин А.И. Этническая история раннесредневекового Крыма. Симферополь: Доля, 1999. 352 с.
4. Айбабин А.И. Памятники крымского варианта салтово-маяцкой культуры в Восточном Крыму и степи. *Археология. Т. 19 Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья. IV–XIII века* / Отв. ред.: Т. И. Макарова, С. А. Плетнева. М.: Наука, 2003. С. 55–59.
5. Айбабин А.И. Хазарский слой в Керчи. *Материалы археологии, истории, этнографии Таврии*. Симферополь, 2000. VII. С. 168–185.
6. *Акты издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов*. Вильна: Русский почин, 1902. Т. 29: Акты о евреях. 540 с.
7. Акчокраклы О.А. Новое из истории Чуфут–Кале. *Известия Таврического общества истории, археологии, и этнографии*. Симферополь, 1928. Т.2 (59). С.158–172.
8. Акчокраклы О. Старо-Крымские надписи (по раскопкам 1928 г.). *Известия Таврического общества истории, археологии, и этнографии*. Симферополь, 1929. Т.3(60). С.152–160.
9. Акчокраклы О. Эпиграфические находки. *Известия Таврического общества истории, археологии, и этнографии*. Симферополь, 1929. Т.3(60). С.183–187.
10. Акчокраклы О. Татарские тамги в Крыму (Мат-лы науч.-этногр. экспедиции по изучению татар. культуры в Крыму, 1925). *Изв. Крымского педагогического института*. Симферополь, 1927. Кн. 1. С. 32–47.



11. Алексеев, В.П. В поисках предков: Антропология и история. Москва: Советская Россия, 1972. 303 с., 7 л. ил.
12. Артамонов М. И. Очерк древнейшей истории хазар. Ленинград: Соцэкгиз, 1936. VII+136+3 с.
13. Артамонов М.И. История хазар / Под редакцией и с примечаниями Л. Н. Гумилёва. Ленинград: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1962. 523 с.
14. Бабаджан А. Ильяш Караимович, Тимофей Хмельницкий, и М. Кизилов. *Almanach Karaimski*. Wrocław: Bitik, 2016. №5. S. 177–186.
15. Бабаликашвили Н. И. О нескольких еврейскоязычных караимских эпиграфических памятниках из Чуфут-Кале. *Семитологические этюды*. Тбилиси, 1986. Вып.3. С.5–11.
16. Багрянородный Константин. Об управлении империей./пер. под ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. Москва: Наука, 1991. 496 с.
17. Байер Х.-Ф. История крымских готов как интерпретация Сказания Матфея о городе Феодоро. Екатеринбург, 2001. 500 с.
18. Балтаджи Б. Да здравствует первобытность, если она служит защите чести и достоинства народа от стороннего посягательства. *Наш путь. «Крым» и «Крымские караимы»*. Симферополь: Доля, 2008. С. 11–12.
19. Балтаджи Б. Святыни крымских караев. *Наш путь. «Крым» и «Крымские караимы»*. Симферополь: Доля, 2008. С. 13–16.
20. Баранов И. А. Таврика в эпоху раннего средневековья (салтово – маяцкая культура). Київ: Наукова думка, 1990. 168 с.
21. Бейм С. Чуфут-Кале и караимы. Санкт-Петербург: Тип. Кулиша, 1861. 34 с.
22. Бейм С. Память о Чуфут-Кале. Одесса: Тип. Х. Алексомати, 1862. 82 с.
23. Белый О. Б. Караимская русскоязычная периодическая печать в конце XX – начале XXI в. *Материалы археологии, истории, этнографии Таврии*. – Симферополь, 2006. Вып. XI. С. 552–595.
24. Белый О. Б. Новые материалы к биографии Соломона Бейма. *Материалы археологии, истории, этнографии Таврии*. Симферополь, 2003. Вып. 10, С. 646–647.

25. Берлин И. Евреи в Киевской Руси. Петроград, 1919. 188 с.
26. Бершадский С. А. Литовские евреи. Санкт-Петербург: Тип. М. М. Стасюлевича, 1882. 432 с.
27. Бертъе-Делгард А. Исследование некоторых недоумённых вопросов истории средневековья в Тавриде (репринтне видання). Київ: Аграр Медиа Груп, 2012. 142 с.
28. Бертъе-Делгард А. Каламита и Феодоро. *Известия Таврической Учёной Архивной Комиссии*. Симферополь, 1918. №55. С. 1–44.
29. Бертъе-Делгард А. К истории христианства в Крыму. Одесса, 1908. 144 с.
30. Боданинский У. А. Засыпкин Б. И. Акчокраклы О. А. Чуфут-Кале по материалам раскопок 1928 – 1929 гг. *Известия Таврического общества истории, археологии, и этнографии*. Симферополь, 1929. Т.3(60). С.170–183.
31. Бруцкус Ю. Д. Письмо хазарского еврея от X века. Новые материалы по истории Южной России времен Игоря. Берлин, 1924. 46 с.
32. Бубенок О. Б. Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI–начало XIII вв.). Київ: Логос, 1997. 224 с.
33. Будник Н. В. Проблемы изучения фольклорных произведений крымских караимов. *Культура народов Причерноморья*. 2007. № 119. С. 27–31.
34. Будник Н. В. Содержание и жанровый состав меджума крымских караимов. *Культура народов Причерноморья*. 2009. № 173. С. 147–151.
35. Бунарджич Р. Челарево – некрополь и поселение VII–IX веков. *Евреи и славяне*. Москва / Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2005. Т. 16. С. 522–531.
36. К. В. Старые педагоги. *Караимская жизнь*. Москва, 1912. №8–9. С. 35–36.
37. Вайсенберг С. Караимы и крымчаки в антропологическом отношении. *Русский антропологический журнал*. Москва, 1912. Вып. XXXII. С. 38–56.
38. Вайсенберг С. Каирские караимы. *Караимская жизнь*. Москва, 1912. №12. С.44–46.

39. Вайсенберг С. Фамилии караимов и крымчаков. *Еврейская старина*. Санкт-Петербург, 1913. Вып. 3. С. 384–399.
40. Васильевский В. Г. Житие Иоанна Готского. *Труды Васильевского В. Г.* СПб., 1912. Т. 2, Вып. 2, С. 351–427.
41. Веймарн Е. В. О двух неясных вопросах средневековья юго-западного Крыма. Археологические исследования средневекового Крыма. Київ: Наукова думка, 1968. С. 45–82.
42. Вернадский Г. В. Киевская Русь. Москва: Аграф, 1999. 448 с.
43. Византийские исторические сочинения. «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. Москва: Наука, 1980. 215 с.
44. Виноградов А. Ю. Надпись из Табана-Дере: пятьсот лет спустя. *Античная древность и средние века*. Екатеринбург, 2009. Вып. 39. С. 262–271.
45. Виноградов А. Ю. Комар А. В. Строительная надпись хагана и тудуна из Горного Крыма. *Хазары: миф и история*. Москва/Иерусалим: Мосты Культуры/Гешарим, 2010. С. 90–112.
46. Вихнович В. Л. Караим Авраам Фиркович: Еврейские рукописи. История. Путешествия. Санкт-Петербург: Академия исследования культуры, 2012. 368 с.
47. Вопросы, подлежащие обсуждению на караимском национальном Съезде. *Известия Таврического и Одесского караимского духовного правления*. Евпатория, 1917. 20 мая. №1. С. 5.
48. Вус О. В. Оборонна доктрина Візантії у Північному Причорномор'ї: інженерний захист Таврики та Боспора в кінці IV – на початку VII ст. Львів: Тріада Плюс, 2010. 304 с.;
49. Галеви Иегуда. Кузари. Иерусалим: Шамир, 1990. 336 с.
50. Гаммал М. Караимская историография первой половины XIX в. на примере полемических произведений А. С. Фирковича. *Материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике*. Москва, 2012. Т. III, Вып. 42. С. 288–305.

51. Гаркави А. Я. По вопросу о иудейских древностях, найденных Фирковичем в Крыму. *Журнал министерства народного просвещения*. Санкт-Петербург, 1877. Т. СХСII. №8. С. 98–121.
52. Гаркави А. Я. По поводу известия Авраама Керченского о посольстве св. Владимира к хазарам. Санкт-Петербург: Тип. Имп. Акад. наук, 1876. 28 с.
53. Гаркави А. Я. Об языке евреев живших в древнее время на Руси. Санкт-Петербург, 1865. 165 с.;
54. Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. Санкт-Петербург, 1870. 308 с.
55. Гедеонов С. А. Отрывки из исследований о варяжском вопросе. *Записки Императорской Академии наук*. Санкт-Петербург, 1862. Т. 1. Прил. № 3. 127 с.
56. Герцен А. Г. Археологические исследования караимских памятников в Крыму. *Материалы по истории, археологии, и этнографии Таврии*. Симферополь, 1998. Вып. VI. С. 744–751.
57. Герцен А. Г. У истоков иудейской общины Мангупа. *Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности средневековья. Памяти В. В. Шкорпила. Материалы IV Боспорских чтений*. Керчь, 2003. С. 69–79.
58. Герцен А. Г. К проблеме типологии средневековых городищ Юго-Западной Таврики. *Античная древность и средние века*. Симферополь: Таврия, 1995. Вып. 27: Византия и средневековый Крым. С. 85–90.
59. Герцен А. Г. Хазары в Доросе-Мангупе. *Хазарский альманах*. Харків, 2002. Т. 1. С. 29–34.
60. Герцен А. Г., Могаричев О. М. Крепость драгоценностей. Кырк-ор. Чуфут-кале. Симферополь: Таврия, 1993. 128 с.
61. Герцен А. Г., Науменко В.Е. Керамика IX–XI вв. из жилого комплекса на мысе Тешкли-Бурун. *Античная древность и средние века*. Екатеринбург, 2001. Вып. 32. С. 127–151;

62. Герцен А. Г., Науменко В. Е., Шведчикова Т. Ю. Население Дороса-Феодоро по результатам комплексного археолого-антропологического анализа некрополей Мангупского городища (IV–XVII вв.) / Отв. ред А. И. Айбабин. Москва – Санкт-Петербург: Нестор-История, 2017. 272 с.
63. Гидалевич А. Пещерный город Тепе-Кермен и его древнее еврейское кладбище. *Еврейская старина*. Санкт-Петербург, 1914. Т. 2. С. 198–205.
64. Гидалевич А. По поводу открытия двух свитков Пятикнижия из Феодосийской еврейской синагоги. *Известия Таврической Учёной Архивной Комиссии*. Симферополь, 1899. №30. С. 82–86.
65. Голб Н. Значение древнееврейских рукописей для исторических исследований, в особенности для истории хазар. *Евреи и славяне*. Москва / Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2005. Том 16. С. 483–503.
66. Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века / Науч. ред., послесловие и комментарии В. Я. Петрухина. Иерусалим: Гешарим, 5763; Москва: Мосты культуры, 2003. 240 с.
67. Голден П. Достижения и перспективы хазарских исследований. *Евреи и славяне*. Москва / Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2005. Том 16. С. 27–68.
68. Голден П. Хазарский иудаизм в свете письменных источников. *История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени*. / Под ред. М. Кулика. Москва / Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2010. Том 1. С. 125–150.
69. Гордлевский В. А. Лексика караимского перевода Библии. *Гордлевский В. А. Избранные сочинения*. Москва: Изд.-во восточной литературы, 1962. Т. 2. С. 155–159.
70. Граждане – караимы! *Известия караимского духовного правления*. Євпаторія, 20 травня 1917. №1, С.5
71. Греков Б.А. Київська Русь. Київ: Радянська школа, 1951. 500 с.
72. Григорьев В.В. Волжские булгары. *Россия и Азия: сборник статей*. Санкт-Петербург, 1876. С. 79–106.

73. Григорьев, В.В. Еврейские религиозные секты в России. *Россия и Азия: сборник статей*. Санкт-Петербург, 1876. С. 418–550.
74. Григорьев В. В. Обзор политической истории хазаров. *Россия и Азия: сборник статей*. Санкт-Петербург, 1876. С.45–65;
75. Григорьев В. В. О двойственности верховной власти у хазаров. *Россия и Азия: сборник статей*. Санкт-Петербург, 1876. С.66–78;
76. Григорьев В. В. О древних походах русов на Восток. *Россия и Азия: сборник статей*. Санкт-Петербург, 1876. С.1–44.
77. Григорьев В.В. О кувических монетах находимых в России и прибалтийских странах, как источниках к отечественной истории. *Россия и Азия: сборник статей*. Санкт-Петербург, 1876. С. 107–169.
78. Григулевич И. Басня (на караимском жаргоне). *Караимская жизнь*. Москва, 1912. №10–11. С. 33–35.
79. Грох, Мірослаў. Нацыянальная гісторыя як канструкцыя: чэшскае выключэнне ці еўрапейская норма? *Номо historicus*. Вільня: Беларускі калегіум, 2008. С.337–349.
80. Грушевський М. Історія України-Руси. Т.1. Київ, 1994, 648 с.
81. Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 5: Суспільно-політ. і церковний устрій і відносини в українсько-руських землях XIV-XVII віків. Львів: 1905. 708 с.
82. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. Москва: Мысль, 1989. 764 с.
83. Гумилев Л. Н. Открытие Хазарии. Санкт-Петербург: Кристалл, 2003. 352 с.
84. Дашкевич Я. Данило Романович і єпископ Петро в освітленні караїмського джерела. *Українські землі часів короля Данила Галицького: церква і держава* / Ред. В. Гаюк, О. Гринів, Я. Дашкевич, Л. Моравська, І. Паславський, О. Сидір. Львів: Логос, 2005. С. 74–91.
85. Дашкевич Я. Міграція караїмів в Галичину та Литву. *Караїми Галича: Історія та культура: Матеріали міжнародної конференції*. Львів, 2002. С. 164–192.

86. Дашкевич Я. Віктор Філоненко. *Постаті: Нариси про діячів історії, політики, культури* / Упорядн.: М. Капраль, Г. Сварник, І. Сковчиляс, А. Фелонюк. Львів: Літературна агенція «Піраміда», 2016. С. 642–650.
87. Дейнард Э. Толедот Абен Решеф (іврит). Варшава: тип. І. Гольдмана, 1875. 31 с.
88. Дейнард Э. Маса Кирим (іврит). Варшава: тип. І. Гольдмана, 1878. 232 с.
89. Деятельность А. С. Фирковича по архивным данным. *Караимская жизнь*. Москва, 1912. Т.12. С. 54–56.
90. Дзюба А. Аланы и праболгары в контексте этногенеза крымских караимов. *Святыни и проблемы сохранения этнокультуры крымских караимов – караев*. Симферополь: Доля, 2008. С. 71–80.
91. Дзюба А. Копье и щит. Как древние тамги стали гербом караимов. *Известия духовного управления религиозных организаций караимов Украины*. Евпаторія, квітень 2013. №7 (16). С. 8–10.
92. Древние еврейские кодексы и другие надписи. *Записки Одесского общества истории и древностей*. Одесса, 1844. Т. I. С. 640–649.
93. Древние привилегии литовско-волинских караимов, извлеченные из актов замка луцкого. *Временник императорского общества истории и древностей российских*. Москва, 1853. Книга 16. С. 37–53.
94. Дубиньски А. Пословицы и поговорки тракайских караимов. *Rocznik Orientalistyczny*. Warszawa, 1976. Т.38. С. 117–127.
95. Дубнов С. М. Историческая тайна Крыма. *Еврейская Старина*. Санкт-Петербург, 1914. №1. С. 2–18.
96. Дубнов С. М. Памятники Мангуп-Кале. *Еврейская Старина*. Санкт-Петербург, 1914. №1. С. 19–27.
97. Евреи-караимы. *Журнал министерства внутренних дел*. Санкт-Петербург, 1843. Ч.1. С. 263–284.
98. Ельяшевич В. А. Караимская книга в Крыму. Исторический очерк караимского книгопечатания. *Известия духовного управления караимов*. Евпатория, 2018. Октябрь. №29 (38). С.16–21.

99. Ельяшевич В. А. От татарского языка к крымскому диалекту караимского языка: к проблеме идентификации разговорного языка крымских караимов. *Вопросы крымскотатарской филологии, истории и культуры*. Симферополь, 2019. С. 216–230.
100. Еще о первом караимском национальном съезде. *Караимская жизнь*. Москва, 1911. №2, С. 59–64.
101. Зарахович З. О караимах города Галич. *Известия караимского духовного правления*. 1917. 5 августа. №4. С. 19–23.
102. Заходер Б. Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Москва: Издательство восточной литературы, 1962. 280 с.;
103. Зинько В. Н. Восточный Крым в эпоху Хазарского каганата. *Хазары: миф и история*. Москва/Иерусалим: Мосты Культуры/Гешарим, 2010. С. 217–248.
104. Зубрицкий Д. Критико-историческая повесть временных лет Червоной или Галицкой Руси / Перевод с польского О. Бодянского. Москва: В Университетской типографии, 1845. С. 153–155.
105. Ибн-Иегуда. Письмо из Каира. *Караимская жизнь*. Москва, 1912. Т.10–11. С. 46–47.
106. Иванов А. А. Крымский археологический комплекс (исследования 2006-2009 гг.). *Хазары: миф и история*. Москва/Иерусалим: Мосты Культуры/Гешарим, 2010. С.249–274.
107. Иванов П. Об одной ошибочной концепции. *Правда*. Москва, 1951. 25 декабря. № 359.
108. Иерушалми. Караимы за границей. Письмо из Иерусалима. *Караимская жизнь*. Москва, 1912. №10-11. С. 60–64.
109. Иловайский. Д. Разыскания о начале Руси: вместо введения в русскую историю. Москва: В типографии Грачева и К°, 1876. VIII, 466 с.
110. Исаков В. Памяти караимского историка. *Караимская жизнь*. Москва, 1911. Т. 2. С. 64–67.



111. К этнографии караимства. *Караимская жизнь*. Москва, 1912. Т. 10–11. С. 29–33.
112. N. N. [Казас И. И] Общие заметки о караимах. *Караимская жизнь*. Москва, 1911. Т.3–4. С.37–72.
113. Казас И. О мерах для поддержания Чуфут-Кале. *Известия Таврической Ученой Архивной Комиссии*. Симферополь, 1890. № 10. С. 61–73.
114. Казас М. М. Древняя хазарская (караимская) одежда. *Караимские вести*. Москва, ноябрь 2003. № 7(65). С.1.
115. Казас М. М. Об этническом происхождении крымских. *Караимские вести*. Москва, ноябрь 2001. № 7(65). С.1.
116. Кальфа А., Кефели Н. Осквернители святынь. *Наш путь. «Крым» и «Крымские караимы»*. Симферополь: Доля, 2008. С. 22–29.
117. Кандараки В. Мангуп-Кале. *Записки Одесского общества истории и древностей*. Одесса, 1872. Т.VIII. С. 419–426.
118. Кандараки В. Универсальное описание Крыма. Николаев, 1873. Ч. 1. 253 с.
119. Капланов Р. М. К истории караимского литературного языка. *Рашид Муратович Капланов. Труды, интервью, воспоминания*. Москва: Сэфэр, 2010. С. 13–22.
120. Капланов Р. М. Караимский сепаратизм в России девятнадцатого века. «Послание об избавлении Израиля» Йосифа Соломона Луцкого. Цинцинати, 1993. Рецензия. *Рашид Муратович Капланов. Труды, интервью, воспоминания*. Москва: Сэфэр, 2010. С. 166–169.
121. Карамзин Н.М История государства Российского. К.1. Санкт-Петербург: тип. И. Эйнерлинга, 1842. XVII, [7], 1330 с.
122. Караулов Н. А. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербейджане: I. Ал-Истахрий. *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*. Тифлис, 1901. Вып. 29. С. 11–73.

123. Карпини Плано де, Рубрук У. Путешествия к тартарам католических монахов в 1245-1255 гг. Київ: ФОП Стебляк О.М., 2013. 352 с.
124. Катык Ар. Записки караимского школьника. *Караимская жизнь*. Москва, 1911. № 3–4. С. 6–18; №. 5-6. С. 34–45.
125. Катык Ар. Учитель. *Караимская жизнь*. Москва, 1912. №8-9. С.38–57.
126. Кашовская Н.В. Эстампажи средневековых еврейских надгробных текстов некрополя Мангуп (Крым) А.Я. Гидалевича из фондов ИВР РАН. *Ученые записки Крымского федерального университета им. В. И. Вернадского. Исторические науки*. Симферополь, 2016. №1. Т. 2 (68). С. 110–116.
127. Кашовская Н. В. К итогам изучения караимского некрополя в ущелье Табана-Дере (Мангуп): проблемы хронологии и периодизации. *Материалы по истории, археологии, и этнографии Таврии*. Симферополь, 2017. №22. С. 239–277;
128. Кашовская Н. В., Кашаев С. В. Иудаизм на Боспоре. Археологический контекст. *Хазары: миф и история: сборник статей*. Москва/Иерусалим: Мосты Культуры/Гешарим, 2010. С. 283–306.
129. Кеппен П. Крымский сборник. Санк-Петербург, 1837. 340 с.
130. Керай – сильный, могучий...*Наш путь*. «Крым» и «Крымские караимы». Симферополь: Доля, 2008. С. 50–51.
131. Кестлер А. Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и её наследие. Санк-Петербург: Евразия, 2001. 320 с.
132. Кефели А. О становлении и глобальной роли караимской общины Галича в развитии караимской учёности в Средневековье. *Караїми Галича: Історія та культура: Матеріали міжнародної конференції*. Львів, 2002. С. 72.
133. Кизилов М. Ильяш Караимович и Тимофей Хмельницкий: кровная месть, которой не было. *Karadeniz Araştırmaları*. Yaz 2009. Cilt 6. Sayı 22. S. 43–74.

134. Кизилов М. Крымская Готия: История и судьба. Симферополь: БФ «Наследие тысячелетий», 2015. 352 с.
135. Кизилов М. Крымская Иудея. Симферополь: Доля, 2011. 335 с.
136. Кизилов М. Некоторые документы по истории еврейских и иудействующих сект эпохи Александра I. *Studia Anthropologica: Сборник статей к юбилею проф. М. А. Членова*. Москва: Гешарим, 2010. С. 176–192.
137. Кизилов М. Термин «Хазария» в источниках познесредневекового и раннего нового времени (Об инерционности исторического мышления). *Хазары: миф и история: сборник статей*. Москва/Иерусалим: Мосты Культуры/Гешарим, 2010. С. 307–315.
138. Ключевский. В. О. Курс Русской истории. Москва: Мысль, 1987. Т.1. 432 с.
139. Кобецкий О. Я. Троцкий замок. *Караимская жизнь*. Москва, 1911. №5-6. С. 3–7.
140. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков: Изд-во Харьковского гос. университета им. А. М. Горького, 1956. 343 с.
141. Кокизов М. Д. Чемах Давид (иврит). Санкт-Петербург: Тип. Берман и Ко., 1897. 190 с.
142. Кокизов Д. М. Русский язык или татарский. *Караимская жизнь*. Москва, 1911. №1. С. 34–37.
143. Кокизов Д. М. Национальное самосознание. *Караимская жизнь*. Москва, 1911. №3. С. 21–34.
144. Кокизов Ю. Д. 44 надгробных памятника из Крыма с караимского кладбища в Чуфут-Кале и тридцать две надписи на памятниках с особенным древним летоисчислением и календарём. Санкт-Петербург, 1910. 118 с.
145. Кокизов Ю. Д. В защиту памяти А. Фирковича. *Караимская жизнь*. Москва, 1911. №7. С. 52–62.
146. Кокизов Ю. Д. Новые доказательства против старых обвинений. *Караимская жизнь*. Москва, 1911. №1. С. 40–53.

147. Коковцев П. К. Еврейско-хазарская переписка в X в. Ленинград, 1932. 207 с.
148. Кравченко Э. Е., Кульбака В. К. Погребение хазарского времени из Мариуполя. *Хазары: миф и история: сборник статей*. Москва/Иерусалим: Мосты Культуры/Гешарим, 2010. С. 275–282.
149. Крикун Е. В., Даниленко В. И. Воздушный город Джуфт-Кале. Київ: Этнос, 2005. 160 с.
150. Кримський А. Ю. Історія хазар. Київ: Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ, 2018. 216 с.
151. Кропотов В. С. Военные традиции крымских караимов. Симферополь: Доля, 2004. 148 с.
152. Кропотов В. С. Специфика формирования этнической культуры крымских караимов и особенности её проявления на различных исторических этапах развития общества. *Святыни и проблемы сохранения этнокультуры крымских караимов-караев. Матеріали науково-практичної конференції 14-16 вересня 2007 р.* Симферополь: Доля, 2008. С. 109–148.
153. Кропотова Н. В. Место караимской литературы в полиэтничном культурном многообразии. *Культура народов Причерноморья*. Симферополь, 2011. №211. С. 53–58.
154. Кропотова Н. В. Общeturкские традиции фольклора крымских караимов. *Проблемы современной науки и образования*. Иваново: ООО «Олимп», 2017. Вып. 15 (97). С. 70–76.
155. Кропотова Н. В. Социальные и культурные контексты в дестанах и народных сказках крымских караимов. *Культура народов Причерноморья*. Симферополь, 2012. № 238. С. 163–167.
156. Куник А. Тохтамыш и Фиркович. *Записки Императорской Академии наук*. Т. XXVII (приложение №3). Санкт-Петербург: Тип. Академии наук, 1876. С. 5–32.

157. Куник А., Розен Б. Известия и разыскания Ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах. Ч.1. *Записки Императорской Академии наук*. Т. XXXII. №2. Санкт-Петербург: тип. Академии наук, 1878. С. 1–191.
158. Кутайсов С.В. Салтовские памятники северо-западного Крыма. *Судея, Сурож, Солдаія в истории и культуре Руси-Украины*. Материалы научной конференции. Київ: Академгородок, 2002. С. 164-169.
159. Кушуль С. И. Археолог Авраам Фиркович. Клевета и правда. *Брега Тавриды*. Симферополь, 1993. №2. С. 205–221.
160. Кушуль С. И. О Аврааме Фирковиче. *Караимские вести*. Москва, 1994. №8 С. 2.
161. Легенды и предания караев (крымских караимов-тюрков). / Под ред. Ю. А. Полканова. Симферополь: Ассоциация крымских караимов «Крымкарайлар», 1995. 66 с.
162. Лебедев В. В. К источниковедческой оценке некоторых рукописей из собрания А. С. Фирковича. *Палестинский сборник*. Ленинград: Наука, 1987. Вып. 29 (92). С. 57–63.
163. Лепер Р. Х., Моисеев Л. А. Раскопки на Мангупе. *Отчёт археологической комиссии за 1913–1915 гг.* Петроград, 1918. С. 72–84.
164. Лепкий Б. Квіти мого життя: Бережани. III ч. Краків: Українське вид-во, 1941. 180 с.
165. Ливанов Ф. В. Чуфут-Кале (Иудейская крепость) в Крыму. Москва: Тип. Современные известия, 1874. 66 с.
166. Луцкий М. С. Застольное слово. *Караимская жизнь*. Москва, 1912. №10–11. С.15–18.
167. Львова А. Геры и субботники: «талмудисты» и «караимы». *Материалы Девятой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике*. Москва, 2002. Часть 1. С. 301–312.
168. Н.М. Караимы в Египте. Письмо из Каира. *Караимская жизнь*. Москва, 1912. №10-11. С. 21–29.

169. Майко В. В. Восточный Крым во второй половине X–XII вв. Київ: ВИДАВЕЦЬ Олег Філюк, 2014. 467 с., илл.
170. Майко В. В. Кырк-Ерский клад городища Чуфут-Кале в юго-западном Крыму. Київ: Академперіодика, 2007. 190 с.
171. Майко В. В. Приписки на полях крымских Библий. Фальсифицированный источник и археологические реалии. *Хазарский альманах*. Харків, 2014. Т. 12. С. 91–101.
172. Майко В. В. Юго-Восточный Крым и Сугдея во второй половине X в. *Сугдея, Сурож, Солдайя в истории и культуре Руси-Украины. Материалы научной конференции*. Київ: Академгородок, 2002. С. 170–174.
173. Майко В. В. Джанов А. В. Археологические памятники судакского региона Республики Крым. Симферополь, 2015. 448 с.
174. Макарова Т. И. Археологические раскопки в Керчи около церкви Иоанна Предтечи. *Материалы археологии, истории, этнографии Таврии*. Симферополь, 1998. Вып. VI. С. 344–393.
175. Макарова Т. И. Боспор. С. *Археология. Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья. IV–XIII века* / Отв. ред.: Т. И. Макарова, С. А. Плетнева. Москва: Наука, 2003. С. 53–55.
176. Марков Е. Л. Очерки Крыма. Картины крымской жизни, истории и природы. Київ: Стилос, 2006. 512 с., илл.
177. Маркевич А. Старо-крымские древности. Известия Таврической учёной архивной комиссии. Симферополь, 1892. №17. С. 124–129.
178. Мартин М. А. Фіркович: між традицією і модерністю. *Історія релігій в Україні*. Львів, 2019. №29. С. 130–138.
179. Мартин М. Караїмська епіграфіка Криму: проблема датування. *Українська орієнталістика*. Київ, 2009–2010. №4–5. С. 232–247.
180. Мартин М. М. Нові знахідки з цвинтаря Чуфут-Кале (Крим). *Сходознавство*. 2017. №78. – С. 38–56.
181. Мартин М. М. Соломон Бейм і націоналізм кримських караїмів. *Історія релігій в Україні*. Львів, 2020. №30. С. 38–56.

182. Мартин М. М. Хазари-прозеліти: літературна містифікація чи реальність. *Історія релігій в Україні*. Львів, 2018. №28. Ч.2 С. 67-84.
183. Миллер В. Ф. Археологические разведки в Алуште и ее окрестностях в 1886 г. *Труды императорского московского археологического общества*. Москва, 1888. Т. XII. С. 132–133.
184. Михневич И. О еврейских манускриптах, хранящихся в музее Одесского общества истории и древностей. *Записки Одесского общества истории и древностей*. Одесса, 1848. Т. II. С.47–77.
185. Могаричев Ю. М. Об одном из сюжетов Жития Стефана Сурожского (Бравлин из Новгорода или Песах из С-м-к-рая?). *Хазарский альманах*. Т. 6. Харьков, 2007. С. 181–191.
186. Могаричев Ю. М., Прохоров Ю. Д. А. С. Уваров о происхождении и истории крымских караимов. *Проблемы истории, филологии, культуры*. Магнитогорск, 2018. №1. С. 237–257.
187. Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Шапошников А. К. Житие Иоанна Готского в контексте истории Крыма «хазарского времени». Симферополь, 2007. 346 с.
188. Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Степанова Е. В. Шапошников А. К. Житие Стефана Сурожского в контексте истории Крыма иконоборческого времени. Симферополь, 2009. 334 с.
189. Мусаев К. М. Заметки о языке крымских караимов. *Вопросы диалектологии тюркских языков*. Баку, 1966. Т. 4. С. 96–100.
190. Насонов А. Н. Русская земля и образование территории древнерусского государства. Москва: Изд-во Академии наук СССР, 1951. 282 с.
191. Науменко В. Е. Таврика в контексте русско-византийских отношений середины X – начала XI вв. (историко-археологический комментарий). *Херсонос темата: империя и полис. Сборник научных трудов*. Севастополь, 2013. С. 169–206.
192. Наши задачи. Караимская жизнь. Москва, 1911. №1. С. 7.

193. Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. Москва: Наука, 1990. 264 с.
194. Носоновский М. Эпитафии еврейских надгробий Украины. Москва: Общество «Еврейское наследие», 1998. 150 с.
195. Носоновский М. Исторические загадки Крыма. *Еврейская старина*. Ганновер: Изд-во любителей еврейской старины, 2005. Вып. 1. С. 58–78.
196. Носоновский М. «Завязанные в узле жизни»: к поэтике еврейских эпитафий // Заметки по еврейской истории. 2002. №19. URL: <http://www.berkovich-zametki.com/Nomer19/MN18.htm> (дата звернения: 21.10.2016).
197. Ормели В. Работы М. Б. Кизилова о крымских караимах. *Историческое наследие Крыма*. Симферополь, 2006. № 12-13. С. 176–179.
198. Паллас П.-С. Наблюдения, сделанные во время путешествия по южным наместничествам Русского государства в 1793–1794 годах. Москва: Наука, 1999. 246 с.
199. Пархоменко В. А. У истоков русской государственности. Ленинград: Госиз, 1924. 120 с.
200. Патерик Києво-Печерський. Пер. І. Жиленко. Київ: Вид. дім «KM Akademia», 1998. 348 с.
201. Первый караимский национальный съезд. *Караимская жизнь*. Москва, 1911. №1. С. 70–86.
202. Петрухин В., Флёров В. Иудаизм в Хазарии по данным археологии. *История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени*. Том 1. Москва: Мосты культуры / Гешарим, 2010. Том 1. С. 149–161.
203. Петрушевич Антоній Историческое известие о церкви св. Пантелеймона близ города Галича, теперь костеле св. Станислава оо. Францисканов, яко древнейшем памятнике романского зодчества на



- Галицкой Руси с первой половины XIII столетия. Львов: Из типографии Ставропигийского Института, 1881. 118 с.
204. Петрушевич А. “Пересмотр грамот князю Льву приписываемых”. *Галицкий исторический сборник, издаваемый Обществом Галицко-русской материцы: [в 3 вып.]*. Львов: Напеч. в Тип. Ин-та Ставропигианского 1854, Вып. 2. 145 – 187.
205. Пигит С. Ш. Дни минувшие (из воспоминаний), *Караимская жизнь*. Москва, 1911. №5–6. С.8–14; 1911. №7. С. 43–51; 1912. №8–9. С.59–64.
206. Пилецкий О. И. О караимах-беженцах Литвы. *Известия караимского духовного правления*. Евпатория, 1917. №4. С.24-27.
207. Плетнева С. А. Древнерусский город в кочевой степи: историко-стратиграфическое исследование. Воронеж: Издательство Воронежского государственного университета, 2006. 388 [+2] с.
208. Плетнева С. А. От кочевий к городам: Салтово-маяцкая культура. *Материалы истории и археологии СССР*. Москва, 1967. №142. 196 с.
209. Плетнёва С. А. Хазары. 2-е изд., доп. Москва: Наука, 1986. 88 с.
210. Погодин М.П. Исследования, замечания и лекции о русской истории. Москва: тип. Университета, 1846. Т.2. 439 с.
211. Полканов Д.Ю. Полканов Ю.А. Крымские караимы и аланы-асы тюркского мира. *Святыни и проблемы сохранения этнокультуры крымских караимов – караев*. Симферополь: Доля, 2008. С. 183–190.
212. Полканов Ю. А. Кровная месть у крымских караимов (караев). *Караимские вести*. Москва, 1994. №7 С. 2.
213. Полканов Ю. А. Культ священных дубов. *Караимские вести*. 1995. №16. С. 1.
214. Полканов Ю., Полканова А. «Бору, Бору, анань-бабань йолундан йур». Реликтовые особенности этнокультуры крымских караимов (караев). *Наш путь. «Крым» и «Крымские караимы»*. Симферополь: Доля, 2008. С. 16-22.

215. Полканов Ю., Полканова А. Основные этапы постхазарской истории крымских караимов. *Святыни и проблемы сохранения этнокультуры крымских караимов – караев. Матеріали науково-практичної конференції 14-16 вересня 2007 р.* Симферополь: Доля, 2008. С. 191–203.
216. Полканова А. Типизация памятников родового кладбища крымских караимов Балта Тиймез. *Святыни и проблемы сохранения этнокультуры крымских караимов – караев.* Симферополь: Доля, 2008. С. 204–220.
217. Поляк А. Н. Га-тагйрут га-кузарім (іврит). Ч.1. *Сіон.* Єрусалим, 1941. №6. Зошит 2. С. 106–112.
218. Поляк А. Н. Га-тагйрут га-кузарім (іврит). Ч.2. *Сіон.* Єрусалим, 1941. №6. Зошит 3. С. 160–180.
219. Предварительный съезд караимских представителей в Евпатории. *Караимское слово.* Вильна, 1914. №9-10. С. 18.
220. Прицак О. Походження Русі. Стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саг) / Відп. ред. О. Мишанич. Т. І. К.: АТ «Обереги», 1997. 1080 с.
221. Прицак О. Походження Русі. Стародавні скандинавські саги і Стара Скандинавія / Відп. ред. О. Мишанич. Т. II. Київ: Видавництво «Обереги», 2003. 1306 с.
222. Протокол заседания Таврической Учёной архивной комиссии от 25 февраля 1902 г. с сообщением Арс. И. Маркевича «О Старо-Крымской синагоге как предмете спора между караимами и евреями». *Известия Таврической учёной архивной комиссии.* Симферополь, 1902. №34. С. 44-55.
223. Проект программы караимской национально-демократической партии культурного самоопределения. *Известия караимского духовного правления.* Евпатория, 1917. № 2. С. 4–5.
224. Протоколы заседаний караимского национального съезда 27 августа -3 сентября 1917 г. в г. Евпатории. *Известия караимского духовного правления.* Евпатория, 1917. № 5–6. С. 5–25.

225. Прохоров Д. А. Караимское книжное собрание из фондов Бахчисарайского историко-культурного археологического музея-заповедника. *Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма*. 2016. №16. С.485–520.
226. Прохоров Д. А. Хозяйственная деятельность и основные занятия крымских караимов в XIII–XVIII в.: развитие ремесел, промыслов и торговли. *Боспорские исследования*. Симферополь-Керч, 2011. XXV. С. 212–241.
227. Прощай «караим»? «Караю» vivat! *Известия духовного управления караимов Республики Крым*. Евпатория, квітень 2019. №31 (40), С. 26–28.
228. Пулянос А. Н. К антропологии караимов Литвы и Крыма. *Вопросы антропологии*. Москва: Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Институт антропологии, 1963. № 13–15. С. 116–134.
229. Радлов В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Т.7. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1896. XVIII+408 с.
230. Раецкий С. К антропологии караимов (Из исследования прив.-доц. Константина Икова. „Neue Beiträge zur Anthropologie der Juden“, „Archiv für Anthropologie“, 1887 г., Т. XV, 369–389). *Караимская жизнь*. Москва, 1912. №12. С. 36–43.
231. [Раецкий С.] К положению Чуфут-Кале. *Караимская жизнь*. Москва, 1911, №5–6, С. 120–121.
232. Раецкий С. Открытое письмо С. М. Шапшалу. *Караимская жизнь*. Москва, 1912. №10–11. С. 65–67.
233. Рашковский Б. Е. Хазария и хазары в библейских комментариях Саадьи Гаона (882–942). *Хазары: миф и история: сборник статей*. Москва/Иерусалим: Мосты Культуры/Гешарим, 2010. С.77–89.
234. Рашковский Б. Хазары и иудаизм в библейских комментариях Эфета бен Эли. Новый средневековый источник по истории Восточной Европы. *Judaica Ukrainica*. Київ, 2014. №3. С.256–271.

235. Рашковский Б. Хасдай ибн Шапрут и Абу-л-Касим ибн Хаукаль: хазарская дипломатия еврейского сановника в арабском географическом трактате. *Українська орієнталістика: спеціальний випуск з юдаїки*. Київ, 2011. С. 154–169.
236. Рыбаков Б.А. Русь и Хазария: К исторической географии Хазарии. *Академику Б.Д. Грекову ко дню 70-летия*. Москва, 1952. С. 76-88.
237. Сазанов А. В. Боспор и Хазария в конце VII – начале VIII в. *Судея, Сурож, Солдайя в истории и культуре Руси-Украины. Материалы научной конференции*. Київ: Академгородок, 2002. С. 218-222.
238. Сарач М. Е. Слово о вере и религии караимов. *Караимские вести*. Москва, 1995. №3 С. 1.
239. Сборник старинных грамот и узаконений Российской империи касательно прав и состояния российско-подданных караимов / Под ред. В. Д. Смирнова. Санкт-Петербург: Изд. З. А. Фирковича, 1890. 223 с.
240. Святыни крымских караев. *Наш путь. «Крым» и «Крымские караимы»*. Симферополь: Доля, 2008. С. 13–16.
241. Семенов И. Г. Как наблюдаемый трансформирует наблюдателя: о влиянии А. С. Фирковича на культурное развитие горских евреев Дагестана. *Вестник дагестанского научного центра*. Махачкала. 2016. № 61. С. 45–50.
242. Сигаева Г. В. Историография истории крымских караимов. *Учёные записки Таврического университета*. Симферополь, 1998. №8 (45). С. 35–40.
243. Сигаева Г. В. Правовое положение крымских караимов (сер. XIV – нач. XX вв.). *Культура народов Причерноморья*. Симферополь, 2005. № 57. Т. 2. С. 81–88.
244. Синани В. К статистике караимов (по переписи 1897 г.). *Караимская жизнь*. Москва, 1911. №1. С. 30–37.
245. Синани И. Очерк возникновения и развития караимизма. Ч. 1. Симферополь: Спиро, 1888–1889. 113 с.

246. Синани М. С. О караимско-татарском народном творчестве. *Бизым йол (Наш путь): Издание Крымского объединения караимских общин*. Симферополь, 1927. С. 83–84.
247. Сказания о начале славянской письменности / Пер. Б. Н. Флоря. Москва: Наука, 1981. 200 с.
248. Смолинский И. Караимы и их храм в Луцке (из газеты *Ziemia, Warsawa*, 1912). *Караимская жизнь*. Москва, 1912. № 12. С. 22–35.
249. Смирнов И. Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. Казань : Типо-лит. Имп. Казан. ун-та, 1889. [2], II, 265 с.
250. Смирнов В. Д. Татарско-ханские ярлыки из коллекции Таврической учёной архивной комиссии. *Известия Таврической Учёной Архивной Комиссии*. Симферополь, 1918. №54. С. 1–19.
251. Смирнов В.Д. Что такое Тьмутаракань? *Византийский временник*. Петроград, 1923.Т.XXIII, С.12-40.
252. Соловьёв С.М. История России с древнейших времён. Кн.І, Т.1-2. Москва: Голос, 1993. 768 с.
253. Сорочан С. Б. Византия и хазары в Таврике: господство или кондоминимум? *Україна в Центрально-Східній Європі*. Київ, 2007. №7. С. 44–70.
254. Сорочан С. Б. Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.). Ч.1, 2. Харків: Майдан, 2005. 1648 с.
255. Сорочан С. Б. «Дело» епископа Иоанна Готского в связи с историей византино-хазарских отношений в Таврике. *Хазарский альманах*. Харків, 2004. Т. 2. С. 77-98.
256. Статистические сведения о числе караимов в Крыму. *Бизым йол (Наш путь): Издание Крымского объединения караимских общин*. Симферополь, 1927. С. 95.
257. Таинственная надпись. *Караимская жизнь*. Москва, 1911. №3–4. С. 114.

258. Тирияки Х. Д. Алтарь караимский с земли украинской. *Известия духовного управления религиозных организаций караимов Украины*. Евпаторія, 2014. №13 (22). С. 2–6.
259. Тирияки Д. Дубы в сакральном пространстве караимов. *Известия духовного управления религиозных организаций караимов Украины*. Евпаторія, 2012. №3 (12). С. 7–8; №4 (13). С. 6–10.
260. Тихомиров М.Н. Древнерусские города. *Учёные записки МГУ*. Москва, 1946. Вып 99. 255 с.
261. Тортика А. Хазароведение в современной иудаике: постановка проблемы. – Сайт інституту юдаїки. URL: <http://www.judaica.kiev.ua/> (дата звернення: 10.12.2015).
262. Три еврейских путешественника / Пер. П. В. Марголина. Москва/Иерусалим: Мосты культуры/Гешарим, 2004. 251 с.
263. Тунманн Г. Крымское Ханство. Симферополь: Таврия, 1991. 70 с.
264. [Д. Ф.]. Письмо из Галиции. *Караимская жизнь*. Москва, 1911. №2. С. 73–78.
265. Федорчук А. Находки и загадки Авраама Фирковича. Восточная коллекция. Москва, 2006. №2. С. 77–88.
266. Федорчук А. Еврейские некрополи Крыма: история исследования и современное состояние. *Евроазиатский еврейский ежегодник, 5768 (2007/2008) год*. Киев, 2008. С. 212–227.
267. Фиркович А. Міктав га-Танцелот (іврит). *Га-меліц*. Одеса, 1861. 20 червня. №37. С. 680–684.
268. Фиркович А. Сефер Авнэ-Зикарон. *Караимская жизнь*. Москва, 1911. №3–4. С. 73–77.
269. Фиркович А. Сефер Авнэ-Зикарон. *Известия Таврического и Одесского караимского духовного правления*. Евпаторія, 1918. №1. С. 11–14; №2. С. 4–11; 1919, №1. С. 17–26.
270. Фиркович А. Сефер Авнэ-Зикарон (іврит). Вильна: Тип. С. И. Фина и А. Г. Розенкранца, 1872. 256 с.

271. Фиркович А. Тмунат Гакачебот (іврит). Одеса: Тип. М. Бейленсона, 1872. 28 с.
272. Фиркович М. Я. Старинный караимский городок Калэ. Вильно, 1907. 26 с.;
273. Р. Ф-ч [Фиркович Р.]. Неотложный вопрос. *Сабах*. Луцьк, 1914. №1. С. 14.
274. Филоненко В.И. Атлар созы – караимские пословицы и поговорки. *Известия Таврического общества Истории, Археологии и Этнографии*. Симферополь, 1927. Т. 1. С. 117-138.
275. Филоненко В. И. «Аталар Созы». Караимские пословицы и поговорки. *Известия Таврического общества истории, археологии, и этнографии*. Симферополь, 1929. Т. 3 (60). С. 138–152.
276. Филоненко В. И. Материалы по изучению караимской народной поэзии – пословицы и поговорки. *Известия Крымского пединститута*. Симферополь, 1930. Т. III. С. 201–212.
277. Флёрв В. С. «Города», «замки», «феодализм» в Хазарском каганате. Проблемы исследований. *Хазары: миф и история: сборник статей*. Москва/Иерусалим: Мосты культуры/Гешарим, 2010. С. 113–136.
278. Флёрв В. С. «Города» и «замки» Хазарского каганата. Археологическая реальность. Москва/Иерусалим: Мосты культуры/Гешарим, 2011. 264 с.
279. Хвольсон Д. А. Сборник еврейских надписей содержащий надписи из Крыма и надгробные надписи из иных мест в древнем еврейском квадратном шрифте. Санкт-Петербург, 1884. 320 с.
280. Хроника. *Известия Таврического и Одесского караимского духовного правления*. Евпатория, 1917. №1. С. 9–11.
281. Хроника. *Известия караимского духовного правления*. Евпаторія, 1918. №1, С.29–31.

282. Цукерман К. Про дату навернення хозар до іудаїзму й хронологію князювання Олега та Ігоря. *RUTHENICA*. Київ: НАН України, 2003. №2. С. 53-84.
283. Чореф М. Я., Чореф К. С., Чореф М. М. «Пещерный» монастыр у Южных ворот Чуфут-Кале. Тюмень: ТюмГУ; Нижневартовск: НВГУ, 2016. 74с.
284. Чореф М. Я. Хазары Кырк-Ера (руны). *Караимские вести*. Москва, 1995. №18. С. 2.
285. Чореф М. Я. Хазарская тамга на киевском трезубце. *Караимские вести*. Москва, 1999. №4 (47). С. 2.
286. Шабаровський В. Караїми на Волині: Штрихи до портрета зникаючого народу. Луцьк: ПВД «Твердиня», 2013. 252 с.
287. Шайтанов С. И. Суккот или Орах Тою? *Известия духовного управления караимов Республики Крым*. Евпаторія, 2018. №29 (38). С. 11–13.
288. Шамаш Я. Б. Разговорный язык крымских караимов и новый Тюркско-Татарский алфавит. *Бизым йол (Наш путь): Издание Крымского объединения караимских общин*. Симферополь, 1927. С. 79–83.
289. Шапиро Д. Евреи в Северном Причерноморье от древности до Средневековья. *История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени* / Под ред. М. Кулика. Том 1. Москва/Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2010. С. 13–43.
290. Шапшал С. М. История происхождения должности и характер деятельности крымских гахамов. *Известия караимского духовного правления*. Евпатория, 1918. №1. С. 4–6.
291. Шапшал С. Караимы СССР в отношении этническом. Караимы на службе у крымских ханов. Крымские караимы: происхождение, культура, история. Симферополь, 2005. С. 6–34.
292. Шапшал С. Караимы в Чуфут-Кале и Крыму. Санкт-Петербург, 1896. 36 с.



293. Шапшал С. М. Краткий очерк караимско-тюркской литературы. *Известия караимского духовного правления*. Евпатория, 1918. №1. С. 6–10; №2. С. 13–18.
294. Шапшал С. О пребывании Богдана Хмельницкого и его сына Тимофея в Крыму. *Вопросы истории*. Москва, 1955. № 8. С.144–146.
295. Шапшал С. М. Об уменьшении числа караимов. *Известия караимского духовного правления*. Евпатория, 1917. №3. С. 12–13.
296. Щёголева Т. Основные этнокультурные аспекты караимской публицистики и состояние крымской караимской общины в конце XX – начале XXI вв. *Тирош: Труды по иудаике* / Отв. ред. Е. Ремпель, В. Членов. Москва, 2003. Вып. 6. С. 218–235.
297. Щёголева Т. Обзор современного состояния караимских общин в странах СНГ. *Тирош: Труды по иудаике* / Отв. ред. Е. Ремпель, В. Членов. – Москва, 2005. Вып. 7. С. 201–219.
298. Щеголева Т. Караимы Крыма: история, самосознание, современное состояние. – Евреи Евразии: веб-сайт. URL:<http://jewseurasia.org/page18/news1964> (дата звернення 11.12.2018).
299. Шкорпил В. В. Надгробные надписи приобретённые Мелек-Чесменским музеем в 1899 г. *Записки Одесского общества любителей истории и древностей*. Одесса, 1900. №XXII. С. 58–65, 101–108.
300. Юрченко І. Локалізація караїмського поселення та кладовища середини XIII ст. у Галичі. *Авраамічні релігії в Україні в процесі стабілізації міжконфесійних і міжнаціональних відносин. Матеріали наукової конференції*. Галич, 2020. С.243–253.
301. Яблонівська Н. В. Журнал кримських караїмів “Бизым йол” (“Наш шлях”) у світлі традицій караїмської преси і національної політики Кримської АРСР. *Культура народів Причорномор'я*. Симферополь, 2004. № 55, Т. 2. С. 27-30.

302. Яблоновская Н.В. Журнал "Известия караимского духовного правления" (1917-1919) в контексте караимской прессы начала XX века. *Культура народов Причерноморья*. Симферополь, 2004. № 56. Т.1. С. 37–41.
303. Яблоновская Н. В. Журнал «Myśl karaïmska» (1924—1947): диалог с караимскими периодическими изданиями 1920-1930-х годов. *Культура народов Причерноморья*. Симферополь, 2008. № 136. С. 59–63;
304. Якерсон С. М. Карасубазарский кодекс «Поздних Пророков» в собрании ИВР РАН (D 62). Заметки к его истории, локализации и датировке. *Письменные памятники Востока*. Санкт-Петербург, 2013. №1 (18). С. 176–189.
305. Якобсон А. Л. О раннесредневековых крепостных стенах Чуфут-кале. *Краткие сообщения института археологи АН СССР*. Москва, 1974. № 140. С. 110–114.
306. Achiezer G. Historical Consciousness, Haskalah, and Nationalism among the Karaites of Eastern Europe. *Karaite Texts and Studies*. Leiden, Boston: Brill, 2018. Vol. 10. 368 p.
307. Ankori Z. *Karaites in Byzantium: The Formative Years, 970-1100*. New York: Columbia University Press, 1959. XIII+549 p.
308. Bałaban M. Karaici w Polsce. *Studja historyczne*. Warszawa, 1927. S. 1-92
309. Balaban M. Kiedy i skąd przybyli Żydzi do Polski; wykład habilitacyjny na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warszawskiego, wygłoszony dnia 5 czerwca 1928 roku. Warszawa: Menora, 1931. 24 s.
310. Brook K. A. The Genetics of Crimean Karaites *Karadeniz Arařtırmaları*. Yaz 2014, Sayı 42. P. 69–84
311. Brook K. A. *The Jews of Khasaria*. 2-nd edition. Lanham: Rowman&Littlefield publishers inc., 2006. 317 p.
312. Corrado G. I Caraimi di Polonia e Lituania. *Genus*. Roma, 1936. Vol. II. No. 1-2. P. 1–56.
313. Czacki T. *Rozprawa o Żydach*. Kraków: Wyd. Biblioteki Polskiej, 1860. 180 s.

314. Dunlop D.M The History of the Jewish Khasars. Vol. 1–2. New York: Schocken books, 1967. 293 p.
315. Danon A. The Karaites in European Turkey. Contributions to Their History Based Chiefly on Unpublished Documents. *The Jewish Quarterly Review. New Series.* 1925. Vol. 15. No. 3. P. 285–360.
316. Fahn R. Sefer Ha'kraim (Иврит). Lemberg: N. Kronberg, 1929. XII+263 p.
317. Fedorchuk A., Shapira D. D. Y. The Tombstone Inscriptions NN 1-326 from the Book Avnei Zikkaron by Avraham Firkowicz According to their Authentic Texts and with their Real Dates: Preliminary Publications (Иврит). *Eastern European Karaites in the Last Generations / Shapira D., Lasker D. J. (eds.)*. Jerusalem, 2011. P. 36–82.
318. Freund R. Karaites and Dejudaiization: A Historical Review of an Endogenous and Exogenous Paradigm. Stockholm Studies in Comparative Religion. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1991. 133 p.
319. Gammer M. A Report by Solomon Beym to the French Authorities. *Eastern European Karaites in the Last Generations / Shapira D. D. Y., Lasker D. J. (eds.)*. Jerusalem, 2011. P. 69–122.
320. Golden P. B. Khazar Studies: A Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars. Vol. I. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980. 292 p.
321. Harasiewicz Michaele. Annales Ecclesiae Ruthenae. Leopoli: typis instituti Ruteni stauropigiani, 1862. 1184 p.
322. Harkavy A. Altjudische Denkmaler aus der Krim, mitgetheilt von Abram Firkowitsch. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg*. St. Pétersbourg, 1876. VII serie. T. XXIV. N.1. 288 p.;
323. Harvianen T. Abraham Firkowich. *Karaite Judaism. A Guide to Its History and Literary Sources / Ed. by Meira Polliac*. Leiden: Brill, 2003. P. 873–892.
324. Harvianen T. The Karaites in Eastern Europe and the Crimea: An Overview. *Karaite Judaism. A Guide to Its History and Literary Sources / Ed. by Meira Polliac*. Leiden: Brill, 2003. P. 631–655.

325. Harviainen T. The Rise of Karaim cultural nationalism as part of the European movement. Poznan, *Karaite Archives*. 2013. №1. P. 45–58.
326. Henderson E. *Biblical Researches and Travels in Russia*. London, 1826. 531 p.
327. Hroch M. *Social Precondition of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Cambridge; London; New York; New Rochelle; Melbourne; Sydney, 1985. 229 p.
328. Jankowski H. Bikenesh Bakkał's Proverbs and Some Features of the Sound System of Crimean Karaim. *Turkology and Linguistics*. Ankara: Hacettepe University, 2014. P. 237–252.
329. Jankowski H. On the Language Varieties of Karaims in the Crimea. *Studia Orientalia*. Helsinki, 2003. Vol. 95. P. 109–130.
330. Jankowski H. Position of Karaim Among the Turkic Languages. *Studia Orientalia*. Helsinki, 2003. Vol. 95. P. 131–150.
331. Janusz B. *Karaici w Polsce*. Kraków: Nakł. Księg. Geograf. "Orbis", 1927. 120 s.
332. Kahana A. Two Letters from Abraham Firkovich. *Hebrew Union College Annual*. Jerusalem, 1926. Vol. III. P. 359–370.
333. Kizilov M. *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, 2003. 270 p.
334. Kizilov M. Social Adaptation and Manipulation of Self-Identity: Karaites in Eastern Europe in Modern Times. *Eastern European Karaites in the Last Generations* / Ed. by D. D. Y. Shapira and D. J. Lasker. Jerusalem, 2011. P. 130–153.
335. Kizilov M. The Arrival of the Karaites to Poland and Lithuania. *Arhivum Eurasiae Medii Aevi*. 2002–2003. № 12. P. 29–45.

336. Kizilov M., Michailova D. The Khazar Kaganate and the Khazars in European Nationalist Ideologies and Scholarship. *Archivum Eurasii Medii Aevi*. 2005. №14. P. 31–53.
337. Kizilov M. The Karaites of Galicia: An Ethnoreligious Minority Among the Ashkenazim, the Turks, and the Slavs, 1772–1945. *Studia Judaeoslavica*. Leiden/Boston: Brill, 2009. Vol. 1. XVIII+462 p.
338. Kizilov M. The Press and the Ethnic Identity: Turkicisation of Karaite printing in interwar Poland and Lithuania. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungariae*. Budapest, 2007. Vol. 60. No. 4. P. 399–425.
339. Kizilov M. The Sons of Scripture : The Karaites in Poland and Lithuania in the Twentieth Century. Berlin; Warsaw: De Gruyter Open, 2015. 527 p.
340. Kirimli H. National Movements and National Identity Among the Crimean Tatars (1905-1916). Leiden, New York, Köln: Brill, 1996. 242 p.
341. Kowalski T. Język karaimski. *Myśl Karaimska: ilustrowane czasopismo naukowe, literackie, społeczne*. Wilno, 1926. T. 1. Z. 3. S. 3–6.
342. Kowalski T. Materiały karaimskie ś. p. Jana Grzegorzewskiego. *Myśl Karaimska: organ Towarzystwa Miłośników Historji i Literatury Karaimskiej*. Wilno, 1932/1934. R. 10. Z. 10. S. 19–24.
343. Kowalski T. Pieśni obrzędowe w narzeczu Karaimów z Trok. *Rocznik Orientalistyczny*. Lwów, 1927. T. 3 (1925). S. 216–254.
344. Kronika. *Myśl Karaimska: organ Towarzystwa Miłośników Historji i Literatury Karaimskiej*. Wilno, 1937/1938. Z.12. S. 139–152.
345. Lewi-Babowicz T. S. Karaimy na ziemiach południowo-ruskich w wiekach IX-XVII. *Myśl Karaimska: ilustrowane czasopismo naukowe, literackie, społeczne*. Wilno, 1929. T.2. Z.2. S. 25–33.
346. Lewi-Babowicz T. S. O stosunkach wzajemnych między Karaimami i Tatarami na Krymie. *Myśl Karaimska: ilustrowane czasopismo naukowe, literackie, społeczne*. Wilno, 1928. T. 1. Z. 4–5. S. 25–29.
347. Mardkowicz A. O Iljaszu Karaimowiczu zwierzchniku Wojsk Zaporoskich. Luck, 1931. 15 s.;

348. Mardkowicz A. Kart da kartajmachan sezler (караїмська). *Karaj Awasy*. Luck, 1936. №9. S. 2–7.
349. Miller P. E. Karaite Separatism in Nineteen-Century Russia: Josef Solomon Lutski's Epistle of Israel's Deliverence. Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1993. 252 p.
350. Mins E. H. Saint Cyril Really Knew Hebrew. *Melanges publies en l'honneur de M. Paul Boyer*. Paris, 1925. P. 94–97.
351. Nemeth M. Nowy słownik języka krymskokaraïmskiego Gulayhan Aqtay i Henryka Jankowskiego (2015) z dyskusją nad odrębnością tego języka w klasyfikacji języków w tle. *Almanach Karaïmski*. Wrocław, Bitik, 2015. №4. S. 7–18.
352. Nemeth M. O języku karaïmskim i dziejach jego rozwoju. *Awazymyz*. 2015. Czerwec. S. 8–11; Wrzesien. S. 20–23.
353. Neubauer A. Aus der Petersburger Bibliothek: Beiträge und Dokumente zur Geschichte des Karäerthums und der karäischen Literatur. Leipzig, 1866. 242 s.
354. Neubauer A. Eldad the Danite. *The Jewish Quarterly Review*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1891. Vol. 3. No. 3. P. 541–544.
355. Neubauer A. Egyptian fragments II. *The Jewish Quarterly Review*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1897. Vol. 7. P. 27–29.
356. Pawelec, Mariusz. Seraja Szapszał I Jego wkład W Polską Orientalistykę. *Awazymyz. Pismo Historyczno-społeczno-Kulturalne Karaïmów*. 2012. № 1 (34). Marzec. S. 4-8. URL: <https://czasopisma.karaimi.org/index.php/awazymyz/article/view/571> (дата звернення 25.червня 2020).
357. Pritzak O. The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism. *Harvard Ukrainian Studies*. Harvard, 1978. Vol. 2. No. 3. P. 261–268.
358. Rohrer J. Bemerkungen auf einer Reise von der türkischen Gränze über die Bukowina durch Ost- und Westgalizien, Schlesien und Mähren nach Wien. Wien, 1804. 312 S.

359. Rosensweig A. The Thirteen Tribe, the Khasars, and the origin of Eastern European Jewry. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*. New-York: RCA, 1977. Vol. 17. No. 1. P. 139–162.
360. Rudkowski S. Kart Lucka (караїмська). *Karaj Awasy*. Luck, 1936. №9. S. 12–15.
361. Schechter S. An Unknown Khazar Document. *The Jewish Quarterly Review. New series*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1912. Vol. 3. No. 2. P. 181–219.
362. Schopflin G. The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths. *Myths and nationhood* / Ed. by G. Hosking, G. Schopflin. New York, 1997. P. 19–35.
363. Schreiber W. Badania nad antropologią dzieci chrześcijańskich, żydowskich i karaïmskich w Galicyi. Warszawa: Nakł. Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, 1910. 129 s. [javascript:void\(0\)](#)
364. Schur N. History of the Karaites. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992. 207 p.
365. Shamuel M. The Karaite Calendar: Sanctification of the New Moon by Sighting. *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Source* / Ed. by M. R. Polliack. Leiden–Boston: Brill, 2003. P. 591–629.
366. Shapira D. D. Y. A Jewish Pan-Turkist: Seraya Szapszał (Şapşaloğlu) and His Work *Qırım Qaray Türkleri* (1928). *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungariae*. Budapest, 2005. Vol. 58. No. 4. P. 349–380.
367. Shapira D. D. Y. Armenian and Georgian Sources on Khazars: A Re-Evaluation. *The World of Khazars. New Perspectives* / Ed. by P. Golden, B.–Sh. Haggai, A. Róna-Tas. Leiden: Brill, 2007. P. 307–353.
368. Shapira D. Beginnings of the Karaite Communities of the Crimea Prior to the Sixteen Century. *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources* / Ed. by M. Polliack. Leiden, Boston: Brill, 2003. S. 709-728.
369. Shapira D. D. Y. Judaisation of Central Asian Tradition as Reflected in the so-called Jewish-Khazar Correspondence, with Two Excurses: A. Judah Halevy's Quotations; B. Eldad ha-Dani (Judaeo-Turkica VI) with An Addendum. *Espeu u*

славяне. Москва / Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2005. Т. 16. С. 503–522.

370. Shapira D. D. Y. Khasars and Karaites, Again. *Karadeniz Arařtırmaları*. Bahar 2007. Sayı 13. S. 43–64.
371. Shapira D. D. Y. On Firkowicz, Forgeries and Forging Jewish Identities. *Manufacturing a Past for the Present. Forgery and Authenticity in Medievalist Texts and Objects in Nineteenth-Century Europe* / Ed. J. M. Bak, P. J. Geary, G. Klaniczay. Leiden: Brill, 2015. P. 156–170.
372. Shapira D. The Turkic Languages and the Literature of the East European Karaites. *Karaite Judaism. A Guide to Its History and Literary Sources* / Ed. by M. Polliak. Leiden, 2003. P. 657–707.
373. Shapira D. D. Y. Turkism, Polish Sarmatism and ‘Jewish szlachta’: Some Reflections on a Cultural Context of the Polish-Lithuanian Karaites. *Karadeniz Arařtırmaları*. Kış 2009. Sayı 20. S. 29–43.
374. Shapira D. D. Y. Avraham Firkowicz in Istanbul (1830–1832): Paving the Way for Turkic Nationalism. Ankara: KaraM Publishing Co, 2003. 124 p.
375. Stampfer Sh. A Reexamination of the story of the Khasar Conversion. *Studies in Caucasian, Georgian, and Bukharan Jewry: Historical, Socioloical, and Cultural context*. Ariel: Ariel University, 2014. P. 173–210.
376. Stampfer Sh. Did the Khazars Convert to Judaism. *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*. Stanford: Stanford University, 2013. Vol. 19. No. 3. P. 1–72.
377. Steiniger F. Bieder von Karaimen und Tataren in Ostlande. Natur und Museum. Berlin: Senckenbergische Naturforschende Gesellschaft, 1944. №10. S. 39–48.
378. Sulimowicz A. Karaimskie czasopisma. *Awazymyz: Pismo Historyczno-Spoleczno-Kulturalne Karaimów*. Wrocław; Gdańsk; Warszawa: 1999. Nr 2 (3). S. 13–14. URL: <https://czasopismo.karaimi.org/index.php/awazymyz/article/view/60> (дата звернення: 15 липня 2017 р.).



379. Sulimowicz, Anna. Od Redakcji. *Awazymyz. Pismo Historyczno-społeczno-Kulturalne Karaimów*. Wrocław, 1989. 1(1). S. 3. URL: <https://czasopisma.karaimi.org/index.php/awazymyz/article/view/5> (data звернення: 15 липня 2017 р.).
380. Sulimowicz A. A Record of Living Karaim Folklore in 1960s Crimea. The Copybooks of Yosif Kefeli. *Almanach Karaimski*. Wrocław: Bitik, 2016. №5. S. 159–176.
381. Sultanski M. *Zecher Caddikim* (іврит). Warszawa, 1920. 125 s.
382. Syrokomla, Władysław. *Wycieczki po Litwie w promieniach od Wilna*. T. 1, (Troki, Stokliszki, Jezno, Funie [i.e. Punie], Niemiez, Miedniki etc.) Wilno, nakł. Księgarza A. Assa, 1857. 188 s.
383. Szapszał S. Alexandre Baschmakoff: Cinquante siècles d'évolution ethnique autour de la Mer Noire (Paris, 1937) (Recenzja). *Myśl Karaimska: organ Towarzystwa Miłośników Historji i Literatury Karaimskiej*. Wilno, 1937/1938. Z. 12. S. 112–118.
384. Szapszał S. Evliya Çelebi seyahatnamesi. Yedinci VII. (Konstantynopol, 1928) (Recenzja). *Myśl Karaimska: ilustrowane czasopismo naukowe, literackie, społeczne*. Wilno, 1930/1931. T. 2. Z. 3–4. S. 63–67.
385. Szapszał S. Karaimi w służbie u chanów krymskich. *Myśl Karaimska: ilustrowane czasopismo naukowe, literackie, społeczne*. Wilno, 1929. T. 2. Z. 1. S. 5–11.
386. Szapszał S. Słów kilka o książkach karaimskich Czelebi i ich działalności oświatowej. *Myśl Karaimska: organ Towarzystwa Miłośników Historji i Literatury Karaimskiej*. Wilno, 1935/1936. Z. 11. S. 8–11.
387. Szapszał S. Uzupełnienia i wyjaśnienia. *Myśl Karaimska: ilustrowane czasopismo naukowe, literackie, społeczne*. Wilno, 1930/1931. T. 2. Z. 3–4. S. 1–11.
388. Szyszman A. Osadnictwo karaimskie w Trokach za Wielkich Książąt Litewskich. *Myśl Karaimska: organ Towarzystwa Miłośników Historji i Literatury Karaimskiej*. Wilno, 1935/1936. R. 11. Z.11. S. 40–68.

389. Szyszman A. Osadnictwo karaimskie i tatarskie na ziemiach W. Księstwa Litewskiego. *Myśl Karaimska: organ Towarzystwa Miłośników Historji i Literatury Karaimskiej*. Wilno, 1932/1934. R. 10. Z. 10. S. 29–36.
390. Szyszman S. Die Karäer in Ost-Mitteleuropa. *Zeitschrift für Ostforschung*. Marburg: M. G. Etwart-Varlog, 1957. Vol. 1. Nr 6. S. 24–54.
391. Szyszman S. Systemes chronologiques inconnus: Les eres decouvertes par Firkowicz. *De la Torah au Messie: Etudes d'exegese. l'institut Catholique de Paris Octobre, 1979*. Paris: DESKLEE, 1981. P. 575–585.
392. Szaraniewicz I. O rezultatach poszukiwań archeologicznych w okolicy Halicza w r. 1884 i 1885. *Przegląd Archeologiczny*. Lwów, 1890. Z. 4. S. 3–89.
393. Talko-Hryniewicz J. Karaimi v. Karaici litewscy. Materiały anthropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1904. T. VII. S. 44–100.
394. The Book of Tradition (Sefer ha-Qabalah) by Abraham ibn Daud / translated by G. D. Cohen. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1967. XII+348+76 p.
395. The Tombstones of the Cemetery of the Karaite Jews in Żufut-Qal'eh (the Crimea) (Іврит). Report of the Ben-Zvi Institute Expedition. A Collection of Studies / Ed. by D. D. Y. Shapira. Jerusalem: Ben-Zevi Institute, 2008. 564 p.
396. Troskovaite, Dovile Identity in transition: The Case of Polish Karaites in the First Half of the 20<sup>th</sup> century. *Codrul Cosminului*. Suceava, 2013. Vol. XIX. No. 2. P. 207–228.
397. Vasyutinski D. When Copyright was Different: Avraham Firkovich and the Rehabilitation of Daniel Chvolson. *Eastern European Karaites in the Last Generations* / Ed. by D. D. Y. Shapira and D. J. Lasker. Jerusalem, 2011. P. 123–129.
398. Zajączkowski A. Literatura karaimska. *Myśl karaimska: ilustrowane czasopismo naukowe, literackie, społeczne*. Wilno, 1926. T. 1. Z. 3. S. 7–17.

399. Zajączkowski A. Na marginesie studium Balabana “Karaici w Polsce” *Myśl karaimska: ilustrowane czasopismo naukowe, literackie, społeczne*. Wilno, 1928. T. 1. Z. 4–5. S. 35–70.
400. Zajączkowski A. Opis podróży do Ziemi Świętej. *Myśl Karaimska: organ Towarzystwa Miłośników Historji i Literatury Karaimskiej*. Wilno, 1930–1931. T. 2. Z. 3–4. S. 26–47.
401. Zajączkowski A. (A.-ski). Przywileje nadane Karaimom przez Królów polskich. *Myśl karaimska: ilustrowane czasopismo naukowe, literackie, społeczne*. Wilno, 1928. T. 1. Z.1. S. 22.
402. Zajączkowski A. (I.-ski). Karaimskie kołysanki. *Myśl karaimska: ilustrowane czasopismo naukowe, literackie, społeczne*. Wilno, 1925. T. 1. Z. 2. S. 5–10.
403. Zajączkowski A. (-ki). Sahyszymyz («Nasza Myśl»). *Myśl karaimska: ilustrowane czasopismo naukowe, literackie, społeczne*. Wilno, 1928. T. 1. Z. 4–5. S. 74–76.
404. Zajączkowski A. Ze studiów nad zagadnieniem chazarskim. *Prace Komisji Orientalistycznej*. Kraków: Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, 1947. Nr. 36. 99 s.
405. Zajączkowski, Ananiasz (I.-ski.) Życie i działalność b. p. A. Firkowicza (1785 - 1874). *Myśl karaimska: ilustrowane czasopismo naukowe, literackie, społeczne*. 1925. T.1, Z.2, S. 11-18.

#### ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА І КАТАЛОГИ

406. Баскаков Н. А., Зайончковский А., Шапшал С. М. Караимско-русско-польский словарь. Москва, 1974. 688 с.
407. Библиографический словарь советских тюркологов / под. ред. А. Н. Кононова. Москва, 1974. 355 с.
408. Ельяшевич Б. С. Караимский биографический словарь (от конца VIII в. до 1960). *Народы и культуры*. Москва: Институт этнологии и антропологии РАН, 1993. Вып. XIV, кн.2. 323 с.

409. Календарь. *Еврейская энциклопедия* / Под ред. А. Гаркави и Л. Кацнельсона. Санкт-Петербург: Изд-во Брокгауза и Ефрона, 1910. Т. 9 (Иудан – Ланденбург). С. 138–155.
410. Караимская народная энциклопедия / Ред. М. С. Сарач. Москва, 1995. Т. 1. 247 с.
411. Караимская народная энциклопедия / Ред. М. С. Сарач, М. М. Казас и др. Париж, 1996. Т. 2. 169 с.
412. Караимская народная энциклопедия. Симферополь: Асоціація кримських караїмів «Кримкарайлар», 2007. Т. 6. Ч. 2. 395 с.
413. Кокизов Ю. Д. Караимский календарь: на 2200 лет с 4001 по 6200 год по караимскому летоисчислению или с 241 по 2400 год по рождество Христово(иврит). Санкт-Петербург: Тип. И. Лурье и Ко., 1912. 88+[1] с.
414. Кырк-ер. *Военная энциклопедия*. Санкт-Петербург, 1914. Т.14. С. 437.
415. Корпус боспорских надписей / Ред. В. В. Струве. Ленинград: Наука, 1965. 594 с.
416. Кримські караїми в Україні. Науково-допоміжний бібліографічний показчик (1917–1941). Київ: Кн. Палата України, 2001. 88 с.
417. Walfish B. D., Kizilov M. *Bibliografia Karaitica*. Leiden–Boston: Brill, 2011. 810 p.

## ДОДАТОК А

## ЕПІТАФІЙ ЦВИНТАРЯ МІСТА ЧУФУТ-КАЛЕ ТА ЇХНЯ ВЕРИФІКАЦІЯ

Камені пронумеровано. Використовувалася прийнята в Бахчисарайському державному історико-культурному заповіднику нумерація.

За інформацією А. Федорчука, план, копію якого мені надали працівники заповідника, ідентичний зробленому для експедиції Інституту Бен-Цві колишнім директором заповідника «Давній Галич» Іваном Юрченком. Копію плану передала експедиція Інституту Бен-Цві адміністрації Бахчисарайського історико-культурного заповідника, але без номерів. Нумерацію мацев та їхню інвентаризацію здійснили у 2005–2006 рр. працівники заповідника. Оскільки ми використовували саме нумерацією, здійсненою співробітниками Заповідника, нумерація надгробків у цій праці й у публікаціях А. Федорчука та Д. Шапіра відрізняється. На наш погляд, плани все ж таки відрізняються – у плані Заповідника значно гірша промальовка надгробків. Латинські літери позначають розташування поля з півночі на південь. Наприклад, усі поля «С» знаходяться на північ від дороги. Номер поля – це розташування поля з заходу на схід, чим він більший, тим поле далі на схід. Друга цифра – номер надгробка на полі.

У перекладах текстів епітафій слова, першу літеру яких відокремлено від решти слова косою лінією, у гебрайському оригіналі подано у вигляді скорочень. Популярне скорочення-евлогія «Нехай його/її душа буде зав'язаною у вузол життя», парафраз стиха з книги Самуїла 25:26, що зустрічається на абсолютній більшості юдейських надгробків світу, ми передаємо літерами «н.д.б.з.у.в.ж.». Усі дати в текстах спершу наводитимуться у вигляді, який вони тепер мають на камені.

Для перевірки епітафій використовується календар, складений Ю. Кокізовим [413], а в разі необхідності (у разі відсутності будь-яких збігів за караїмськими календарями) також рабиністичний.

E1-126

של כ'ר' יצחק הזקן ז'ל'

מנחם נ'ע' נפטר יום ג' א' לחדש

אתה ר... שנת עתה ה' (יהוה) ברוך

ת'נ'צ'ב'ה'

1. ...цей ш/ановного р/ава Іцхака старця п/ам'ять б/лагословенна
2. ...Менахема н/ехай д/уша б/уде у р/аю що помер дня вівторка, 1-го місяця
3. ...ра року ти тепер благословенний від Г-да (4881)
4. н.д.б.з.у.в.ж.

Епітафію вперше видав А. Фіркович [270, с. 61]. У його збірці «Сефер Аввней Зіккарон» камінь має номер 248, стан його збереження у ХІХ ст. ще дозволяв повністю відтворити другий і третій рядок. У А Фірковича місяць адар, зараз на камені лише остання літера назви місяця. Дата, зашифрована віршем із книги Буття 26:29 «Ти тепер благословенний від Г-да», відповідає 4881 р. Календар показує, що у 4881 р. 1 адара припадало на суботу за караїмським і на четвер за давньосхідним календарями. Як і кожен камінь із датою віршем, цей камінь не може бути підданий повній перевірці, оскільки ми не можемо знати точно вихідну дату, з якої камінь перероблено. Але, судячи з відсутності збігу першої дати, ми маємо справу з підробкою.

D2-54

הציון הזה של

עאזף לוי הבהור

ב'ר' שהו לוי נ'ע'

נפטר יום ה' ג' (?)

לתשרי שנת

ת'ש'ץ' ליצירה נ'ע'

1. Камінь цей
2. Арзуфа Леві юнака
3. с/ина р/ава Шаху Леві н/ехай д/уша б/уде в р/аю
4. помер дня четверга, 3-го
5. тішрея року
6. 4790 від сотворення н/ехай д/уша б/уде у р/аю

Цей пам'ятник із нез'ясованих причин не включено до збірки «Сефер Аввней Зіккарон», хоча А. Фіркович, найімовірніше, був із ним знайомий. У «Сефер Аввней Зіккарон» надруковано епітафії брата і трьох сестер покійного, які всі померли в один місяць одного року [270, с. 43-44]. Вони допомагають нам прочитати майже знищену літеру, що позначає число місяця. Календарна перевірка показує, що камінь підробний, справжня дата – 5390 від сотворення, або 1630 н.е.

D2-55

האבן הזה

של מרת ממוק הנערה

בת שחו לוי ז'ל' שנפטרה יום

ד' ט' לתשרי שנת ת'ש'ץ' ליצירה

נ'ב'ת'

1. Камінь цей
2. Пані Мамук молоді
3. Доньки Шаху Леві п/ам'ять б/лагословенна що померла дня
4. 4 (середа) 9 тішрі року (4)790 (1029 Р.Х.) від сотворіння світу
5. Душа нехай с/почине в б/лагодаті

Під час першої публікації тексту надгробка в «Сефер Аввней Зіккарон» цей надгробок отримав №169 [270, с. 43]. При цьому в першодруці наведено іншу прикінцеву евлогію-аббревіатуру – «Нун-Айн» – «Душа його нехай буде у раю». За календарем Ю. Кокізова 9 тішрі у 4790 припадає на суботу, за рабиністичним – на п'ятницю, за «давньосхідним» – на неділю. У 5390 році 9 тішрі за календарем Ю. Кокізова випадає на середу. Камінь підробний. Феномен смертей цілої родини впродовж неповного місяця свідчить про якусь епідемію, імовірно – чуму, що лютувала в регіоні у 1630–1631 рр.

E2-2

זאת מצבת קבורת רהל

בר' משה פרדו נ'ע' נפטרה יום ז' כ'ד'

להדש טבת שנת ת'ת'ו' ליצירה

ת'נ'צ'ב'ה'

1. Це надгробок могили Рахелі
2. д/оньки р/ава Моше Парду н/ехай д/уша б/уде у р/аю що померла дня суботи, 24
3. в місяць тевет року 4806 від сотворення світу
4. н.д.б.з.у.в.ж.

А. Фіркович видав цю епітафію у збірці «Сефер Аввней Зіккарон» під №195 [270, с. 49]. У 4806 р. 24 тевета було неділею за караїмським і четвергом за давньосхідним календарями, четвергом також і у 5406 за караїмським, а за рабиністичним п'ятницею. Перед нами випадок, коли календар не збігся за жодною з дат. Можна припустити, що перед нами випадок помилки у обчисленні дати під час виготовленні пам'ятника, що не дозволяє встановити автентичність або неавтентичність епітафії.

D3-20

הציון הזה של מ'

ביכזה בת ר'

אברהם נפטר יום

ב' כ"א לסיון שנת

ת'ש"ס"ז ליצירה

תינצ'ב'ה'

1. Цей камінь пані
2. Біікче<sup>60</sup> доньки р/ава
3. Абрахама що впокоїлась дня
4. 2-го 21 сівана року
5. 767 від сотворення світу (1007 Р.Х.).
6. н.д.б.з.у.в.ж.

Ідентична перебивка – чи виправлення? – що й далі, на камені С4-18. Другу літеру числа місяця виправлено на «алеф». Враховуючи положення надрядкової позначки, орієнтованої за центром літери, і наявність «зайвих» для «алефа» верхнього й нижнього елементів, можна стверджувати, що на «алеф» виправлялася літера «бет». Перевірено за календарем обидва варіанти

<sup>60</sup> У Д.Гумуша ім'я транслітеровано як «Бікече», машинопис перекладу «Аввней Зіккарон», с.40.



написання: 21 і 22 сівана. 22 сівана не випадало на понеділок за жодним із календарів ані у 4767, ані у 5367 р., тоді як 21 якраз випадало на понеділок у 4767, а не у 5367, як за караїмським календарем Ю. Кокізова, так і за рабиністичним. Дата на камені збігається з календарем завдяки виправленню дати. Як і всі подібні камені, цей є підробкою. У А. Фірковича в «Сефер Аввней Зіккарон» дата 21 сівана, № каменя 145 [270, с. 39].

D3-78

הזיון ... של משה הזקן

המכונה מירזא בר' שמואל

ז'ל' נפטר ביום ו' כ'ד' לאלול

בשנת ת'ת'י'ט' ליצירה

1. Камінь... Моше старця
2. основи вівтаря, Мірзи, с/ина р/ава Шмуеля
3. п/ам'ять б/благословенна помер в день 6-й (п'ятницю) 24 елуля
4. в рік 4819 від сотворення світу

Дата 24 елуля на камені у 4819 р. випадає на суботу, вівторок, та неділю за караїмським, давньосхідним та рабиністичним календарями. Так само, у 5419 р. за караїмським календарем цей день випадає на четвер. Календар не дає нам чіткої відповіді, хоча слід зауважити, що за рабиністичним календарем 24 елуля у 5419 р. якраз випадає на п'ятницю. Важко сказати, можливо ми маємо справу з помилкою календаря, чи на цвинтарі також ховали і рабиністів-кримчаків. У «Сефер Аввней Зіккарон» напис із цього пам'ятника опубліковано під №208 [270, с. 51], у публікації відсутній пропуск у першому рядку, прізвисько пишеться як «Мурза», датою стоїть 25-е елуля.

C4-1

זאת המצבה 'שר צדוק זקן שוער בר'

אליא נ'ע' ונפטר יום ז' כ'ב' לחדש לכסליו

שנת ת'ת'ט'

1. Це надгробок Чадока старця воротаря с/ина р/ава
2. Елія н/ехай д/уша б/уде у р/аю і впокоївся у суботу 22 місяця кислев
3. року 4809 (1048 н.е.)

Камінь уперше опубліковано у книзі А. Фірковича «Сефер Аввней Зіккарон» під номером 207 [270, с. 51]. День тижня й число на камені й у «Сефер Аввней Зіккарон» різні – у мене 22 кислева, субота, а у А. Фірковича – четвер, 25. Це явна помилка, напис на камені чіткий, в ідеальному стані збереження. У публікації А. Фірковича слово «старець» пропущено. Крім того, в «Сефер Аввней Зіккарон» неправильно вираховано рік за християнським літочисленням, там стоїть 1049.<sup>61</sup>

За караїмським календарем 22 кислева припадає на четвер, за «давньосхідним» – на понеділок, за рабиністичним – на четвер. Натомість, 5408 (1647 н.е.) за караїмським календарем випадало якраз на п'ятницю. Напис підробний.

C4-18.

הציון הלז של כ אליא פשא בר'מ'

מנחס ז'ל' נפטר יוס א' כ'ו' לתשרי'

שנת ת'ש'ם'ה' ליצרה ת'נ'צ'ב'ה'

1. Камінь цей шановного Елії Паша с/ина р/ава м..(?)
2. Менахема п/ам'ять б/лагословенна впокоївся дня 1-го 26 (21) тішрея
3. року 768 (1008 н.е.) від сотворення. Н.д.б.з.у.в.ж.

Явне виправлення другої літери у дні місяця. Очевидно, первісно там стояв «Вав» чи, можливо, «гімел», що давало б 3 чи 6, але перебито на «Алеф» – 1. Після звіряння з календарем усіх трьох варіантів дати (21, 26 і 23 тішрея) виявилось, що у 4768 році 26 тішрея не випадало на неділю за жодним із календарів, так само й за караїмським календарем у 5368 (1607). У А. Фірковича цей камінь №148 має дату 21 тішрея [270, с. 39]. 21 тішрея (як у «Сефер Аввней Зіккарон») випадало у 4768 р. на неділю за караїмським і рабиністичним календарем. Але, якщо взяти за вірну дату 23 тішрея, найбільш імовірний варіант, із якого, очевидно, дату й було переправлено, то побачимо

<sup>61</sup> Це не єдиний випадок, коли А. Фіркович робить класичну помилку – конвертуючи дату на відповідну християнському календарю, він просто віднімає від дати «від створення світу» 3760 років, забуваючи, що якщо дата на камені стосується осінніх та зимових місяців після 1 тішрея, тобто єврейського Нового Року, і до нового року за християнським календарем, відіймати треба на рік більше. Очевидно, такий фахівець як Фіркович не міг зробити цю помилку свідомо. Можливо, точне переведення дат до християнського стандарту виглядало для нього другорядним і неважливим завданням. Далі ми не будемо на це вказувати, оскільки для нашої праці це не є важливим.

що у 4768 р. ця дата не випадала на неділю за жодним із календарів, тоді як у 5368 випадала на неділю за календарем Ю. Кокізова.

Напис сумнівний. Ураховуючи сусідні надгробки надгробки з прізвищем «Паша», датовані XVI–XVII ст., це підробка. Для нас цікаво, що це одна з небагатьох спроб привести виправлену дату у відповідність до календаря.

C4-25

הציון

הזה של מרת שרה

בת כ' יצחק כהן

אשת חיל לאליה

פשא נפטרה יום ד'

ה' לחשון שנת ת'שפ"ב ליצירה

ת'נצ'ב'ה'

1. Пам'ятник
2. цей пані Сари
3. доньки шановного Іцхака *коена*
4. дружини енергійної *Елія*
5. Паша, впокоїлась у 4-й день (середу)
6. 5-го хешвана року
7. 4782 (1021 н.е.) від сотворення світу
8. н.д.б.з.у.в.ж. <sup>62</sup>

Опублікований у книзі «Сефер Аввней Зіккарон», №160 за Фірковичем [270, с. 41]. 5 хешвана припадає в цей рік на неділю за рабиністичним календарем, за караїмським на суботу, за давньосхідним на четвер. У 5382 (1621) 5 хешвана випадає якраз на середу за рабиністичним календарем. Зважаючи на пам'ятник C4-18 та інші сусідні пам'ятники з цим прізвищем, а також ті надгробки над

<sup>62</sup> Курсивом – сколоті станом на сьогодні слова.

могилами сімейства Паша, що залишилися не перебитими, як-от надгробок хлопця Іцхака сина Елія Паша на С5-15 з датою 1622 р., це підробка.

С4-26

הציון הלו

של מ' כרצה הזקנה

בת יוסף נ'ע' בפטרה יוס ד' ד'

לכמלו שנת ת'ש'כ'ב' ליצירה

'צ'ב'ה'..

1. Камінь цей

2.П/ані Карцах старої

3.доньки Йосифа н/ехай д/уша б/уде у р/аю що вмерла дня 4 (среда)

4.Года 4722, (961 н.е.) від сотворення

5. н.д.б.з.у.в.ж.

Дата 4 кислева не випадає на середу у 4782 за жодним із календарів. Натомість, у 5382, за караїмським календарем Ю. Кокізова випадає. Епітафія підробна. У «Сефер Аввней Зіккарон» камінь носить номер 161 [270, с. 41].

С4-37

המצבה הזאה של כ'ר'

'אקב הזקן ז'ל' ב'ר' אליא

פשא ז'ל' בפטר יוס ו' י'ט' ל'

חשון שנת ת'ת'כ'ב' ל' נ'ע'

1.Мацева ся- ш/ановного р/ава

2.Якова старця п/ам'ять б/лагословенна с/ина р/ава Елія

3.(Паша) п/ам'ять б/лагословенна що помер дня 6-го 19 (числа) місяця

4.Хешван года 4822, (1061 н.е.) від с/отворіння н/ехай д/уша б/уде у р/аю

За жодним із календарів 19 хешвана не випадає на п'ятницю у 4822 р. Натомість, у 5422 випадає за караїмським календарем, підробка. За «Сефер Аввней Зіккарон» цей камінь під №217, але в тексті, опублікованому А. Фірковичем, стоїть інший день тижня – понеділок [270, с. 53].

C4-52

...

זאה ... בכ'ר' אליאו הזקן הנדיב נ'ב'ע'

ונפטר ביום ראשון ביום הנחמה שנת

ו'א'ת'ה' ת'בוא אל אבותיך ב' לבריאת ע'

1. ...

2. Це...сина ш/ановного р/ава Елія старця (та мужа?) н/ехай д/уша й/ого б/уде у р/аю<sup>63</sup>

3. І помер в понеділок дня втішання<sup>64</sup>

4. (4)806 (І прийдеш ти до батьків своїх) від сотворення світу.

Напис має сколи на початку, під час першої публікації його А. Фірковичем у «Сефер Аввней Зіккарон» під №239 був частково читабельним перший рядок зі словами «просвітлений і прозваний...» [270, с. 59]. У Фірковича камінь датовано 4852 р., оскільки він підраховує числове значення всіх літер уривка віршу у 4-му рядку, а я враховую лише ті, над якими стоїть крапка-відмітка. У 4806 р. 10 ава за караїмським календарем припадає на вівторок, за рабиністичним – на середу і на неділю за давньосхідним. Напис може бути автентичним, але повністю перевірити його неможливо, як і всі камені з датою «віршем».

<sup>63</sup> Літери напівстерго.

<sup>64</sup>10 ава, після закінчення поста 9 ава.

D4-9

זה הציון

של מרת

בייכצה בר'

משה כהן

נפטרה יום א' ב'

להשון שנת תשפב

ליצירה ת'נ'צ'ב'ה'

1. Це камінь
2. пані
3. Бікече д/оньки п/ана
4. Моше коена
5. що померла в неділю, 2-го
6. хешвана року 4782
7. від сотворення світу н.д.б.з.у.в.ж

У вказаний рік 2 хешвана припадає на середу за караїмським календарем та на неділю за «давньосхідним». Але у 5382 р. 2 хешвана теж припадає на неділю! Ми зіткнулися з випадком, коли календар не дає однозначної відповіді, хоча всі інші ознаки підтверджують підробку – шрифт, порівнюваний із каменями XVII ст., форма каменя – ступінчастий гробоподібний надгробок, витягнутий вздовж. Напис не публікувався А. Фірковичем.

D4-51

זאת המצבה של כ'ר' שמואל כהן וזקן

אליה הכהן נפטר יום ז' א' לכמליו

שנת ת'שע"ג' ליצירה ת'נצ'ב'ה'

1. Це мацева шановного рава Самуеля коена та старця
2. Сина рава Елія коена д.н.б.у.р. упокоївся дня 7 (шабат), 1 кислева
3. Року 4773 (1012 р.х) н.д.б.з.у.в.ж.

Субота не випадає на перше кислева за жодним із трьох календарів у 4773 р., а за караїмським випадає у 5373 р. У А. Фірковича в «Сефер Аввней Зіккарон» (№152) день тижня в написі – п'ятниця. Це явна помилка, на камені вирізано досить виразний «заїн», субота, а не «вав» (тобто, 6-й день, п'ятниця), як у «Сефер Аввней Зіккарон» [270, с. 40]. Камінь підробний.

D4-52

זאת של נרת ארזו...

נ'א'... כ' יצהק הלוי ז'ל' אשת

שמואל כהן נפטר יום א' ה'

לשבט שנת ת'ש'מ'ט' ליצירה

ת'נצ'ב'ה'

1. ...належить пані Арзу
2. доньці шановного Іцхака Леві вічна пам'ять, дружини
3. Самуїла коена, що упокоїлась дня 1-го (неділя) 5-го
4. шевата року 4769 від сотворення
5. н.д.б.з.у.в.ж.

У книзі «Сефер Аввней Зіккарон», де цей напис було опубліковано під №150, у даті відсутній день тижня. Крім того, там присутня вступна фраза «Цей камінь...», і слово «донька» у 2-му рядку, які на сьогоднішній день не читаються. Разом із тим, пропущено аббревіатуру «'נ'» у другому рядку [270, с. 40]. У вказаному на камені році 5 шевата за караїмським календарем припадало на шабат, за давньоєврейським – на неділю, як на камені, але у 5369 (1609 н.е)

також на неділю за звичайним караїмським. Таким чином, у цьому випадку календарна перевірка не дає нам повної ясності.

D4-64

הציון הזת של כ'ר'

אברהם סנ...קצי

ז'ל' בר' יוסף בר'ה

נפטר יום ז שבת

יום א' ה' לחדש

טבת שנת ת'ש'

ס'ה' ליצירה ת'נ'צ'

ב'ה'

1. Знак цей ш/ановного р/ава
2. Авраама Сенекчі
3. В/ічна п/ам'ять с/ина р/ава Йосифа н/ехай душа його с/почине у б/лагості
4. упокоївся дня 7-го суботу
5. похований дня 1-го (неділю) 5-го місяця
6. Тевета року (4)7
7. 65 від сотворення н.д.б.з.
8. в.ж.

В «Сефер Авней Зіккарон» Фірковича, де цей напис опубліковано під №139, антропонім наприкінці другого рядка подано як «Саадакчі», тоді як я прочитав як «Сенекчі» – «той хто робить вила» або чи «той, хто робить списи». Слово в кінці четвертого рядка я прочитав як «шабат», дублювання «сімки» – зайн, яка позначає суботу, у Фірковича надруковано «венакбар», «і був похований» [270, с. 38]. Дата на камені збігається за так званим «давньосхідним» календарем у 4765 (1005 н.е.), не збігається за рештою календарів ані в цьому, ані у 1605 р., тобто є радше автентичним. Цей напис також опублікував Д. Хвольсон, який



сумнівався в його автентичності, оскільки намагається перевірити дату каменя, користуючись рабиністичним календарем [279, с. 366-367]. Ю. Д. Кокізов у своїй праці лише згадує, що, на його думку, камінь є автентичним, і дата на ньому відповідає східному календарю [144, с. 47-48].

D5-57

זאת המצבה של ר'

יהודה בר' יוסף נפטר

יום ד' כז' לתשרי שנת

ת'שנ"ה ליצירה ת'נצ'ב"ה'

1. Це надгробок п/ана
2. Єгуди сина пана Йосифа помер
3. дня 4-го (середа) 27 тишрея року
4. 4755 від сотворення світу н.д.б.з.у.в.ж.

Напис опубліковано А. Фірковичем у «Сефер Аввней Зіккарон», №124 [270, с. 38]. Напис підробний, дата збігається лише за караїмським календарем і тільки у 5355 (1599 н.е.) році.

D5-58

זאת

המצבה

של מ אסתר בת ר'

משה נפטרה יום ז'

כ' ל...ב שנת ת'שנ"ד'

ליצירה ת'נצ'ב"ה'

1. Це

2. надгробок
3. п/ані Єстер доньки п/ана
4. Моше померлої дня 7 (субота)
5. 20 (ава?) року 4754
6. Від сотворення, н.д.б.з.у.в.ж.

Надгробок сумнівний. З одного боку, датування збігається лише за давньосхідним календарем у 4754 р. (994 н.е.). З іншого боку, останні два рядки напису вибито відчутно іншою рукою і шрифтом ніж верхні, відрізняється навіть розмір літер. Крім того, напис відсутній у «Сефер Аввней Зіккарон», що є абсолютно неможливим із огляду на те, наскільки ретельно А. Фіркович опрацював цю ділянку цвинтаря. Викликає сумнів і дата. У 5-му рядку є місяць, який позначено двома літерами. Це може бути тільки місяць ав, що пишеться через «алеф-бет» Але якщо друга літера дійсно «бет», то від першої залишився верхній елемент, якого в «алеф» немає. Звертає на себе увагу й те, наскільки нерівними є два останні рядки – в них навіть сусідні літери мають різний розмір. Через високу ймовірність того, що останні рядки напису є фальшивкою, виготовленою вже після того, як Кокізов опублікував свій календар, камінь треба визнати сумнівним, як і всі камені, що їх не видали Фіркович або Хвольсон.

D5-65

של מרת אסתר...

היקרה בת ר' אליה ז'ל' נפתרה

יום ב' כ'ד' לחדש חשון שנת ת'ת'ז'

ליצירה מזאתי אשת משה כהן

ז'ל' מ'ק'ק' של עיר צנגופ ת'נ'צ'ב'ה'

1. ...пані Естер
2. дорогоцінній, донці рава Єлії, вічна пам'ять, що померла

3. дня понеділка, 24 місяця хешван року 4807
4. від сотворення, жінка Моше коена
5. вічна пам'ять, з святої громади міста Мангуп, н.д.б.з.у.в.ж.

Текст епітафії опубліковано в збірці «Аввней Зіккарон» під №200 [270, с. 50]. Дата відповідає 27 жовтня 1046 р., і в цей рік 24 хешвана за караїмським календарем дійсно випало на неділю, тоді як у 1646 на понеділок, як в тексті. А. Федорчук та Д. Шапіро, що пропонують вважати напис сфальшованим, і датують його 1646 р., хочуть також співвіднести його з надгробком Моше коена з Мангупа, датованого 1604–1605 pp [317, р. 60]. Календар вказує на фальшивку.

C6-6

זה הציון של מ' מנושכ בת ר' צדוק זקן ז'ל'

אשת ר' יעקב הקבר ז'ל' נפטרה היום א' ח' לאדר

שנת ת'ש'ס'ה' ליצירה ת'נ'צ'ב'ה'

1. Це камінь пані Менушек доньки пана Чадока старця п/ам'ять б/благословенна
2. дружина пана Якова Кабара п/ам'ять б/благословенна що померла дня неділі, 8-го адара
3. року 4768 від сотворення світу н.д.б.з.у.в.ж.

Текст епітафії вперше опублікував А. Фіркович у «Сефер Аввней Зіккарон» під №149, при цьому між опублікованим і реальним текстом є суттєві розбіжності [270, с. 39-40]. Так, у «Сефер Аввней Зіккарон» відсутній день тижня, а місяць прочитано як «веадар», тобто високосний, додатковий адар, тоді як на камені чітко читається «ламед», тобто «-у» адар. За календарем Ю. Кокізова у вказаному році 8 адара випадає на середу, за давньоєврейським – на суботу. Натомість, у 5368 р. 8 адара за караїмським

календарем – це неділя. Камінь підробний, справжня дата за григоріанським календарем – 1608 р.

C6-7

זה הציון של ר' יעקב הקבר בר' מנחם ז'ל'

נפטר יום ג' ה' לתשרי שנת תשסו ליצירה

ת'נצ'ב'ה'

1. Камінь цей пана Якова Кабара сина рава Менахема п/ам'ять б/благословенна

2. Що помер дня вівторка, 5 тішрея, року 4768 від сотворення

3. н.д.б.з.у.в.ж.

Текст епітафії вперше опубліковано А. Фірковичем у «Сефер Аввней Зіккарон» під №147 [270, с. 39]. Під цим каменем поховано чоловіка жінки, якій присвячено попередню епітафію. Не дивно, що цей камінь теж підробний, і календар показує це настільки ж ясно. як і в попередньому випадку – 5 тішрея не випадає на вівторок ані за караїмським звичайним, ані за давньосхідним календарем у 4768 р., але випадає за звичайним караїмським у 5368 р. Камінь підробний, справжня дата за цивільним календарем 1608 р.

C6-73

הציון

...ת של...

...שה כהן חעלו...נ'ע'...

...הכהן ונפטר במר נפש...

בניו מדבר בין א' בראש חדש

נחמה שנת ת'ש'ץ' ליצירה ת'נצ'ב'ה'

1. Камінь

2. ...цей?...
3. ...Моше? коена нещасного н\ехай д\уша й\ого б\уде у р\аю...
4. ...коена що помер з гіркою душею...
5. ...про синів своїх говорячи дня неділі, першого місяця
6. втішання (ав) року 4790 від сотворення світу н д.й.б.з.у.в.ж.

Епітафію видано у «Сефер Аввней Зіккарон» під №173, у книжці вона значно повніша. У опублікованому у 1872 р. тексті епітафії є втрати лише на початку четвертого рядка [270, с. 44]. 1 ава випадає у неділю в 4790 р. за звичайним караїмським календарем і не випадає у 5390 як за караїмським, так і за рабиністичним. Календар показує автентичність пам'ятки.

#### D6-5

וציון הזה של יצחק זקן שוער בר' צדוק זקן

נפטר יום ב' כ"ט' לניסן שנת ת'ש'ע"ג' ליציאה

ת'נ"צ'ב'ה'

1. Камінь цей Іцхака старця привратника сина рава Чадока старця
2. упокоївся дня 2 (понеділок) 29 нісана року 4773 від сотворіння світу
3. н.д.б.з.у.в.ж.

У А. Фірковича цей камінь має №153, але в опублікованому ним тексті епітафії пропущено слово «старець» у першому рядку [270, с. 40]. Дата збігається з календарем, 29 нісана за звичайним караїмським календарем припадає на понеділок у 4773 (1013 н.е.). У 5373 – на суботу. Таким чином, вказана на камені дата повністю відповідає караїмському календарю. При цьому, досвід, отриманий на ідентичних за формою шрифту й типом надгробках (наприклад, D4-51) свідчить про явну примітивну підробку! Крім того, похований, найімовірніше, згадується в підробній епітафії С6-6. Відповіддю на те, чому цього разу календар зраджує нам, може бути переробка числа місяця. Зверніть увагу на фотографію – на ній добре видно, що день тижня та число місяця вибито на камені впритул, без проміжку, чого ми не бачимо на інших каменях. Нацбільш імовірно, що букву між «бет» – понеділок і

«тет» – «9», було вибито пізніше. Справжня дата, що збігається з караїмським календарем, – понеділок, 9 нісана 5373 р. (1613).

D6-28

האונ הזאת של כ'ר' אבר..ם אל...

ב'כ'ר' יחודה זקן ז'ל'... ר יום ג' ו'א'

ניסן שנת ת'ש'פ'ח' ליצירה ת'נ'צ'ב'ה'

1. Камінь цей ш/ановного р/ава Авраама Ал...
2. с/ина ш/ановного р/ава Єгуди старця п/ам'ять б/лагословенна упокоївся дня 3 (вівторок), 11
3. нісана року 4788 (1028 р.х) від сотворіння світу н.д.й.б.з.у.в.ж.

У вказаний рік 11 нісана випадало на вівторок, як за рабиністичним, так і звичайним караїмським календарем. У 5388 на п'ятницю за рабиністичним, на суботу за караїмським. А. Фіркович, що опублікував напис під №167, прочитав антропонім наприкінці першого рядка як «Алпакчі» [270, с. 43]. Календар вказує на автентичність пам'ятника.

D6-60

הציון הלז של ר'

יצהק הבהור לבי

ב'ר' אברהם לבי

נפטר יום ג' י'ב'

לאלול בשנת

ת'ש'ס'ז' ליצירה

ת'נ'צ'ב'ה'

1. Камінь цей п/ана
2. Іцхака молодого левіта

3. с/ина р/ава Абрахама левіта
4. помер у вівторок 12
5. елуля року
6. 4767 від сотворення
7. н.д.й.б.з.у.в.ж.

За караїмським календарем 12 елуля у 4767 році випадає на четвер, за давньосхідним – на понеділок. А от у 5367 р. випадає якраз на вівторок. Таким чином, камінь підробний. До особливостей тексту належить знак у вигляді тризубця на початку нижнього рядка. А. Фірковичем напис не видавався.

D6-61

הציון זה של מ' א...תר בר' ז' עזרא

נ'ע' נפטרה יום ז' י' לאלול שנת

ת'ש'ס'א' ליצירה ת'נ'צ'ב'ה'

1. Камінь цей п/ані (Естер?) д/оньки р/ава с/тарця Езри
2. н/ехай д/уша і/ї б/уде у р/аю що померла дня суботнього 10 елуля року
3. 4761 від сотворення н.д.і.б.з.у.в.ж.

За караїмським календарем 10 елуля у 4761 році випадає на понеділок, за давньосхідним – на суботу, як на камені. А от у 5361 р. випадає на п'ятницю. Тобто, камінь, радше, автентичний, і датується 1001 р. н.е. Епітафію вперше видав Д. Хвольсон під №22 і також вважав її автентичною [279, с. 236].

C7-27

...זאת של כר...

ב'כ'ה'ר' ...כ'ם נ'ע' נפטר ביום

ה' כ'ב' לתשרי שנת ת'ש'צ'ב'

ליצירה ת'נ'צ'ב'ה'

1. ...цей шановного рава...

2. сина шановного вчителя рава *мудрого* д/уша й/ого н/ехай б/уде у р/аю упокоївся дня

3. четверга, 22 тішрея року 4793

4. від сотворення н.д.б.з.у.в.ж.

У «Сефер Аввней Зіккарон» цей напис опубліковано під №179 [270, с. 46]. Очевидно, стан збереження надгробку був тоді значно кращим, Фіркович наводить імена покійного та його батька – Йосиф та Іцхак. Пам'ятник не відповідає жодному календареві у 4793 р., тоді як у 5393 р. 22 тішрея випадало на вівторок за звичайним караїмським календарем. Отже, календар у цьому випадку вказує на підробку.

D7-24

וזאת

המצבה של

מרת דובלט

התשובה בת

כ'ר' יצקכ נ'ע'א'

אשת אליהו זקן

נפטאה יום ו' י'ז'

לאלול בשנת

ת'ש'פ'ד' ליצירה

ת'ר'צ'ב'ה'

1. І це

2. надгробок

3. пані Довлет

4. поважної доньки

5. шановного р\ава Іцхака н\ехай д\уша й\ого б\уде у р\аю



6. дружини Еліягу старця
7. що впокоїлася в п'ятницю, 17
8. елула року
9. 4784 від сотворення
10. Н д.і.б.з.у.в.ж.

Напис опублікував А. Фіркович у «Сефер Аввней Зіккарон» під №165. Відмінність полягає в інакше переданій евлогії наприкінці п'ятого рядка [270, с. 42]. Перевірка за календарями не дає однозначного результату, дата відповідає календарю у 4784 р. якщо перевіряти за «давньосхідним» календарем 5384 (1625) за звичайним караїмським. Камінь сумнівний.

D7-37

הוקם על קבר ...

מרדכי הזקן ז'ל' בן כ'ר'

שלמה הזקן הנכבר ז'ל' נפטר

יום א' י'ח' לכסליו שנת

ת'ת'נ'ה'

1. ...поставлений на могилі
2. Мордехая старця п/ам'ять б/лагословенна син ш/ановного п/ана
3. Шломо старця п/ам'ять б/лагословенна помер
4. в неділю 18 кислева року
5. 4858

Епітафія видавалася А. Фірковичем у «Сефер Аввней Зіккарон», №226, у публікації повністю наведено перший рядок [270, с. 55-56]. Дата на камені не узгоджується зі звичайним караїмським календарем у 4858 р., але збігається за давньосхідним. Не збігається у 5458 р. Від визнання епітафії автентичною застерігає як шрифт, чіткий та читабельний, так і різночитання в даті – сам А. Фіркович прочитав її як 4828. Чому третю літеру він читав як «каф» а не

«нун» – загадка. Календар показує, що якщо його варіант прочитання дати вірний, дата на камені дійсно перебита з 5428 р.

D7-43

הציון הלז של אשה ירה יהיא מ'

אמתר נ'ע' בת כ'ר' משה הנכנר

ז'ל' נפטרה יום ב'כ'ו' לאב בשנת

ש'כ'ל' ת'ב' ל'פ'ק' ת'נ'צ'ב'ה'

1. Камінь цей Господа бачить п/ані
2. Естер н/ехай д/уша і/ї б/уде у р/аю доньки ш/ановного п/ана Моше поважного
3. п/ам'ять б/лагословенна померла в понеділок 26 ава року
4. добрий розум (4752) за малим зчисленням Н д.і.б.з.у.в.ж.

Камінь не відповідає календареві, 26 ава у 4752 р. випадало на п'ятницю за звичайним та четвер за давньосхідним календарем. Імовірно, це підробка.

D8-1

המצבה של הב

חור 'כ'ר' יוסף ב'כ'ר'

שמואל ז'ל' ונפטר

יום א' כ' לתישרי שנת

ת'ש'פ'א' ת'נ'צ'ב'ה' ומך

1. Пам'ятник цей
2. юнака ш/ановного п/ана Йосифа с/ина ш/ановного п/ана
3. Шмуеля п/ам'ять б/лагословенна і впокоївся
4. В неділю 20 тішрея року
5. 4781 Н д.й.б.з.у.в.ж. П/ам'ять й/ого н/ехай б/уде б/лагословенна

Пам'ятник уперше опублікував А. Фіркович у «Сефер Аввне Зіккарон» під номером 100. Відмінність у тексті полягає в тому, що А. Фіркович прочитав дату як «2 тішрея», тоді як на камені ясно видно «20» [270, с. 30]. Ю. Кокізов опублікувавши цей пам'ятник під №34, також прочитав дату «20» [144, с. 43-44]. 20 тішрея випадає на неділю у 4721 р. за звичайним караїмським календарем, у 5321 р. воно випадає на четвер. Камінь без сумнівів автентичний, це найстаріший камінь, виявлений і верифікований автором на цвинтарі. Дата відповідає 961 р.

B10-30

זו קבורת שרה כט...

בת מ' ישועה

הנפטרה בשנת

ת'קפ' ליצרה

1. Це могила Сари Хатун
2. Доньки пана Єшуа
3. Що померла року
4. 4580 творіння.

Епітафію опубліковано в «Сефер Аввней Зіккарон» під №48. Одна з епітафій, про які А. Фіркович стверджує, що до них треба застосовувати т.зв. «старокримську еру», яка на 151 рік відрізняється від звичайної ери «від створення світу». Отож, камінь він датував 669 р. н.е., за звичайним календарем датування відповідало б 820–821 рр. Оскільки в епітафії відсутнє повне датування числа місяця і дня тижня, перевірка за допомогою календаря неможлива. Дан Шапіро та Артем Федорчук відносять подібні епітафії з сусідніх надгробків до XV ст., вважаючи, що віднесення їх до XI століття було наслідком різноманітних маніпуляцій із датами на них [317, с. 43-44]

Підсумуємо результати календарного аналізу. З 32 наведених вище епітафій у 14 випадках календар з усією очевидністю вказує на подробиці. У трьох випадках календар не дає однозначної відповіді – дата епітафії збігається з календарем за обома можливими варіантами датування. Це спостерігається в епітафіях №D4-9, D4-52, D7-24. Зауважимо, що у нашого попередника,

Ю. Кокізова, подібних випадків було два на 44 перевірені епітафії. Доводиться констатувати, що подібні збіги зумовлено фундаментальним недоліком методу. У чотирьох випадках ми спостерігаємо спроби виправити число місяця чи день тижня в епітафіях на такі, що збігалися б із календарем – D3-20, C4-18, D6-5, D7-37. У всіх чотирьох випадках підробку зраджує календар, вигляд перебитих літер, а також той факт, що написи ідентичні за формою шрифту до сусідніх пам'ятників XVII ст. Так, епітафія каменю №D7-37 ідентична за шрифтом із епітафією каменю №C4-37, календарна перевірка якої однозначно вказує на підробку. Аналогічно, камінь №D 3-20 має своїх «двійників» серед каменів, датованих пізнішими століттями, наприклад, C6-76. Враховуючи розміри міста Чуфут-Кале, у цих випадках доцільно говорити навіть не про стиль чи шрифт, а просто про руку одного майстра, що вирізьбив ці епітафії. Вони є не сумнівними, а однозначними підробками, які опублікував і, ймовірно, виготовив, А. Фіркович. Залишається нез'ясованим, хто саме намагався привести датування цих надгробків у відповідність із календарем. Якби це був сам Фіркович, якщо припустити, що він самотужки спромігся розрахувати календар, виникає питання: чому він не робив подібних виправлень для всіх опублікованих епітафій? Якщо ж це робило наступне покоління караїмської інтелігенції, керуючись таблицями Ю. Кокізова, чому дата в цих епітафіях із «Сефер Аввней Зіккарон» збігається з календарем? На щастя, спроби подібних виправлень календаря легко помітні.

Особливо обережно слід ставитися до надгробків, які не було опубліковано до видання календаря Ю. Кокізова. Як показує приклад епітафії з каменя №D5-58, можливість того, що особа, яка усвідомлює важливість календарної проблеми й має в руках такий інструмент, як календар Ю. Кокізова, спробує виготовити підробні епітафії, які відповідатимуть караїмському календареві, є цілком реальною. Як ми бачимо на прикладі каменів, «знайдених» і опублікованих Н. Бабалікашвілі (усі десять є очевидними підробками) [15], важко припустити, що на ділянках цвинтаря, на яких працювали А. Фіркович та Д. Хвольсон, можна знайти не помічену ними автентичну пам'ятку.

До недоліків застосованого календарного методу слід віднести також його неспроможність повної перевірки каменів з датуванням віршем. Таким чином, ми нездатні підтвердити або заперечити автентичність каменів №№С4-52 і Е1-126. Усвідомлюючи цей недолік, Д. Хвольсон залишав ці епітафії «без уваги», як і камені без повної дати з числом місяця і днем тижня [279, с. 21]. Ю. Кокізов пробував обстоювати їхню автентичність, щоправда, не надто переконливо, що видно з різниці підходів його і Д. Хвольсона до пам'ятників №№80 і 91 за «Сефер Аввней Зіккарон» [144, с. 30, 35].

Нарешті, п'ять пам'ятників, які пройшли календарну перевірку – це №№ D4-64, D6-28, D6-61, С6-73, D8-1. Усі уперше опублікували ще в ХІХ ст. А. Фіркович чи/та Д. Хвольсон. Всі вони помітно відрізняються як станом напису, так і шрифтом, від сусідніх підробок із датою, перебитою з ХVІ–ХVІІ ст. Знахідка цих надгробків і аналіз їхнього календаря захищають наукову репутацію Д. Хвольсона та Ю. Кокізова, які вважали, що, незважаючи на підробки А. Фірковичем дат опублікованих ним пам'ятників, на цвинтарі Чуфут-Кале можуть бути автентичні середньовічні пам'ятки. Ці п'ять надгробків дозволяють припускати, що цвинтар Чуфут-Кале використовувався караїмами в дотатарську епоху. Щоправда, три з них типологічно схожі до надгробків 17 ст. за формою. Але D8-1 та D4-64, відрізняються за формою від інших, наближаючись, радше, до ранньосередньовічних юдейських надгробків, знайдених на південному березі – у Партеніті, Алушті, до одиночного надгробка з розкопок базиліки на Мангупі, та деяких знахідок із району Керченської протоки.

