

ЭТНОГРАФИЯ ГОРСКИХ ЕВРЕЕВ ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИИ 1994 г.

Л.М. Дрейер, И.В. Кузнецов, Р.Ш. Кузнецова

Леонид Матвеевич Дрейер | <http://orcid.org/0000-0002-5848-068X> | svivon@mail.ru | старший преподаватель | Российский государственный гуманитарный университет (Миусская пл. 6, Москва, 125993, Россия)

Игорь Валерьевич Кузнецов | <http://orcid.org/0000-0002-6947-244X> | i.kuznetsov@iling-ran.ru | к.и.н., старший научный сотрудник | Институт языкознания РАН (Большой Кисловский пер. 1, стр. 1, Москва, 125009, Россия) | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Рита Шаликовна Кузнецова | <http://orcid.org/0000-0002-2233-2378> | ritakuznetsova2015@yahoo.com | старший преподаватель | Кубанский государственный университет (ул. Ставропольская 149, Краснодар, 350040, Россия) | Институт востоковедения РАН (ул. Рождественка 12, Москва, 107031, Россия)

Ключевые слова

горские евреи, Восточный Кавказ, этнография, иудаизм, полевые исследования

Аннотация

Почти 30 лет назад состоялась совместная российско-израильская экспедиция, работавшая в местах проживания горских евреев в Азербайджане и Дагестане. Собранный в ходе нее этнографический материал долгое время оставался невостребованным. Статья восполняет этот пробел. В отличие от уже имеющихся описаний (И. Черного, М. Бежанова, И.Ш. Анисимова, М.М. Ихилова и др.) данные примерно из десятка интервью с местными жителями, проведенных сотрудниками экспедиции, позволяют по-новому взглянуть на этнографию горских евреев. Прежде исследователи стремились решить для себя вопрос происхождения этой группы и вольно или невольно уделяли основное внимание сохранности “общеиудейского” компонента в ее культуре. Материал 1994 г. показывает множество микротрадиций у различных локальных общин горских евреев, что способствует прояснению того, как они столетиями сосуществовали с инак религиозным населением.

Российско-израильская экспедиция, результатам которой посвящена эта статья, работала в июле 1994 г. в местах компактного расселения горских евреев на территории Азербайджана и Дагестана: в Баку, Варташене (ныне – Огуз), Еврейской Слободе (часть Кубы), Дербенте, Кайтаге (Янгикенте) и Буйнакске. В совокупности она продлилась чуть более двух недель. С израиль-

Статья поступила 12.08.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 02.09.2024

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Дрейер Л.М., Кузнецов И.В., Кузнецова Р.Ш. Этнография горских евреев по материалам экспедиции 1994 г. // Этнографическое обозрение. 2024. № 5. С. 88–110. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050067> EDN: ASDSZM

Dreyer, L.M., I.V. Kuznetsov, and R.S. Kuznetsova. 2024. Etnografiiia gorskikh evreev po materialam ekspeditsii 1994 g. [Ethnography of Mountain Jews Based on Materials from the 1994 Expedition]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 88–110. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050067> EDN: ASDSZM

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 38741 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

ской стороны в экспедиции участвовали сотрудники Центра еврейского искусства (ЦЕИ) при Иерусалимском университете Ализа Коэн-Мушлин (руководитель), Борис Хаймович, Михаил Хейфец (фотограф); с российской – Валерий Дымшиц, представлявший Петербургский еврейский университет, а также Леонид Дрейер и Игорь Кузнецов – тогдашние преподаватели Кубанского государственного университета (Краснодар).

Главной экспедиционной задачей, которую ставил ЦЕИ, была фиксация горско-еврейских синагог (обмеры, составление планов и проч.), поэтому этнографические материалы, собранные Л. Дрейером и И. Кузнецовым, оставались долгое время невостребованными. До этого кое-какие собственные этнографические наблюдения опубликовал лишь В. Дымшиц (*Дымшиц* 1999). В его книгу, а позднее и в сборник 2018 г. (*Назарова, Семенов* 2018) вошли фотографии, сделанные М. Хейфецом и Б. Хаймовичем.

Подробнее о передвижениях команды исследователей, самых разных коллизиях и первых впечатлениях ее участников, как и о еще одном аспекте изучаемой культуры – горско-еврейском произношении иврита, говорится в другой нашей статье (*Дрейер и др.* 2024). Нынешняя публикация, таким образом, продолжает введение в научный оборот собранных в 1994 г. данных, часть которых, как показало время, во многом уникальна, поскольку они либо не упоминались предыдущими исследователями, либо были утрачены и перестали фиксироваться этнографами в последнее время.



Рис. 1. Участники экспедиции на территории зороастрийского храма (атешгях) в с. Сураханы, июль 1994 г. Впереди – И.В. Кузнецов, на заднем плане – А. Коэн (сидит) и Б. Хаймович. Фото Л.М. Дрейера

Нусах горских евреев

Как ни парадоксально, в сохранении традиций горских евреев большую роль сыграла не их религиозность, а более низкие, в сравнении с ашкеназами, уровень и престиж образования. Еще И. Черный отмечал, что даже “раввины или знают еврейский закон весьма неудовлетворительно, или же почти ничего в нем не смыслят...” (Черный 1992: 18). Сохранение выработанной веками практики традиционной жизни оказалось возможно благодаря строгому соблюдению повседневных ритуалов (обрезание, бар-мицва, свадьба, похороны, поминки). Тем более что в условиях сохраняющейся родовой структуры все они представляли собой многолюдные празднества, поддерживаемые системой родственных и соседских взаимосвязей и одновременно укреплявшие эту систему. И грамотность тут не играла важной роли.

Нет точных данных о характере иудаизма у горских евреев до их вхождения в Российскую империю и знакомства с другими общинами евреев. Неизвестно, существовали ли у них вообще какие-либо религиозные учреждения. Все обследованные в ходе экспедиции синагоги в лучшем случае были построены в XIX в. В 1994 г. горские евреи находились под очень большим влиянием ашкеназского иудаизма и хабадников. По сообщениям информантов, их раввины проходили учебу в ашкеназских центрах как до революции 1917 г., так и в советское время. Все виденные нами свитки Торы были ашкеназскими. В Варташене биму покрывала (и покрывает еще сейчас) бархатная скатерка с вышитой золотом надписью “Дар Джойнта”.

Вместе с тем в ранний контактный период среди горских евреев осуществлялась попытка утвердить также нусах сфарад, о чем писал И. Черный (Черный 1884: 5; цит.



Рис. 2. Синагога верхнего квартала. Варташен (Огуз), июль 1994 г. Фото Л.М. Дрейера

по: *Шалем* 2018: 380). Важную деталь упомянул М. Бежанов, описывая, как в варташенской синагоге праздновали “Шомуный Асрит” (Шмини Ацерет): «В этот день евреи выносят утром и вечером “Тёврад” (Пятикнижие) в вызолоченном деревянном цилиндре (ящике). Впереди “Тёврад” идут раввины и почетные лица, составляя круг и держа в руках восковые свечи...» (*Бежанов* 1894: 118). Специальные футляры для Торы — характерная черта сефардского обряда. Бытование еще в недалеком прошлом каких-то элементов сефардского нусаха в Кубе подтвердил Ю.Р. Рабаев, один из информантов. Он рассказал, что в Варшаве заказывали тфилин соответствующей разновидности (*тәфилим сафарат*). Подкрепляет эту точку зрения и то, что все туземные синагоги от Баку до Буйнакска были и остаются ориентированы на запад, а не на восток, как у ашкеназских евреев. Возможно, что такая традиция возникла еще у предков горских евреев в Персии, но все же складывается впечатление, что дело здесь не в исторической памяти. “Правильная” ориентация могла быть подсказана практически бесписьменным горским евреям ашкеназами, чтобы таким образом подчеркнуть их (горских евреев) восточное происхождение. Примечательно, однако, что синагоги грузинских евреев сориентированы на юг — Иерусалим расположен по отношению к Кавказу действительно не на западе, а скорее на юге.

Возможно, что нусах “сафарат” возобладал на какое-то время не во всех местах проживания горских евреев. Тот же И. Черный отмечал: “Молитвы у горских евреев те же самые, как у европейских евреев-талмудистов, большею частью по ритусу знаменитого раввина Х.И. Азулои (Хаим Иосеф Давид Азулаи, 1724—1807.— *Авт.*)” (*Черный* 1992: 41). Уже после окончания экспедиции стало известно, что по крайней мере варташенские евреи, переселившиеся в период Первой мировой войны в Тбилиси, сохраняли сефардский обряд, на этот раз, безусловно, под влиянием грузинских раввинов. Переселившись затем в Пятигорск, Москву и Нью-Йорк, эти новые “тбилисцы” присоединились к Федерации общин сефардских евреев. В пятигорской синагоге служит по-сефардски раввин Михаэль Хен (Хананашвили) из Тбилиси. Сегодня сефардскими являются и синагоги Бруклина, хотя сразу после переселения варташенцы подпали там под влияние Хабада.

Но особенно интересно, что у горских евреев сложились специфические черты культовой практики, не имеющие аналогий ни у ашкеназов, ни у сефардов. И.Ш. Анисимов оставил следующее описание обряда горских евреев и интереса типичной для них синагоги:

Синагога или молитвенный дом бывает построен почти везде по одному типу и представляет собою большую комнату, освященную большими окнами, проделанными в трех стенах, кроме западной. Пол устилается коврами, на которые садятся, поджав под себя ноги, горские евреи кругом около стен и несколькими рядами по середине. В западной стене находится шкаф с золотыми в иных городах галунами наверху и львами по бокам — кивот завета. В нем помещаются свитки из пергамента, на которых написаны заповеди Моисея, и серебряные короны с колокольчиками, которые надеваются на верхние рукоятки свитков во время поднесения их к молящимся для прикладывания. Сбоку Кивота стоит кафедра, в рост человека, составляющая престол, где рабби совершает богослужение. Над престолом и по бокам его находятся изображения некоторых святых мест в золоченых рамках. Посреди синагоги находится другая большая кафедра, на которой, обращаясь к западу, рабби читает три раза в неделю — по субботам, понедельникам и четвергам — запо-

веди и говорит проповеди. Пред чтением каждой главы заповеди рабби приглашает одного из молящихся и благословляет его, за что тот по состоянию жертвует деньги или свечи в пользу синагоги. <...> Богослужение совершается следующим образом: у престола стоит рабби и читает известные молитвы на древне-евр. языке, а за ним по молитвенникам читают тихо и грамотные. <...> Кафедра, престол и Кивот завета находятся у западной стены, куда и обращаются горцы евреи со своей молитвой к Богу, что составляет противоположность направлению, к которому обращаются европейские евреи, т.е., те молятся на восток, а горские евреи на запад (Анисимов 1888: 68–69).

К сожалению, в этом описании отсутствуют детали. Но кое-что нам удалось выяснить, интервьюируя раввина и прихожан в бакинской горско-еврейской синагоге. Прежде всего, арон а-кодеш (у Анисимова – Кивот завета) у горских евреев выше, чем у ашкеназов, к нему ведут четыре ступени, а у ашкеназов – одна. Его закрывают две шторы со Звездой Давида, сам шкаф делается с четырьмя створками (в европейских синагогах обычно с двумя). Бима близко расположена к арон а-кодешу, расстояние между ними настолько небольшое, что люди там не помещаются.

Осмотр Торы показал, что она упакована в чехлы, так наз. рубашки (*šāyit, šei*). Их две, и они уподобляются слоям традиционной одежды: нижняя – белая, холщовая, верхняя – бархатная (из плюша). На рукоятки свитка надеваются римоним (*zīngirón, zingile* “колокольчик, бубенчик”). В. Дымшиц распознал в них два типа: первый – условно “сефардский грузинский” иранской работы, выполненный для иранских евреев Баку (специально для них заказывали в Персии); второй – “афганский с колокольчиками” (возможно, колокольчики использовались от сглаза). Позже в своей книге он отметил: “В ритуальную утварь горских евреев входят римоним и указки для чтения свитка Торы. Указки и римоним принадлежат к персидскому типу, хотя и имеют целый ряд местных особенностей. Они, как правило, изготовлены из серебра низкого качества, без клейма пробирной палаты” (Дымшиц 1999: 211).

Перед чтением Торы снимают “рубашки”, произносят “борух адонаи” и только после этого снимают платок, накрывающий текст. Затем проводят аукцион: “кто открывает шкаф, шторы – самое почетное – 500 руб., 1000 руб. и т.д., кто 1-ю Тору, кто 2-ю Тору и т.д.” (ПМЭ 1994). Перед чтением (а не по окончании, как у ашкеназов) свиток поднимают. Его показывают присутствующей публике на две стороны, вначале – на одну, потом – на другую. На Писание указывают двумя перстами (“вот Тора, которую заповедовал нам господь”), ашкеназы же – одним, мизинцем на правой руке.

Молитву, как и синагогу, называют *нимаз*, по-мусульмански. Читают дважды в день (у ашкеназов – трижды): первую молитву – в 8.30–9.30, вторую – в 19.00–19.30 и в 20.00–20.30, практически объединяя послеполуденный и вечерний нимаз. Подтверждение тому находим у И. Черного: “Молитвы они совершают: утреннюю, когда солнце восходит, и вечернюю при заходе солнца и при явлении звезд на небе” (Черный 1992: 41).

Пристальное внимание к четности/двоичности служит для горских евреев своеобразным культурным кодом, с помощью которого и создается их особый литургический обряд: а) две ежедневные службы, а не три; б) у арон а-кодеша четыре ступени, а не одна, две шторы (одна внутренняя и одна внешняя), четыре створки; в) Тору накрывают двумя чехлами (“рубашками”), а не одним; г) у Торы стоят четыре человека; ее поднимают два человека, а не один, и показывают на две

стороны (налево и направо); на текст указывают двумя перстами, а не одним; д) при чтении используют характерные сдвоенные указки (кульмосы), насколько известно, вообще не имеющие аналогов в еврейском мире (экспедиция обнаружила их в большом количестве в синагоге Гиляки; многие из них кубачинской работы, т.е. заказывались местным, дагестанским мастерам). Чтобы придать большую святость происходящему в синагоге, используются приемы, характерные для фольклора и мифологического мышления (ср.: оппозиция “чет—нечет”). Поэтому арон а-кодеш с Торой помещаются в синагогах горских евреев выше, ближе к небесам, чем у ашкеназов. Миряне, напротив, сидят прямо на полу, а не на стульях (на возвышении). Они вообще не могут находиться между бимой и арон а-кодешем, потому что нельзя занимать сакральное пространство. К Торе не притрагиваются даже указкой. Очень может быть, что горские евреи, в которых подозревали прозелитов, просто с большим рвением, чем другие общины, стремились доказать истинность, сакральность своей религии, представляя синагогу не просто как дом собраний, а как храм. Лучше всего храмоподобие воплощено в огромном здании шестиглавой Кусарской синагоги в Кубе. В последнее время и в остальных населенных пунктах строятся новые синагоги внушительного вида вместо прежних неказистых.

Очевидно, что бинаризм “заработал” и конструирование собственного (горско-еврейского) обряда началось уже после того, как М. Бежанов в 1890-е годы описал прежний обряд, согласно которому Тора заключается в единственный футляр, а не в две “рубашки” (Бежанов 1894: 118—119). Процесс конструирования продолжается и на наших глазах, причем имеет свои локальные особенности. Это отражается в свидетельствах информантов. Так, Х. Шалмиева из Кубы во время интервью доказывала, что Тору перед чтением демонстрируют на две стороны, но указывают на нее не двумя перстами, а всей ладонью. В Варташене же, в семье И. Рахамимова, наоборот, настаивали, что надо указывать на Тору двумя перстами, но представлять ее один раз всем сразу, а не на обе стороны.

Пурим и Песах

Согласно всем источникам, включая наши собственные полевые данные, в народном календаре горских евреев основными являлись два праздника — Пурим и Пасха. Пурим (местное название — *hОмонú*) иногда отождествляют с Новым годом — *Tazacál* (в Варташене; ср. *taza* — “новый”, *sal* — “год”). Считается, что к этому времени зеленеют деревья. Пуриму предшествует Пост (*Пуза*) Эсфири. «Тот день мясо не едят, пьют вино и едят мучное и сладости: фади (лаваш с содой), хашил (жидкую кашу из меда, муки, воды, соли, кишмиша и сливочного масла), “хашурут” (*гьургьут* — “полба, пшеничная крупа”?), подливу или душаб (выварку из сока тута или винограда). Едят все это три дня. Центральное праздничное блюдо — халва» (ПМЭ 1994). И.Ш. Анисимов подробно описывает, как женщины готовили халву, а потом раздавали ее, положив на лаваш, во время обходов (*гезме*) домов односельчан (Анисимов 1888: 56—57). Согласно еще одной версии (Янгикент) — на стол обязательно ставили *Häfulü*, т.е. семь продуктов, как на Новый год (трава борухо, кусок рыбы, свекла, тыква и др.).

В синагоге читают Книгу Эсфирь. Во время сюжета о разоблачении Амана (*hОмонú*) надо было бить по земле, топтать пол, чтобы разбить ему голову. Раньше старики брали с собой детей с погремушками, и те шумели. В этот радостный момент кто-то из молодых прибивал одежду стариков к скамьям, чтобы те не могли сами

подняться и топать. Молодежь начинала подбрасывать стариков (Куба). Девушки тоже участвовали, но пассивно, заходили в синагогу и наблюдали за происходящим. Принято было кататься на качелях (Варташен). М. Бежанов добавлял, что дети вырезали на доске изображение Амана и били по нему камнем и молотом, пока оно не истиралось (Бежанов 1894: 117–118). В этот день (Янгикент) мать должна преподнести подарок своей замужней дочери; если невеста была засватана, ее тоже одаривали (как и по субботам). На каждого человека ставили одну свечу (как и на шаббат).

Кое-где (Янгикент) разыгрывали что-то похожее на пуримшпиль: “клоуны”-женщины (по Анисимову, парни переодевались в женщин; Анисимов 1888: 56) мазали себе лицо черной краской (сажей), приделывали усы, надевали мужские папахи, выворачивали одежду наизнанку, наряжаясь в Амана, Мордехая и Эсфирь. Разъезжали верхом на ишаках, проделывали всякие “дурные выходки”, сыпля проклятия в адрес Амана (“Хомона кюштем шори сохтем”). Вместо этого, по М. Бежанову (Бежанов 1894: 118), в Варташене проводились настоящие джигитовки: после обеда за селом скакали на лошадях, радуясь, что повесили Амана и возвысили Мордехая (“Христиане и мусульмане, не понимая, говорят: евреи гонят Христа, Евреи гонят Магомета!”; ПМЭ 1994). Джигитовки со стрельбой из ружей на Пурим были распространены и в других местах, по крайней мере в Дагестане, о чем свидетельствует случай нечаянного убийства во время них, описанный И.Ш. Анисимовым (Анисимов 1888: 147–148). В Кубе членам экспедиции рассказывали, что раньше тоже стреляли из ружей “в Амана” (Дымищц 1999: 232).

В Янгикенте в этот день, вроде бы, красили яйца в красный, зеленый цвета, что подтверждает рассказ И.Ш. Анисимова о соревнованиях в перетягивании веревки с чашкой, наполненной яйцами, между женщинами и юношами: юноша на крыше опускает в трубу чашку с яйцом, кричит не своим голосом, начинается перетягивание, женщина в доме пытается узнать его имя, а потом докладывает в чашку еще яйцо, иногда камень (Анисимов 1888: 56).

С Пуримом ассоциируется разжигание костров (молодежь перепрыгивает через них – Варташен, Янгикент). По И.Ш. Анисимову, в Кубе это проделывали “перед наступлением весны”, т.е. не обязательно на сам Пурим: все девушки гадали, отправлялись в лес, срывали подснежники, фиалки и др. цветы и делали из них себе венки. После этого они собирали хворост и вместе с парнями переносили его в город, где вечером зажигали костер, через который парни прыгали. И.Ш. Анисимов отмечает, что в аулах повсеместно костры жгли под русскую Пасху, чтобы защитить свои дома от мести Иисуса Христа, витающего в эту ночь над миром (Анисимов 1888: 52–53).

Как свидетельствуют экспедиционные материалы, в Кубе жгли костры именно на иудейскую Пасху, на первый день которой приходился праздник весны *Нугма васал* (от *нугум* – “новолуние, время от новолуния до полнолуния, время растущей луны” и *васал* – “весна”): ребята, редко девушки, (четверо-пятеро) ходили в лес, приносили хворост, разжигали костер, прыгали через него, говоря: “Пусть сгинут мусульмане, будут только в этот год. Как семья раввина умерла” (“*hamisol, hamisal* (вспыхни) *etug musulma haggmisaili*”). Мусульман евреи называли Пасол (“негодяй, никудышный человек”; по Амиру: ивр. *пасул*, в произношении выходцев из Кайтага *пасуьл* – “враг, инородец”; Амир 2022). По утверждениям информантов, на шахсей-вахсей (ашура) мусульмане тоже ругают евреев.

Примерно такое же действо в Дербенте называли *Шабамавасал* (“весенний огонь”, от *заһәт* – “свеча”, *vasal* – “весна”), отмечая, что праздник приблизительно совпадает с Пуримом. На него тоже устраивали ряжение, переодевания в мужское.

Девушки срывали с бабушек кабó, чухту и одевались в эту старую одежду. Прыгали через костры, вокруг костра вели хороводы, распевая “наступил Шаамавасал, и чтобы все годы сошлись в этом году” (“Шаамавасал имисал исалой гоне имисал”). И.Ш. Анисимов также встречал празднование Шаамавасала в Дагестане:

В некоторых местечках горских евреев, как напр. Маджалис, Нуге диhs (Янги-Кент) и др., молодые люди и девушки в день открытия весны идут в лес искать “Шам-агажи” (дерево-свечи или ёлку) и затем ночью из нескольких штук этих молодых деревьев разводят костер и прыгают чрез огонь, распевая следующую песню:

“Шаш-агажи, бульбуль-агажи,

Имишев шев немияссали.

Иври кокил, пасул мото!”

(“Дерево-свечи, дерево певчих птичек,

Эта ночь – весны ночь.

Да будут на высоте евреи,

Да умрут враги их!”) (Анисимов 1888: 50).

Песах (местное название – *Нисону*) длится, как и положено, восемь дней. Первые две ночи обязательно отмечают, третья и четвертая – не так важны, пятую и шестую – опять отмечают, седьмую и восьмую – отмечать не обязательно. Центральное праздничное блюдо – маца (*мацó*). Раньше, чтобы испечь мацу дома, собирались по два-три человека вместе и готовили (Куба), теперь используют фабричную (магазинную). М. Бежанов подробно описывает, как в его время происходило кошерование посуды и приготовление “пресного хлеба *qaqal*” (*гьогьол*). В его версии этим занимались только мужчины, 15–20 человек (Бежанов 1894: 115–117). В эти дни все непременно должно быть кошерным (мясо и проч.). Едят также орехи, яблоки, фрукты, сахар (последнее – Янгикент). Пьют водку и сухое вино. По М. Бежанову, надо выпить обязательно четыре бокала; едят какую-то горькую траву, макая ее в массу из перемолотых фруктов, и еще какую-то колючку; нельзя есть сухую рыбу, сладости. Все мужчины приходят в синагогу. На восьмой день (*govlei* – “избавление”) одевались “с ног до головы” красиво, во все новое, и точно так же одевали детей.

В Кубе вечером первого дня (*Нугма васал*) происходили смотрины. Девушки одевались в старые кобó (верхнюю одежду), но красились и шли знакомиться. При этом говорили: “Сколько стоит полмешка зерна?”, а в ответ – “С цену божественной дочери Динары” (“э чэнди гиймэт рубэй гэндум – э гиймэт чуклэ Динорлай худоин”). В заключение парень мог сказать: “Я выбрал эту, иду обручаться”.

В Дербенте и Янгикенте в первую ночь праздника, во время пасхального седера, разбивали скорлупу у яйца в верхней части, макали туда пальцем, вливали сухое вино – десять капель, дальше выходили на улицу и искали дом мусульманина, чтобы бросить в этот дом (разбить о ворота) яйцо, называя имя своего врага и приговаривая “чтобы как яйцо разбилась ваша жизнь” (“Iхогго хипо хиг гerdazit”). Что-то подобное, но явно в облегченном варианте, описывал и М. Бежанов: в сломанную глиняную посуду с золой клали скорлупу яйца, в которую вливали десять капель вина, а вечером золу со скорлупой выбрасывали за село. В этой версии десять капель соответствовали десяти наказаниям египтян, в соответствии с местом из Библии, которое в это время читали (Бежанов 1894: 117).

В Кубе на восьмой день женщины поднимались на крышу. Кто-то бросал в дымоход пучок свежей травы (“жизнь”) и лил через трубу воду, стараясь попасть в котел, который внизу в доме ставила на огонь хозяйка, или в версии В. Дымшица: “По традиции на исходе Песаха, то есть вечером восьмого дня, залезали на крышу и бросали в печную трубу пучок свежей травы в знак того, что Песах является также праздником весны” (*Дымшиц* 1999: 226). Кое-где (Янгикент) в последний день Песаха шли на речку и бросали в воду старую вещь (каждый что-то брал с собой из дому), провожая Нисону (“дай бог следующий год!”).

Многие ритуальные действия в период между праздниками hОмону и Нисону перекликаются, могут совершаться как на один праздник, так и на другой. В представлении информантов оба праздника прочно связаны, люди путаются в ритуальных подробностях и склонны подменять и смешивать их:

- Что происходит на hОмону?
- На этот праздник едят пряности, сладости, хорошие блюда. Едят три дня. hОмону – новый год у евреев.
- А что делают на праздник?
- Все прыгают через костер, качаются на качелях. Все одевают новые одежды, старые выбрасывают или отдают бедным людям, чистят ковры, убирают дома.
- Какие еще есть праздники?
- После Нисону (sic!) идет Рузану (1994 г.; из интервью с жителями Варташена).

Другие праздники, поминальные дни

Памятные дни, о которых пойдет речь ниже, за редким исключением (Сорони) играют куда меньшую роль в жизни горско-еврейских общин. Многие памятные дни тесно связаны с официальным иудаизмом. Такова прежде всего Рош а-Шана, на которую не проводилось никаких особых ритуальных действий – только служба в синагоге. Обильный стол включал свеклу, сладкую тыкву, маленькие кусочки рыбы, фруктовый плов. М. Бежанов упоминал еще вареную баранью голову (*Бежанов* 1894: 120). Некоторые детали добавляет в своем словаре израильянин В. Амир:

На праздничной трапезе в Рош Ашана принято есть халу (сдобный хлеб, пекут на праздники и шаббат. – *Авт.*), которую макают не в соль, а в мед, едят яблоки с медом, чтобы год был сладким, финики (тмарим), чтобы сказать: “Да переведутся (йिताму) все ненавистники и враги наши”, гранат, чтобы Господь умножил наши заслуги как зёрнышки граната, рыбу или баранью голову, чтобы мы всегда были в голове, а не в хвосте. В Нальчике, на обильном праздничном столе должно было быть не менее семи видов фруктов и овощей. Это называлось *хюфд туллуб*, и мы дети всегда вслух считали: “Онгур – еки, онор – дуьдуб, сиб – сесе...” и т.д. (*Амир* 2022: 212).

На Йом-Киппур (местное название – *Кюнюр*) днем постились, резали петухов по числу мужчин и мальчиков и кур по числу женщин и девочек в доме (*нодово* – “жертвоприношение”). Могли даже резать от имени бедных родственников и умерших. При этом кости сжигали – нельзя отдавать их кошкам и собакам. Вечером ели и шли в синагогу. Женщин (только девочек – Янгикент) брали с со-

бой, но они оставались у входа. В синагоге трубили в шофар (рог). М. Бежанов добавлял, что в синагогу несли одну огромную свечу и 50 маленьких.

На Суккот (местное название — *Сукó*), как и в других еврейских общинах, устраивали шалаши (беседки), в которых находились семь дней. Согласно раввинистической традиции, каждое утро благословляли четыре вида дерева: *итриг* (точнее *эсрок* — “цитрусовый плод”), *хадас* (мирт), *лулов* (побег пальмовой ветви) и (*с*)*аравá* (верба) (Бежанов 1894: 119; см. также: Амир 2022). На Хошана-Раба — седьмой день Суккот, он назывался (*с*)*Аравó*, до обеда постились, не ели мяса, а ближе к вечеру готовили, ели ночью плов из пшена (*ошемукфта* — Куба), котлеты, пироги с тыквой (*чуду́* — Янгикент). М. Бежанов пишет (Бежанов 1894: 119), что в синагогу носили свечи в память умерших бездетными, “пономарь” (*мичоур*) раздавал всем ветки вербы, а раввин бил прихожан кнутом из ослиной кожи, чтобы выбить грехи. Не спали всю ночь. Девушки в складчину устраивали посиделки, загадывали себе суженых (для этого снимали отдельную комнату — Янгикент). Парни воровали и приносили им угощение. Гадали на воде у реки. И.Ш. Анисимов передает поверье о том, что реки останавливали в полночь свое течение, и надо было подсмотреть этот момент, чтобы желание исполнилось (Анисимов 1888: 53–54). Парень обещал принести деньги в синагогу, если его желание исполнится. Женщина загадывала, чтобы родился непременно сын.

Экспедиция записала несколько вариантов игр с орехами, устраиваемых на (*с*)*Аравó* (и вообще на Суккот), причем в каждый из семи дней для их проведения покупали по 10–15 кг орехов. Согласно первому варианту, орехи зажимали в руке (три или пять шт.), и надо было отгадать, сколько их (Куба); согласно второму — орехи держали в подоле и спрашивали, сколько, “чет или нечет” (Куба); согласно третьему — в лунки, вырытые в земле (четыре по углам и одна в центре), вкладывали орехи и устраивали соревнование, кто больше выбьет; судил отдельный парень, сидящий рядом с участниками, которые играли стоя (Янгикент).

Симхат-Тора отмечалась исключительно в синагоге. Ханука в народной среде также практически не была известна, лишь некоторые в этот день зажигали свечи на пороге своего дома (Янгикент).

В Шавуот (местное название — (*с*)*Асатá*) нельзя есть мяса, два дня едят молочное, в том числе молочный сладкий плов (рис с молоком), а также сладкий хлеб, пироги (с рисом), оладьи, яблоко, которое обмакивают в мед (отсюда название праздника, ср. горско-еврейское слово арабского происхождения *г'э-сел* — “мед”, *г'эсели* — “медовый”). Кроме того, в Кубе якобы отдельно подавалась вареная голова барана и обязательно должна была быть рыба — но, скорее всего, это ошибка информанта. В синагоге читают тору, пьют вино и чай. В. Амир добавляет, что в Нальчике на Шавуот украшали жилища чабрецом (*э мерзеревоз*), а дети обливались водой (Амир 2022: 89). И.Ш. Анисимов разъясняет, что перед Пятидесятницей устраивался обряд, произносилось заклинание от засухи (Гогиль): девушки брали большой деревянный половник или шумовку, сооружали из них чучело, обряжали его в платье и платок, как у невесты, ходили с ним по домам и собирали подарки; их обливали водой, они распевали хором татарскую (азербайджанскую) песню “Гогиль, Гогиль” (Анисимов 1888: 51).

По контрасту с перечисленными праздниками траурный день 9-го Ава, называемый горскими евреями *Соронí* (от *сурí* — “потеря, исчезновение”?), приобрел у них колоссальное значение. В предыдущий день с часу дня до 3–4 часов утра ничего не едят, в 3–4 часа (но можно уже после послеполуденной молитвы

в 19.30) начинают принимать пищу. Разрешается фасоль (лобио), зелень — все с водкой. Мясо, хинкал не едят вовсе, резать скотину нельзя (Янгикент). Информанты путаются в длительности мясопуста: “мяса нельзя есть весь месяц”; “не ели 15 дней до этого дня”; “запрет длится восемь дней” (Куба); “запрет длится девять дней” (Янгикент). Кроме того, запрещены всякие увеселения и свадьбы (свадьбы не играли на протяжении 30 дней до Сорони, после него — можно).

По М. Бежанову траур длился девять дней, в синагогах читали Плач Иеремии; люди посыпали себя пеплом, босиком ходили на кладбище, где раввин совершал панихиду (Бежанов 1894: 120). Согласно нашим собственным материалам, панихида совершается в последний день поста: раввин поднимается на кладбище, в специальное место и снимает траур (Куба). В. Амир разъясняет:

Три недели в году, в период между постами 17 Тамуза и 9 Ава мы держим траур по разрушенному Храму и по изгнанию... на *жугури Суруни*. В эти 3 недели запрещено веселиться, слушать музыку, купаться в открытых водоемах, играть свадьбы. Но с 1 по 9 Ава наступает *Сэхде Суруни*, пост усиливается: не едят мяса, не стригут волосы и ногти, а 9 Ава — сухой пост, не едят и не пьют, но молятся и плачут о разрушенном Храме (Амир 2022: 234).

Люди воспринимают Сорони как семейный поминальный день, каждый поминает своих близких (“Разрушение Ерусалимского храма — сказка”). Ежедневно с 10 до 13 час. проходит намаз, целуют и трогают руками камень (памятник), после кладбища умываются (моют лицо). Именно в день 9 Ава, пришедшийся в 1994 г. на 17 июля, экспедиция прибыла в Кубу, где исследователям представилась возможность понаблюдать за тем, как все происходило. Одни (В. Дымшиц и др.) посетили кладбище, другие (Л. Дрейер и И. Кузнецов) проводили интервьюирование. В. Дымшиц приводит объяснение информантов, раскрывающее их понимание сути траурного события:

На мой вопрос, что же за день сегодня, большинство отвечало: день, когда мы поминаем родителей. В то же время идея траура по разрушенному Храму была вовсе неизвестна большинству собравшихся. Причину траура объясняли тем, что это день памяти небесной Майрам (Мирьям) и ее семи сыновей (отсюда “Майром овои”). <...> По преданию, когда за отказ от чужой веры палачи казнили семь сыновей Майрам, она бросилась в пропасть, обрела крылья и улетела на небо. Очевидно, речь идет о талмудической легенде, в которой рассказывается, что во время гонений Веспасиана (то есть тогда, когда был разрушен второй Храм) римляне казнили за стойкость в вере семь сыновей Мирьям, которая после этого умерла (Дымшиц 1999: 227–228).

Автору процитированных строк пришла в голову идея связать происхождение услышанной им версии (вероятно, от мужчин) с иудейским преданием, вполне каноническим. В то же время наш информант (женщина) недвусмысленно указывала, что Майром — это мать Иисуса Христа, что одним из семи ее детей был бог и что в тот день “бог умер” (был распят). В память об этом событии, будто бы, и были установлены пост и траур Сорони.

В Янгикенте был записан другой вариант легенды о Майром, с которой там также связывают установление поминального дня: были истреблены девять

мальчиков “Майром хубои” (“небесной женщины”, ср. *hovoi* – “воздушный”) – их разрезали на куски, каждого особым способом. Поэтому поминки идут девять дней, во время которых поминают всех – умерших от укулов, от ожогов и т.д.

После Сорони (в четверг) держат Руза́ (однодневный пост), а за день до него устраивается Курбан (*Гурбунí*), в зависимости от года не всегда в один и тот же сентябрьский день. В жертву приносят барана, петуха и, в отличие от жертвоприношения на Кюпюр, едят их не сами, а раздают беднякам. Считается, что на Руза поспевают каштаны и их едят первый раз в году; в этот день готовят специальные блюда – плов с курицей, соус из каштанов.

Часто праздничным и поминальным дням, отмечаемым по еврейскому (лунно-солнечному) календарю, противопоставляют праздники с фиксированной датой по григорианскому календарю, видя в последних языческие пережитки в культуре горских евреев. При этом часто забывают, что слой, исторически не связанный с иудаизмом и часто идеологически ему противостоящий, обнаруживается у горских евреев повсюду. По материалам экспедиции, к красным дням, празднуемым по солнечному календарю, относится лишь (*Ḥ*)*Идóр* (“праздник деревьев”, в словарях – *hidor*, *hidorho* – “праздник пробуждения земли”), во время которого молодежь одаривают обжаренной пшеницей (*джагап*), семенами конопли, орехами, сладостями и проч. и каждой семье достается по несколько стаканов изюма. Проходит (*Ḥ*)*Идóр* между Пуримом и Песахом, и это ни в коем случае не Новруз, который, если верить информантам, не совпадает с ним по времени. Более того, обязательными блюдами на Новруз являются долма и плов (*ош*), а не фрукты (Куба).

По И.Ш. Анисимову, празднование “Шев-Идор” (“ночи Идора”) приходилось на самое начало весны:

В эту ночь, по поверию горских евреев, все деревья и травы устраивают великий пир, на котором первенствующее место занимают деревья которых плоды употребляются человеком в пищу. Между деревьями дуб считается царем, а виноград и кизил святыми, ибо первый живет дольше всех, а вторые, будучи райскими, неприкосновенны для червей (*Анисимов* 1888: 48–49).

Во время вечерней трапезы хозяйка приносила на подносе плоды и ягоды, которые собирала весь год, а некоторые даже солила и сушила. Поднос принимал самый младший в семье. После молитвы фрукты съедались, хозяйка в этом не участвовала. Затем все просили у бога плодородия и урожая в будущем году.

Л. Микдаш-Шамаилова, на наш взгляд, необоснованно отождествляет этот день с вполне каноническим иудейским Ту би-Шват: “Праздник выпадает на холодный зимний месяц Шват (январь–февраль)” (*Микдаш-Шамаилова* 2018: 413–414). Все же необходимо учитывать, что в условиях долгого отсутствия религиозных учреждений и профессиональных деятелей культа, как это было в 1930-е годы у горских евреев, переходящие праздники и даты, например тот же Ту би-Шват, могли становиться непереходящими. Так случилось у соседей горских евреев – христиан Азербайджана (удин и карабахских армян), у которых утвердилось фиксированное празднование Пасхи в начале мая (так наз. маевка). А у хамшенских армян на Черноморском побережье, переживших даже более длительный “криптохристианский” период, установилась удобная для взаимных посещений система из постоянных дат для Пасхи, отличающихся от села к селу (в с. Гойтх – 3 мая, на хут. Терзиан – 2 мая и т.д.).

Гендерные различия

Собранные полевые данные подтверждают сведения первоисточников (И. Черный, М. Бежанов, И. Анисимов и др.) о почти полной исключенности горских евреек из религиозной жизни своей общины. Среди них не было грамотных, знающих Писание женщин, а их полномочия не простирались дальше контроля за соблюдением кашрута, подчас весьма своеобразно понимаемого. Известно, что в горско-еврейских синагогах никогда не предусматривались и до сих пор отсутствуют специальные галереи (хоры) для женщин. Жены и дочери прихожан, как правило, их вовсе не посещают. В Кубе информанты пояснили, что женщины вместе с мужчинами ходили в синагогу на Кюпюр и в последний день Нисону, но оставались перед входом и там слушали службу и наблюдали за ней.

Следствием такой практики стало то, что лишь мужчины — горские евреи могут считаться носителями традиции иудаизма, лишь они имеют хотя бы частичное представление о своей религии, ее догматах и практике. В Кубе было сказано буквально следующее: “Пасху отмечают, у кого мужчины есть дома, у кого нет, как попало” (ПМЭ 1994). Как свидетельствует пример с народным объяснением сути траурного поста 9 Ава (см. выше), в женской среде распространены самые неожиданные представления, иногда напоминающие иудео-христианство либо суфийский синкретизм, не исключено, что и другие религиозные направления, исторически связанные с ними.

Все это накладывается на специфику отношений между мужчинами и женщинами и женщинами между собой, в частности на “нестандартную” этику женского поведения, о которой опять-таки упоминали авторы конца XIX в. Так, И. Черному бросилось в глаза, что почти во всех горско-еврейских селениях происходят

ссоры и драки между прекрасным полом. Мужчины в этом отношении гораздо скромнее. За какую-нибудь мелочь еврейки могут поссориться между собою, причем поднимают крик и шум. Смешно смотреть, как они бранятся, — одна против другой кивают телами, махают руками на все стороны и кричат изо всех сил, проклиная одна другую. Подобные ссоры происходят и среди улиц, и на крышах саклей; с большим трудом мужчины разгоняют ссорящихся по домам (*Черный* 1870: 24–25).

И.Ш. Анисимов, как известно, не соглашался со многими нелестными характеристиками, приписываемыми его народу заезжими ашкеназами, но и он вынужден был признать, что “горские еврейки имеют, однако одну нехорошую склонность, которая ставит их в глазах мужей и родственников очень низко и часто служит причиной семейных раздоров и многоженства. Это — склонность к спорам, постоянным сплетням и дракам, которые очень часто заводятся между женщинами из-за каких-нибудь пустяков” (*Анисимов* 1888: 73). А М. Бежанов расцветчивал описание странных, почти ритуально повторяющихся ссор между еврейками конкретными деталями: “[С]начала кричат друг на друга, потом бранятся, постепенно подходят одна к другой; к спорящим присоединяются другие, составляются целые партии; кричат, ударяют в ладони, по бедрам, а потом схватываются за косы, царапают лицо, руки... Много народу собирается смотреть на эти драки, как на зрелище” (*Бежанов* 1894: 112).



Рис. 3. Улица и дом в горско-еврейском квартале Варташена, июль 1994 г. Фото Л.М. Дрейера

Удивительно, но подобные формы поведения оказались устойчивыми, несомненная архаика, требующая еще своего объяснения, сохранялась вплоть до 1990-х годов. По крайней мере в Варташене и Кубе контраст в поведении мужчин и женщин поражал участников экспедиции. В Кубе 18 июля 1994 г. И. Кузнецову и Л. Дрейеру довелось наблюдать настоящую женскую потасовку, вроде бы ничем не мотивированную. Поводом послужило то, что одна из пожилых женщин (свекровь) намерена была продать нам за определенную сумму в долларах старую залатанную кобо – женскую верхнюю распашную одежду, суконную, на подкладке, типа закавказского архалуха (сейчас экспонат выставляется в музее КубГУ). Сделка показалась невыгодной ее невестке. В считанные минуты женщины принялись громко кричать, а затем вцепились друг дружке в волосы. Причем, судя по всему, происходящее не воспринималось столпившимися наблюдателями как что-то из ряда вон выходящее, как девиантное поведение.

Историческая интерпретация материала

Оставим в стороне серьезно никем не обоснованную возможность появления ираноязычных евреев на Восточном Кавказе еще в Сасанидскую эпоху, как и единичные свидетельства пребывания их в регионе в XIII–XV вв. Более правдоподобно выглядит то, что современные горско-еврейские группы напрямую связаны своим происхождением с общинами иудеев, систематически наблюдаемыми здесь европейскими путешественниками, а затем и российскими военными и исследователями начиная с XVII в. (А. Олеарий, Я. Стрэйс, Н. Витсен, И. Гербер и др.). При этом единственный памятник еврейско-персидского языка (гlossарий к Библии Моше бен Ахарона Ширвани), в широком смысле имеющий отноше-

ние к данной территории, датируется 1459 г. (*Куповецкий* 2009: 59), а самые ранние образцы собственно горско-еврейской эпиграфики (надписи на надмогильных стелах в селах Ньюджи и Абасава) — 1680–1690 годами (*Сосунов* 2007: 9–10).

Именно к XVII в. относится еще одно свидетельство, как никакое другое помогающее прояснить проблему формирования религиозного и этнокультурного феномена горских евреев. В 1640-е годы Эвлия Челеби, путешествуя по Западно-Кавказу, описал адыгское племя “мамшухов” (мамхегов), среди которых проживали евреи, составлявшие своего рода религиозную верхушку: «Их [мамшухов] по крайней мере десять тысяч, и нет у них вождей и правителей. Только в каждом стойбище имеется по одному-два человека управителей, достойных и отличаемых, [называемых] “такаку”, то есть священниками» (*Челеби* 1979: 76–77). Более подробно турецкий географ характеризует последних в другом месте своей “Книги путешествия”: они носят черные ермолки, не бреют бород в отличие от “остальных черкесов”, не едят свинины и почему-то еще курятины и т.д. “Иза того, что по религии это племя такаку отличается от остальных черкесов, народ черкесский называет его народом чуфуд (джуфут.— *Авт.*)” (*Челеби* 1979: 71–72).

В названии “такаку”, которое Челеби сразу же в тексте этимологизирует как “священники”, с большой долей вероятности проглядывает адыгское *тха-кьо* (*тха-го*) — “сын божий”. Появление лишней *a* в начале слова (*така-*) может объясняться некорректным чтением консонантной арабицы оригинала, а увулярного взрывного *q* (как и во втором слове) вместо глухого веллярного спиранта *x* — отсутствием последнего в турецком. Но, разумеется, это ничего не говорит о том, был ли язык самих мамхегских евреев адыгским или иранским.

Естественно, на приведенный отрывок неоднократно обращалось внимание, но, к сожалению, трактовка содержащихся в нем реалий приняла, на наш взгляд, неверный уклон. Неточности допущены уже в комментариях к русскому переводу текста, которые задают тенденцию отождествления общности “мамшухов” в целом с некой группой кавказских евреев, а кроме того, содержат совершенно фантастическую этимологию “такаку” — якобы из древнетюркского (sic!) “такагу” — “кураца” (*Челеби* 1979: 227, прим. 45).

Гораздо важнее отношения евреев с окружающим горским населением, которые описываются у Челеби. Сама возможность такого высокого статуса пришлого компонента в обществе-реципиенте подтверждается другим, более ранним свидетельством. Джорджо Интериано, также посещавший Западный Кавказ, но, видимо, в самом конце XV в., отмечал, что не имеющие никакой письменности местные “пользуются услугами евреев и еврейскими письменами”, хоть такое и бывает чрезвычайно редко, поскольку “чаще передают друг другу вести на словах, через посланцев” (*Гарданов* 1974: 48). Картина вызывает удивление, потому что и до, и после указанного периода в роли подобных медиаторов — торговцев, писарей и проч. в этих местах выступали обычно христиане (армяне и греки), но не евреи.

Тем не менее общественное устройство адыгского племени, отображенное автором XVII в., типологически очень близко положению вещей, которое более чем через два столетия И. Черный обнаружил в общинах горских евреев восточной части Кавказа: немногие знающие раввины — с ними он мог, хоть и с трудом, объясняться по-древнееврейски, и численно превосходящее их во много раз окружение, отвечавшее на всякий вопрос «“моя амһаарец”, что значит по-библейски “я протак, неграмотный”» (*Черный* 1870: 12–13). Еще более образно ситуацию изобразил И.Ш. Анисимов:

[У] престола стоит рабби и читает известные молитвы на древне-евр. языке, а за ним по молитвенникам читают тихо и грамотные. Остальные же, не понимающие по древне-еврейски и называющие себя “ам-хоориц” (что означает по древне-еврейски “инородец или неграмотный”) слушают <...>. Сделает он поклон, — они тоже, скажет он “аминь” — они также, не давая себе отчета, за что поклон и после чего “аминь” (Анисимов 1888: 69).

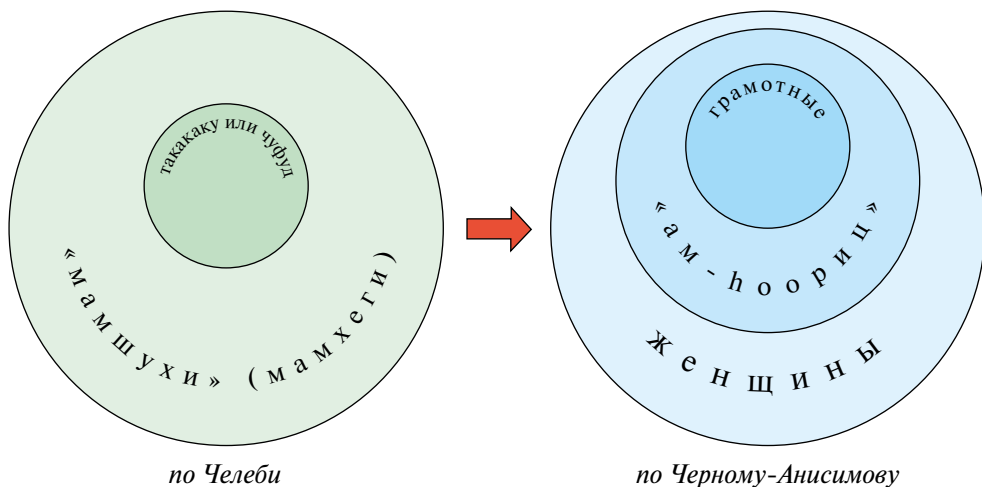


Рис. 4. Гипотетическая модель “генезиса” горских евреев

Если ядро социума подобного типа составляли маленькие группки еврейских мигрантов, скорее всего преимущественно мужчин, из “Парас у-Мадай”, то остальные, остававшиеся на периферии, куда меньше отличались базовыми культурными характеристиками от местного населения, а этнически могли представлять собой вообще кого угодно. Во всяком случае можно ожидать, что они способны были впитывать религиозные традиции окружающих, как встреченные нами в Кубе женщины. В дальнейшем, в зависимости от обстоятельств, эти ячейки иудаизма могли полностью раствориться, ассимилироваться с местными. Вероятно, именно такой исход получило развитие истории мамхегов. В Дагестане циркулируют устные предания об исламизации целых еврейских сел. Но новые еврейские общины, возникшие описанным путем, могли и укрепиться. Свидетельство тому — нынешние горские евреи. Поразительно, что и в XX, и в XXI в. в ряде мест они продолжали и продолжают формировать элиты, если складывается благоприятная ситуация, как, например, в Огузе (Варташене) и Дербенте.

В свое время М.А. Членов выделил три позиции в решении вопроса этнокультурной сущности горских евреев: условно еврейскую — в основном у людей, нацелившихся пополнить алию; татскую, выгодную прежде всего антисемитски настроенным начальникам в Москве и в республиках; и позицию этнографа из Махачкалы М.М. Ихилова, защитившего в ИЭА диссертацию по данной теме, по убеждению которого “горские евреи принадлежат не еврейскому и не иранскому, а кавказскому миру” (Членов 2000: 192). Эта третья, наименее

популярная позиция, если отбросить всю неуклюжесть эссенциализма, присущего советской науке той эпохи, наиболее близка к нашей.

Лучший пример, иллюстрирующий явный перевес в культуре горских евреев элементов, возникших уже после миграции на Кавказ, — отсутствие очевидно-го или сколько-нибудь значимого иранского пласта в их народном исповедании религии. Предпринятая попытка (Семенов 2013) обнаружить отдельные иранизмы в такой периферийной области, как низовая мифология (демонология), во все не противоречит этому выводу. Казалось бы, предсказуемы многочисленные параллели двух разновидностей иудаизма — горской и бухарской, по определению развившихся из общей основы. Но их нет, даже там, где они должны были быть — в названиях праздников (см. Табл. 1):

Таблица 1

Названия праздников у горских и бухарских евреев

Праздники	Горские евреи	Бухарские евреи
Рош а-Шана	—	Каллахўри
Суккот	Суко, (ʕ)Араво	Суко
Ханука	—	Хонуко
Ту би-Шват	(ʕ)Идóр (?)	Аф мева хори
Пурим	hОмону	Пурие
Песах	Нисону	Хушкхўри
Шавуот	(ʕ)Асалта	Гули сурх

Поэтому повисает в воздухе и решение чисто компаративистской лингвистической задачи по реконструкции праформ, общих для соответствующих иранских диалектов. То же касается ритуально-символического наполнения указанных дней. Так, у бухарских евреев принято на Ту би-Шват подавать на стол не менее семи разновидностей фруктов; на Пурим готовить сладкое печенье треугольной формы (*кульче кани*). Они также жарят чебуреки (*самоса пурие*) и разносят их по домам в виде подарков; оставляют немного мацы от Песаха, чтобы съесть ее на Шавуот, и т.д. и т.п. Нашими материалами ничего подобного у горских евреев не засвидетельствовано.

Конечно же, проблема иранизмов в горско-еврейской этнографии требует более глубокой проработки. Ведь иранскому влиянию (аланскому, персидскому) подвергались в разные эпохи не только горские евреи, но и их многовековые соседи — азербайджанцы, армяне, горские народы. И в культурах и тех и других не всегда легко хронологически разграничить напластования, чтобы определить непосредственный источник конкретного заимствования. Вполне возможно, что традиция разжигать костры (см. выше), столь неоднозначная идейно и не слишком характерная для Кавказа, действительно занесена евреями из “языческого” (зороастрийского) Ирана, где, как и у таджиков и курдов, до сих пор очень популярны фестивали огня Чоршанбе сури, устраиваемые в канун Новруза. Но несмотря на то что крупницы иранского “наследия” могли использоваться как строительный материал, в целом здание горско-еврейской культуры возводилось уже на Восточном Кавказе.

В теоретическом плане модель развития горских евреев лучше всего обосновывает концепция колониальной мимикрии Хоми Бхабхи. Мимикрия колонизируемых,

тех, над кем осуществляется господство извне, проявляется в их выборе подражать и перенимать культуру колонизаторов, становясь “почти такими же, но не совсем” (Bhabha 2007: 86). В условиях хронического безвластия *subaltern* — это единственный эффективный способ противостоять чьему-то доминированию, подтачивать навязываемый порядок. С другой стороны, многие колонисты, желая быть “аутентичными”, мимикрируют под местную, туземную среду. Общины горских евреев складывались и существовали под непрекращающимся давлением с разных сторон: местных ханов, российской колониальной администрации, приезжих ашкеназских евреев, а также своих собственных раввинов, “знающих, как надо”.

В соответствии с преданиями и историческими свидетельствами, погромы либо периодически усиливавшиеся притеснения отмечают начало чуть ли не каждого этапа в расширении горско-еврейской диаспоры. Так, ядро дербентской общины, видимо, составили жители с. Абасава, бежавшие в конце XVIII в. от резни, учиненной казикумухским Сурхай-ханом II. Еврейская Слобода рядом с Кубой была основана переселенцами из соседнего аула Кулкат (Килкот), разгромленного в 1773 г. другим местным ханом. К ним присоединились кусарские евреи, спасавшиеся от нашествия Надиршаха. Окрестности Маджалиса заселялись из селений долины Джугут (Джугут)-катта после того, как там также прокатилась волна погромов. Группа евреев из Гиляна остановилась в 1780-е годы в Баку, но из-за кровавого навета должна была искать убежище в ширванском с. Мюджи, а затем в Хафтаране. В Гражданскую войну — очередной смутный период — еврейская община Мюджи-Хафтарана спасалась в Баку. Варташенцы регулярно укрывали у себя евреев, гонимых из соседних селений помельче, пока и они вслед за православными удинами не вынуждены были эмигрировать в Грузию (Дымшиц 1999: 157, 163–164, 172–173; Куповецкий 2018: 44).

Такая вечно экстремальная обстановка, больше похожая на ад, чем на идиллию межнациональных отношений, о которой принято было писать в эпоху борьбы хорошего с еще лучшим, породила стойкую негативную память. Очевидно, пасхальные обряды с разбиваемым яйцом и суеверия относительно защитительной силы костров (см. выше) надо рассматривать именно в этом контексте. Кровавые наветы имели место и до прихода русских, и в период российского владычества, и даже в первые десятилетия после советизации региона. Время от времени самые разные группы на его территории подвергались этническим чисткам, опасность которых, как мы сами смогли убедиться, снова приобрела актуальность в начале 1990-х годов — в канун проведения экспедиции.

В период вхождения Восточного Кавказа в Российскую империю особенно сложная задача досталась немногим горско-еврейским раввинам. С одной стороны, им надо было так осуществить пересборку сохранявшихся религиозных практик, чтобы заставить российское (и мировое) еврейство поверить, что экзотические евреи глухой азиатской провинции не являются прозелитами. С другой — нужно было убеждать колониальную администрацию, где только возможно, в том, что горские евреи представляют собой кавказских туземцев, на которых не следует распространять дискриминационные законы империи (замаячила реальная угроза быть депортированными).

Продвигаясь столь узкой дорожкой, основатель дербентского раввината Элияху бен Мушаэль Мизрахи (1781–1848), получивший образование в иешиве Багдада, начал предпринимать усилия по утверждению среди горских евреев сефардского нусаха (Альтшулер 1990: 44; цит. по: Куповецкий 2009: 64). Извест-

но, что то же самое происходило и с грузинскими евреями, а бухарских сделал сефардами в XVIII в. рабби Иосиф Мамон Магриби. По-видимому, от этого времени достались некоторые особенности современного горско-еврейского обряда (внутренняя планировка синагог, а главное — их ориентация на запад и др.).

Но, насколько теперь известно, роль триггера, запустившего процесс переосмысления горскими евреями собственного прошлого, вероятно, суждено было сыграть, скандальному религиозному деятелю крымчаков А.С. Фирковичу, посещавшему в 1840 г. Дербент в поисках доказательств своей хазарской теории. Он встречался там с представителями всех деноминаций, включая “брамина” (зороастрийца) из атешгяха в окрестностях Баку (*Shapira* 2001: 105–106), и определенно общался с Элияху бен Мушаэлем. Одно из произведений востоковеда-любителя содержало следующий призыв:

Вы из изгнанников Самарии и из плена эпохи Первого Храма, вы ушли в Персию, а оттуда в государства и города Мидии... и когда станет всем известно, что вы не изгнанники эпохи Второго Храма, а из первых двух пленений, вас возлюбят христиане, потому что ваши отцы не были замешаны в раздорах и распрях эпохи Второго Храма, и вас будут считать древними сынами Израиля... и вы найдете милость в глазах русского государства (*Фиркович* 1872: 74; цит. по: *Куповецкий* 2009: 65).

В 1867 г. преемник Элияху, Ицхак бен Яков Мизрахи (1795–1877), на вопрос дербентских чиновников, кто такие горские евреи, отвечал чуть ли не словами А.С. Фирковича: израильтян изгнали и рассеяли еще ассирийцы, разрушив Храм Соломона (*Черный* 1884: 48; цит. по: *Давид* 1989: 101). А сын раввина Яков бен Ицхак (1846–1917), с которым, в частности, переписывался И. Черный, подготовил специальный текст на иврите “Города Мидии” (1868), посвященный обоснованию той же идеи. В нем положение о том, что предки горских евреев не имели никакого отношения к событиям эпохи Второго Храма, сочеталось с новыми деталями: будто горские евреи — потомки трех из десяти потерянных колен, а именно Иссахара, Завулона и Симеона, причем первые два положили начало маджалисской общине, а третье — дербентской (*Давид* 1989: 29–30). М. Куповецкий доказывал, что источником “Городов Мидии” выступила, скорее всего, популярная тогда в образованном еврейском мире “Книга Эльдада Данита” IX в., а вовсе не “сохраненная у нас традиция”, как утверждал раввин Яков (*Куповецкий* 2009: 67). Совершенно другую традицию засвидетельствовал Адам Олеарий, побывавший в Дагестане еще в 1636 г., ср.: “В городе Дербенте <...> живут лишь магометане и иудеи, писавшие себя из колена Вениаминова (не относящегося к потерянным. — *Авт.*)” (*Олеарий* 1906: 487).

Будучи очень удобен, поиск предков в потерянных коленах превратился в эпоху национализма чуть ли не в стандартную процедуру, поскольку снимал вопрос о причинах отсутствия левитов и коганов в тех группах, еврейство которых представлялось не столь очевидным. Сегодня, например, сходным образом действуют новые евреи Индии — телугуязычные “бене-Эфраим” и тибето-бирманоязычные “бней-Менаше”. Отсутствие своих коганов у евреев Кубы (и Дагестана?) — проблема, требовавшая точно такого же решения. Кстати, бакинский гер Саша Данилов объяснил в интервью, как она решается в их общине: коганом признают каждого четвертого мужчину-первенца в поколениях.

Наконец, менее чем через 20 лет после появления “Городов Мидии” дискурс

А.С. Фирковича подхватил и развил до “научного факта” первый этнограф горских евреев, сын раввина из аула Тарки И.Ш. Анисимов:

История переселения горских евреев на Кавказ достоверно не известна, и никаких письменных указаний не сохранилось на время этого переселения; но основываясь на народных преданиях, эти евреи ведут свое происхождение от Израильтян, выведенных из Палестины и поселенных в Мидии еще Ассирийскими и Вавилонскими царями. Таким образом, их предки принадлежат еще ко временам 1-го храма и не участвовали в убиении Иисуса Христа, как об этом заявляют и сами горские евреи, в какой бы аул или город вы ни приехали, говоря, что это предание перешло к ним от их дедов и отцев (*Анисимов* 1888: 11–12).

“Народные предания”, точнее рукописи на иврите, которые он использовал, принадлежали перу внучатого племянника рабби Элияху бен Мушаэля Хаскеля Мушаилова (Хизгила бен Авраама), бывшего раввином Темир-Хан-Шуры (совр. Буйнакск). Причем после ознакомления с этими материалами И.Ш. Анисимов писал В.Ф. Миллеру, которого считал своим учителем: “[В] них было много того, чего нет совсем в моих исторических преданиях” (письмо к Миллеру от 22.06.1886; цит. по: *Мурзаханов* 2002: 9). Другим его источником стали исторические записки все того же раввина Яакова бен Ицхака, и с ними И.Ш. Анисимов ознакомился чуть позже.

О том, с каким рвением горско-еврейские служители культа вместе с ближайшим окружением взялись за воплощение новой концепции прошлого, свидетельствовал И. Черный, который обратил внимание на то, что в его время даже имена детям давались в их общинах “не существующие вовсе теперь у европейских евреев”, но обязательно соответствовавшие периоду Первого Храма (*Черный* 1870: 40–41). Точно также особый фокус на праздновании Пурима призван был оттенить вавилонский (персидский) период конструируемой национальной истории горских евреев. Напротив, Ханука, связанная с восстановлением Храма в античное время (эпоха Второго Храма), должна была быть отброшена, что и произошло на самом деле.

В целом этнография горских евреев, по нашему мнению, дает красноречивый пример не только стихийного развития культуры как подлинно народного творчества никому не известных авторов, коих тысячи и тысячи, как обычно думают антропологи, но и вполне сознательного, “искусственного” поддержания многих культурных элементов усилиями тесной группы носителей традиции. Признание этого позволяет, в свою очередь, еще раз напомнить об условности границ и снять мнимое противопоставление традиционной, архаичной, туземной, анонимной культуры профессиональной, современной, интернациональной, авторской ее форме.

Источники и материалы

Амир 2022 – *Амир В.* (Иванченко). Гофноме жугъури – уруси. Горско-еврейско-русский словарь. Тель-Авив: Beit Nelly Media, 2022.

Олеарий 1906 – *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб.: Издание А.С. Суворина, 1906.

ПМЭ 1994 – Полевые материалы российско-израильской экспедиции. 1994 г. Азербайджан, Дагестан.

Челеби 1979 – *Челеби Э.* Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века): перевод и комментарии. Вып. 2, Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. М.: Наука, 1979.

Научная литература

- Альтшулер М.* Евреи Восточного Кавказа. История горских евреев с нач. XIX в. Иерусалим: ДААТ, 1990 (на иврите).
- Анисимов И.Ш.* Кавказские евреи-горцы. М.: типография Е.Г. Потапова, 1888.
- Бежанов М.* Евреи в с. Варташен (Елисаветпольская губ., Нухинский уезд) // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (Тифлис). 1894. Вып. 18. С. 111–227.
- Гарданов В.К.* (ред.) Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик: Эльбрус, 1974.
- Давид И.* История евреев на Кавказе. Т. 1. Тель-Авив: Кавкасион, 1989.
- Дрейер Л.М., Кузнецов И.В., Кузнецова Р.Ш.* Из истории изучения горских евреев: экспедиция 1994 г. в Азербайджани Дагестан (по материалам полевого дневника) // Проблемы и исследования археологии, этнологии и всеобщей истории / Под ред. А.Г. Иванова. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2024. С. 109–122.
- Дымшиц В.* (сост., ред.) Горские евреи: история, этнография, культура. Иерусалим; М.: ДААТ; Знание, 1999.
- Куповецкий М.С.* Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем о происхождении евреев Восточного Кавказа до 80-х годов XIX в. // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 58–73.
- Куповецкий М.С.* К исторической демографии этнотерриториальных групп горских евреев Азербайджана в XVII–XIX вв. М.; Иерусалим: Центр “Sholumi”, 2018.
- Микдаш-Шамаилова Л.* Религиозные праздники горских евреев // История и культура горских евреев / Под ред. Е.М. Назаровой, И.Г. Семенова. М.: Всемирный конгресс горских евреев, 2018. С. 405–415.
- Мурзаханов Ю.И.* Горско-еврейский этнограф Илья Шеребетович Анисимов. М.: Наука, 2002.
- Назарова Е.М., Семенов И.Г.* (ред.) История и культура горских евреев. М.: Всемирный конгресс горских евреев, 2018.
- Семенов И.Г.* Иранские элементы в демонологии горских евреев // Этнографическое обозрение. 2013. № 5. С. 154–162.
- Сосунов Г.С.* Еврейские памятники Восточного Кавказа. Махачкала: Эпоха, 2007.
- Фиркович А.С.* Книга памятных камней. Вильна: Типография С.И. Фина и А.Г. Розенкранца, 1872 (на древнеевр.).
- Черный И.Я.* Горские евреи // Сборник сведений о кавказских горцах (Тифлис). 1870. Вып. 3. С. 1–44.
- Черный И.Я.* Путешествие по Кавказу и Закавказскому Краю. СПб., 1884 (на иврите).
- Черный И.Я.* Горские евреи // Из культурного прошлого кавказских евреев. Грозный: Книга, 1992. С. 8–43.
- Членов М.А.* Между Сциллой деиудаизации и Харибдой сионизма: горские евреи в XX в. // Диаспоры: независимый научный журнал. 2000. № 3. С. 174–197.
- Шалем К.* Еврейская письменная культура горских евреев в XVIII – середине XX в. // История и культура горских евреев / Под ред. Е.М. Назаровой, И.Г. Семенова. М.: Всемирный конгресс горских евреев, 2018. С. 378–385.
- Bhabha H.K.* The Location of Culture. L.: Routledge, 2007.
- Shapira D.* A Karaite from Wolhynia Meets a Zoroastrian from Baku // Iran and the Caucasus. 2001. Vol. 5. P. 105–106.

Research Article

Dreyer, L.M., I.V. Kuznetsov, and R.S. Kuznetsova. *Ethnography of Mountain Jews Based on Materials from the 1994 Expedition [Etnografiia gorskikh evreev po materialam ekspeditsii 1994 g.]. Etnograficheskoe obozrenie, 2024, no. 5, pp. 88–110. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050067> EDN: ASDSZM ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]*

Leonid Dreyer | <http://orcid.org/0000-0002-5848-068X> | svivon@mail.ru | Russian State University for the Humanities (6 Miusskaya sq., 125993, Moscow, GSP-3, Russia)

Igor Kuznetsov | <http://orcid.org/0000-0002-6947-244X> | i.kuznetsov@iling-ran.ru | Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (1 bld. 1 Bolshoy Kislovsky Lane, 125009, Moscow, Russia) | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Rita Kuznetsova | <http://orcid.org/0000-0002-2233-2378> | ritakuznetsova2015@yahoo.com | Kuban State University (149 Stavropolskaya St., Krasnodar, 350040, Russia) | Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (12 Rozhdestvenka St., Moscow, 107031, Russia)

Keywords

Mountain Jews, Eastern Caucasus, ethnography, Judaism, fieldworking

Abstract

Almost thirty years ago, a joint Russian-Israeli expedition took place, working in the places where Mountain Jews lived in Azerbaijan and Dagestan. The ethnographic materials collected during this event remained unclaimed for a long time. The article fills this gap. In contrast to the existing descriptions (Judas Chernyi, Mikhail Bezhanov, Ilya Anisimov, Mikhail Ikhilov, etc.), data from about a dozen interviews with informants conducted by the team members allow us to take a fresh look at ethnography of Mountain Jews. Previously, researchers sought to solve for themselves the question of the origin of this group and, willy-nilly, paid primary attention to the preservation of the “common Jewish” component in its culture. The 1994 material shows many micro-traditions among various local communities of Mountain Jews, which helps to clarify how they coexisted with adherents of other religions for centuries.

References

- Altshuler, M. 1990. *Evrei Vostochnogo Kavkaza. Istoriia gorskikh evreev s nach. XIX v.* [Jews of the Eastern Caucasus: History of Mountain Jews from the Early 19th Century]. Jerusalem: DAAT. (Hebrew)
- Anisimov, I. 1888. *Kavkazskie evrei-gortsy* [Caucasus Jews-Highlanders]. Moscow: tipografiia E.G. Potapova.
- Bezhanov, M. 1894. *Evrei v s. Vartashen* [Jews in Vartashen Village]. *Sbornik materialov dlia opisaniia mestnostei i plemen Kavkaza* 18: 111–227.
- Bhabha, H. 2007. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Chernyi, J. 1870. *Gorskie evrei* [Mountain Jews]. *Sbornik svedenii o kavkazskikh gortsakh* 3: 1–44.
- Chernyi, J. 1884. *Puteshestvie po Kavkazu i Zakavkazskomu Kraiu* [Traveling through the Caucasus and Transcaucasia]. St. Petersburg. (Hebrew)
- Chernyi, J. 1992. *Gorskie evrei* [Mountain Jews]. In *Iz kul'turnogo proshlogo kavkazskikh evreev* [From the Cultural Heritage of Mountain Jews], 8–43. Grozny: Kniga.
- Chlenov, M. 2000. *Mezhdu Stilloi deiudaizatsii i Kharibdoi sionizma: gorskie evrei*

- v XX v. [Between the Scylla of de-Judaization and the Charybdis of Zionism: Mountain Jews in the 20th Century]. *Diaspory* 3: 174–197.
- David, I. 1989. *Istoriia evreev na Kavkaze* [History of the Jews in the Caucasus]. Vol. 1. Tel-Aviv: Kavkasioni.
- Dreier, L.M., I.V. Kuznetsov, and R.S. Kuznetsova. 2024. Iz istorii izucheniiia gorskikh evreev: ekspeditsiia 1994 g. v Azerbaidzhan i Dagestan (po materialam polevogo dnevnika) [From the History of Mountain Jews Studies: The 1994 Expedition to Azerbaijan and Dagestan (According to the Field Data)]. In *Problemy i issledovaniia arkheologii, etnologii i vseobshchei istorii* [Problems and Researches of Archeology, Ethnology and General History], edited by A.G. Ivanova, 109–122. Krasnodar: Kubanskii gosudarstvennyi universitet.
- Dymshits, V., ed. 1999. *Gorskie evrei: istoriia, etnografiia, kul'tura* [Mountain Jews: History, Ethnography, Culture]. Jerusalem; Moscow: DAAT; Znanie.
- Firkovich, A. 1872. *Pamiatnye kamni* [Memorial Stones]. Vil'na: Tipografiia S.I. Fina i A.G. Rozenkrantsa. (Hebrew)
- Gardanov, V., ed. 1974. *Adygi, balkartsy i karachaevtsy v izvestiiakh evropeiskikh avtorov XIII–XIX vv.* [Adygs, Balkars and Karachais in the Notes of European Authors, the 13th–19th Centuries]. Nal'chik: El'brus.
- Kupovetsky, M. 2009. Sotsiokul'turnyi analiz formirovaniia kollektivnoi pamiaty i mifologem o proiskhozhdenii evreev Vostochnogo Kavkaza do 80-kh godov XIX v. [Sociocultural Analysis of the Formation of Collective Memory and Mythologies about the Origin of the Jews of the Eastern Caucasus before the 1880s]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 58–73.
- Kupovetsky, M. 2018. *K istoricheskoi demografii etnoterritorial'nykh grupp gorskikh evreev Azerbaidzhana v XVII–XIX vv.* [On the Historical Demography of Ethno-Territorial Groups of Mountain Jews of Azerbaijan in the 17th–19th Centuries]. Moscow; Jerusalem: Tsentr “Sholumi”.
- Mikdash-Shamailova, L. 2018. Religioznye prazdniki gorskikh evreev [Religious Holidays of Mountain Jews]. In *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews], edited by E. Nazarova and I. Semenov, 405–415. Moscow: Vsemirnyi kongress gorskikh evreev.
- Murzakhanov, Y.I. 2002. *Gorsko-evreiskii etnograf II'ia Sherebetovich Anisimov* [A Mountain Jewish Ethnographer Ilya Sherebetovich Anisimov]. Moscow: Nauka.
- Nazarova, E.M., and I.G. Semenov, eds. 2018. *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews]. Moscow: Vsemirnyi kongress gorskikh evreev.
- Semenov, I. 2013. Iranskii elementy v demonologii gorskikh evreev [Iranian Elements in the Demonology of Mountain Jews]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 154–162.
- Shalem, K. 2018. Evreiskaia pis'mennaia kul'tura gorskikh evreev v XVIII – seredine XX v. [Jewish Written Culture of Mountain Jews in the 18th – Mid-20th Centuries]. In *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews], edited by E. Nazarova and I. Semenov, 378–385. Moscow: Vsemirnyi kongress gorskikh evreev.
- Shapira, D. 2001. A Karaite from Wolhynia Meets a Zoroastrian from Baku. *Iran and the Caucasus* 5: 105–106.
- Sosunov, G. 2007. *Evreiskie pamiatniki Vostochnogo Kavkaza* [Jewish Monuments of the Eastern Caucasus]. Makhachkala: Epokha.