

## Обзорная статья

# Московская караимская община XX в. (по воспоминаниям, записанным в 1990-х гг. от старожилов-караимов г. Москвы)

DOI 10.31483/r-103022

УДК 39



Михайлов С. С.

Музей истории и культуры старообрядчества,  
Москва, Российская Федерация.
 <https://orcid.org/0000-0001-5541-425X>, e-mail: mesherdkray@mail.ru

**Резюме:** Караимы являются одной из небольших, но в то же самое время интереснейших этноконфессиональных групп, появившихся во второй половине XIX – начале XX в. в ряде крупных городов Центральной России, в том числе и в Москве. *Цель* статьи – познакомить читателей и научную общественность с результатами исследования московской общины караимов. В данной статье анализируются полевые материалы автора, собранные им с 1993 г. в виде записи воспоминаний московских караимов-старожилов. Эта этническая группа, представители которой стали переселяться с середины XIX в. из Крыма и отчасти Литвы, исповедует еретическое течение иудаизма, основанное в VIII в. вавилонским евреем Ананом-бен-Давидом. Первоначально российские (крымские и литовские) караимы считали себя частью еврейского мира, однако, в силу определенных политических причин, они стали отходить от еврейского самосознания, представляя себя отдельным этносом, исповедующим самостоятельную религию. История московской караимской общины являет собой весьма яркий пример такой эволюции. На основе *метода* полевого исследования выявлено, что внутри караимского общества, насчитывавшего всего несколько сотен человек, существовали противоречия, не способствовавшие единомыслию в общине и ее приходе. После 1989 г. никаких попыток возрождения религиозной жизни не предпринималось. Актив общины продолжал развивать новые (на взгляд автора – неверные) предположения относительно происхождения караимов и их веры. В настоящее время караимская община, никогда не превышавшая в Москве нескольких сотен человек, находится в завершающей стадии ассимиляции.

**Ключевые слова:** караимы, Москва, религия, этноконфессиональная группа, кладбище, традиция.

**Для цитирования:** Михайлов С. С. Московская караимская община XX в. (по воспоминаниям, записанным в 1990-х гг. от старожилов-караимов г. Москвы) // Этническая культура. – 2022. – Т. 4, № 4. – С. 15-24. DOI:10.31483/r-103022.

## Review Article

## The Moscow Karaite Community of the Twentieth Century (According to the Memoirs Recorded in the 1990s from the Old-Time Karaites of Moscow)

Sergey S. Mikhailov

Museum of history and culture of the Old believers,  
Moscow, Russian Federation.
 <https://orcid.org/0000-0001-5541-425X>, e-mail: mesherdkray@mail.ru

**Abstract:** The Karaites are one of the very small, but at the same time the most interesting ethno-confessional groups that appeared in the second half of the 19th – early 20th centuries. in a number of large cities of Central Russia, including Moscow. The *purpose* of the article is to acquaint readers and the scientific community with the results of a study of the Moscow diaspora of Karaites. When writing this article, the author primarily relied on field materials collected by him since 1993, by recording the memoirs of Moscow Karaites-old-timers. This ethnic group, whose representatives began to move from the middle of the XIX century. from the Crimea and, partly, Lithuania, professes a heretical stream of Judaism, founded in the 8th century. Babylonian Jew Anan ben David. Initially, the Russian (Crimean and Lithuanian) Karaites considered themselves part of the Jewish world, however, due to certain political reasons, they began to move away from Jewish identity, presenting themselves as a separate ethnic group professing an independent religion. The history of the Moscow Karaite diaspora is a very vivid example of such an evolution. Based on the *method* of field research, it was revealed that within the Karaite society, which numbered only a few hundred people, there were contradictions that did not contribute to unanimity in the diaspora and its religious parish. After 1989 there were no attempts to revive religious life. The activists of the community continued to develop new (in the author's opinion – incorrect) assumptions regarding the origin of the Karaite people and their faith. At present, the Karaite diaspora, which never exceeded several hundred people in Moscow, is in the final stage of assimilation.

**Keywords:** Karaites, Moscow, religion, ethno-confessional group, cemetery, tradition.

**For citation:** Mikhailov S.S. (2022). The Moscow Karaite Community of the Twentieth Century (According to the Memoirs Recorded in the 1990s from the Old-Time Karaites of Moscow). *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 4(4), 15-24. (in Russ.). DOI:10.31483/r-103022.

## Введение

Одной из небольших, но в то же самое время интереснейших этноконфессиональных групп, появившихся во второй половине XIX – начале XX в. в ряде крупных городов Центральной России, в том числе и в Москве, являются караимы, происходящие с терри-

тории Крыма и, отчасти, Литвы, Польши и Западной Украины, куда они попали с крымской земли, начиная с конца XIV в. Сейчас в России чаще всего этот народ воспринимается как самостоятельный тюркский этнос, исповедующий свою религию, фактически являющуюся ветвью иудаизма, однако еврейские историки да и



общая историческая традиция в целом воспринимают караимов как неотъемлемую часть еврейского мира, обособившуюся благодаря своему еретическому, с точки зрения ортодоксального талмудического иудаизма, учению. Представители караимской религии, проживающие вне территории бывшей Российской империи, также считают себя частью еврейского мира. Российские караимы в силу определенных причин, восходящих прежде всего к положению еврейского населения в царской России, к XX столетию постарались отмежеваться от него, в результате чего возникли хазарский миф и прочие новые национальные легенды, объясняющие нееврейское чисто тюркское происхождение караимов. В этих мифах даже караимская религия пытается представляться как нечто совершенно отличное от иудаизма, для чего придумываются языческие традиции. Подробное рассмотрение этой мифологии – тема отдельного исследования.

Численность московской караимской общины никогда не превышала нескольких сотен человек, однако эта группа была весьма активна в экономическом плане, в частности, в производстве и реализации табачных изделий. Известно, что в 1850 г. в Москву прибыли три основателя нового табачного предприятия, получившего уже в советское время название «Ява»: Самуил Габай, Абрам Зурна, Авраам Капон [Топал, 1911, с. 119].

Анализ трудов ведущих ученых по вопросам караимов показывает, что черта оседлости в отношении караимов никогда не действовала, что подтверждается многочисленными законами и постановлениями, опубликованными в нескольких изданиях «Полного собрания законов Российской империи», тематических сборниках и в «Сводах постановлений» – начиная с указа Екатерины II 8 июня 1795 г. и до уравнения караимов в правах с христианским населением России в апреле 1863 г. В этих документах права караимов специально оговаривались в сравнении с установленными запретами для евреев-раввинистов [Прохоров, 2012, с. 644].

Караимы на протяжении столетий сохраняли самобытное религиозное учение, в данной статье предпринята попытка рассказать о быте и религиозной ситуации в московской общине караимов в течение XX столетия. Ранее автором данной работы в 1990–2000 гг. опубликованы статьи, посвященные истории московской караимской общины [Михайлов, 1999, с. 77–83; Михайлов, 2005, с. 45–53], однако основной объем зафиксированных сведений еще ждет своего ввода в научный оборот.

Религиозная ситуация и быт московских караимов отличается от караимов в Крыму, Литве и др. местах. То, что наблюдалось в XX в. в Москве, представляло свой, особый мир, где люди, за исключением родившихся и воспитанных в традиции стариков, воспринимали национальные и религиозные моменты по-своему. Московская караимская община XX столетия, особенно в 1920–1930 гг., активно пополнялась молодежью, приезжавшей из Крыма на учебу, но это были уже люди, воспитанные советской властью, которые

отнюдь не поддерживали традиции на новом месте: в Крыму им явно еще приходилось считаться с мнением старших членов семей. Автор работы слышал об этом от информантов регулярно в 1990 г. Содержание настоящей статьи констатирует исключительно быт московских караимов, при этом не претендуя на сравнение с бытом караимов других местностей.

Тема истории и культуры московских караимов, которые, с одной стороны, являются составной частью общей российской караимской истории и культуры, но с другой все же в силу специфики их жизни в Москве, стоят несколько особняком, пока еще представляет собой белое пятно в наших знаниях.

### Методика и материалы

При написании данной статьи автор прежде всего опирался на полевые материалы, собранные им начиная с 1993 г., в виде записей воспоминаний московских караимов-старожилов. Собранные материалы были проанализированы, описаны, пояснены, обобщены. Главным информантом, с кем беседы проводились регулярно на протяжении более десятка лет, была Тамара Сергеевна (Саадьевна) Бабаджан, в девичестве Ельяшевич, 1917 года рождения (умерла в 2015 г.). Она являлась дочерью последнего московского караимского эрби, религиозного учителя Саады Семеновича Ельяшевича (1854–1940), происходившего из караимов Литвы, от второго, позднего брака. Т. С. Бабаджан также приходилась сестрой известным караимским деятелям Симе (1879–1933) и Борису (1881–1971) Ельяшевичам, сыновьям от первого брака, откуда между братьями и сестрой такая большая разница в возрасте. Семья Ельяшевичей поселилась в Москве в 1892 г., ее главе принадлежала небольшая мастерская по ремонту зонтов, изначально находившаяся на Пятницкой улице в Замоскворечье, а потом перенесенная в усадебный флигель на Пречистенку, 12, где просуществовала фактически до кончины Саады Семеновича.

Фактически в 1990 г. семья Бабаджан оставалась последней в Москве, где сохранялась историческая память караимов, остатки каких-то религиозных представлений. Т. С. Бабаджан за свою весьма долгую жизнь ни разу не переступила порог христианской церкви, хотя в детстве жила практически напротив Храма Христа Спасителя. В силу достаточно консервативного семейного воспитания и того, что при жизни отца, умершего в 1940 г., их дом был одним из важнейших центров духовной жизни московской караимской общины Т. С. Бабаджан знала практически все семьи караимов-старожилов г. Москвы, а также тех, кто приезжал из Крыма, Литвы и других мест в более позднее время. Ее сын – Илья Семенович – в 1989 г. был избран председателем вновь созданной московской караимской культурно-просветительской ассоциации «ИЛК» («Интернациональная лига караимов»), что также способствовало тому, что на этой семье так или иначе были сосредоточены многие внутриэтнические связи. Основной объем информации по теме статьи был получен от нее в ходе большого числа бесед, состоявшихся после 1993 г.

Через Т. С. Бабаджан, знавшую основной состав московской караимской общины, автору удалось выйти на ряд других информантов, во время бесед с которыми удалось собрать интересный материал по рассматриваемому времени. От этих информантов удалось записать несравнимо меньше ценных сведений, однако их рассказы стали важным дополнением к записанному во время бесед с дочерью эрби. Самое главное – стала ясна картина жизни караимов Москвы в XX в. и характер их национальной идентичности.

Небольшой объем информации был получен из публикаций в выходившем в 1911–1912 гг. в Москве русскоязычном журнале «Караимская жизнь», а также нескольких архивных дел, или посвященных караимскому религиозному обществу в 1920 гг., в частности, делу о закрытии столичной кенасы, или содержащих какие-то упоминания о верующих караимах. В «Караимской жизни» в 1911 г. был опубликован краткий исторический очерк московской общины Д. Топала, благодаря которому известны имена основателей общины и ряд моментов, которые имеют отношение к заявленной теме [Топал, 1911, с. 119–121].

### Результаты исследования и их обсуждение

О религиозной жизни московских караимов после начала становления их общины вкратце упоминается в статье Д. И. Топала в журнале «Караимская жизнь». Несколько позже караимское общество приобретает под кенасу квартиру (№15) по улице Большой Никитской, 19, где это религиозное учреждение находится до середины 1920 гг. В небольшой заметке в «Караимской жизни» за 1911 г., где упомянуты имеющиеся в России кенасы (иногда термин не склоняли и называли даже во множественном числе кенасы), говорится, что почти во всех городах таковые находились в отдельных специальных зданиях, и только в Москве и Вильно существовали временные молитвенные дома [Караимские кенасы, 1911, с. 118]. В Вильно вскоре было построено прекрасное здание кенасы, в Москве же ситуация так и не изменилась, хотя в одном из следующих выпусков упомянутого издания писали, что московское общество вроде бы приступило к делу сооружения взамен тесной и неудобной квартиры не только отдельного молитвенного здания, а целого караимского подворья со зданием для джамаата (совета), школой, гостиницей для приезжающих в город иногородних единоверцев и т. п. [Постройка, 1911, с. 125]. Однако, несмотря на то, что в Москве к тому времени сложилась достаточно большая община, далеко не бедная, представители которой владели большим количеством мелких торговых, прежде всего табачных заведений, и тремя крупными предприятиями с миллионными оборотами в лице фабрики С. Габая (в советское время стала «Явой»), «Дуката» и «Гильз Катыка» (имеются в виду папиросные гильзы), за несколько лет, которые оставались до революции октября 1917 г., дело не сдвинулось с мертвой точки. Караимы даже не приобрели участок земли под строительство, не был заказан проект религиозного комплекса. Складывается впечатление, что члены общины были вполне удовлетворены кенасой на

квартире, в общине уже преобладал светский характер общения и традиционный духовный центр многим московским караимам был не нужен.

В караимском сообществе Москвы фактически сразу же после начала его формирования стала складываться весьма неблагоприятная демографическая ситуация: лиц мужского пола было больше в три раза, нежели женщин. Для работы на фабриках и в других заведениях соплеменников привлекались молодые люди из Крыма и южных городов, в которых к тому моменту возникли небольшие караимские сообщества, или же они приезжали в Москву получать образование. Хотя часть из них находила жизнь во второй столице России не соответствовавшей религиозным требованиям и уезжала обратно, немалое число приехавших оставалось и находило свою социальную нишу [Топал, 1911, с. 119–120]. С девушками было сложнее – они были воспитаны исключительно в строгих домашних условиях в религиозной традиции с крайне узким кругом общения, ограниченном преимущественно представителями караимского сообщества. Вывести их за его пределы и тем более заставить уехать туда, где сохранять исконный уклад не представлялось возможным, было крайне сложно. Переселявшиеся в Москву караимы не могли устроить место компактного поселения, что-то похожее на национальный квартал, как это было в крымских городах, а приобретали или снимали жилье среди обычных москвичей. Это, разумеется, способствовало быстрой интеграции вновь прибывших в местное русское общество, размыванию этнической и религиозной обособленности. Семьи караимов, как следует из рассказов Т. С. Бабаджан, традиционно проживали в западной части центра города, преимущественно в районе улиц Остоженка, Пречистенка, Арбат, Тверская, в других районах их было значительно меньше.

Упомянутый выше демографический перекос в пользу лиц мужского пола стал одной из причин начала быстрой ассимиляции московских караимов и их отхода от религиозной традиции. Молодые люди, не имея возможности найти соплеменницу в городском сообществе или привезти невесту из Крыма, находили брачных партнерш на стороне, т. е. вступали в смешанные браки. Поскольку к XIX в. караимы не принимали неопитов, включая и лиц, кто вступал в брак с караимом, такие браки сопровождались сменой вероисповедания. Такая картина наблюдалась не только в Москве, но и в других крупных российских городах, где караимы-переселенцы создавали свои сообщества. До этого момента у представителей караимизма было весьма строгое отношение к таким отпадающим: соплеменник и единоведец, отошедший от веры или вступивший в брак на стороне, автоматически превращался в отрезанный ломоть и навсегда изгонялся из среды. Но теперь, во-первых, были уже другие времена и караимское сообщество менялось под влиянием внешнего мира, а во-вторых, для маленького этноконфессионального мирка, который в 1897 г. насчитывал в соответствии с данными первой Всероссийской переписи населения 1897 г., составляла 12894 караима (6372 мужчин и



6522 женщин) (цит. по: Прохоров, 2012, с. 667). Потеря большого числа его представителей была катастрофой. К тому же отходили от веры, вступали в смешанные браки далеко не заурядные члены караимских общин, а молодые образованные мужчины, те, кто был экономической опорой общества. В фонде Московской духовной консистории находится дело, датированное 1896 г., которое посвящено крещению сына почетного гражданина Абади Исааковича Рофе, учащегося Императорского Московского технического училища 1875 года рождения с наречением ему имени Владимир. Причиной смены конфессиональной принадлежности был готовящийся брак А. Рофе с дочерью диакона Любовью Николаевной Соколовой. Интересно, на обложке дела исповедание А. Рофе названо просто иудейским, в самом прошении молодого человека иудейско-караимским [ЦГА Москвы. Ф. 203. Оп. 390. Д. 59. Л. 1–9]. Необходимо заметить, что в большинстве официальных документов до 1917 г. караимов хотя и причисляли к еврейскому компоненту, но одновременно подчеркивали, что они – караимы [Прохоров, 2020]. Так, например, в 1910 г. министр внутренних дел П. А. Столыпин обратился циркулярно к губернаторам, градоначальникам и начальникам областей, распорядившись, чтобы случаи стеснения караимов, а именно: причисления их губернскими властями к евреям, впредь не допускались, а губернаторов обязывали разъяснить подведомственным учреждениям и чиновникам положения обновленного закона о караимах и циркуляров МВД от 5 ноября 1881 г. и от 8 февраля 1893 г. [Прохоров, Белый, 2008, с. 539].

Ситуация с отходом от веры, как в случае с Абади-Владимиром Рофе привела к фактически революционным изменениям в караимской идеологии: если прежде данную этноконфессиональную группу объединяла прежде всего религия и связанные с ней моменты, то примерно с начала XX в. идею религиозную вытесняет идея национальная. Появляется то, что ныне еврейские исследователи именуют хазарским мифом, который заключается в обосновании происхождения караимов от хазар-иудеев и идентификации их не как еврейского субэтноса, а самостоятельного тюркского народа. Особое развитие эта версия этногенеза получила уже в советское и постсоветское время, когда караимы весьма активно отмежевывались от еврейской темы, приняв новую национальную мифологию, с помощью которой можно было избавиться от нее. Однако, судя по публикациям в «Караимской жизни», лучшие умы этого народа все еще ощущали себя потомками народа Ветхого завета и поисков корней в древних тюркских племенах еще не было.

В статье в журнале «Караимская жизнь» упоминается о религиозной жизни общины на раннем этапе, а также об устройстве в Москве Караимского кладбища. Последнее, состоявшее к 1910 г. уже из двух частей – старого и нового кладбищ – появилось на западной окраине города, рядом с православным Дорогомиловским и Еврейским кладбищами [Топал, 1911, с. 120–121]. Хотя место погребения караимов имело отдельный статус, по рассказам помнящих его старожилов, оно фактиче-

ски было участком (вернее, двумя участками – старым и новым) на общем иудейском пространстве, располагаясь между старым и новым еврейским кладбищами. К сожалению, не сохранилось ни одной фотографии караимских кладбищ. Автор смог зафиксировать лишь несколько отрывочных воспоминаний о его посещении от старожилов, бывавших на нем в детстве в 1920–1930-е гг. Т. С. Бабаджан помнила, что здесь стоял склеп Пигита – фабриканта, основателя фабрики «Дукат». Были ли здесь аналогичные сооружения на семейных могилах других столичных богачей-караимов, неизвестно. На захоронениях находились каменные надгробия с надписями на русском и «библейском» языке, т. е. имена погребенных и эпитафии. Подробных или даже кратких описаний некрополя не существует.

Нахождение кенасы в квартире обычного особняка сыграло роковую роль в советский период. В середине 1920 г., когда Москва была уже переполнена, а действующее советское законодательство запрещало функционирование культовых организаций в жилых помещениях, местное жилтоварищество добилося изгнания караимской религиозной общины. Верующим караимам взамен предлагалось некое помещение торгового типа, однако этот вариант был отвергнут, и религиозное общество официально прекратило свое существование [ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 1. Д. 714. Л. 1–6]. Верующие теперь молились исключительно по домам. От Т. С. Бабаджан автору известно одно из мест, где собирались верующие на ежесубботние и праздничные моления – квартира Шишмана (имя-отчество информант не вспомнила) в Большом Афанасьевском переулке в районе Арбата. Туда регулярно ходил и ее отец, Саадья Семенович. Площадь жилого помещения – комната в одном здании с зонточной мастерской – не позволяла собирать более нескольких человек. Тем не менее Ельяшевич регулярно молился и у себя дома, иногда с кем-то из других верующих. В Москве довоенного периода жил и литовский газзан, т. е. служитель из числа выходцев из Литвы, по фамилии Новицкий. Он также где-то устраивал неофициальные молитвенные собрания. Новицкий умер в 1950 г., и предположительно мог руководить тайными молитвами до этого времени.

Отец Т. С. Бабаджан – эрби Саадья Еляшевич – был одним из последних наиболее строгих в религиозном плане московских караимов. Это сказалось и на ее воспитании, к примеру, за всю свою долгую жизнь (умерла в 98 лет) женщина ни разу не побывала ни в одной христианской церкви. Эрби запрещал своим домашним переступать порог храмов другой религии, и его завет потом соблюдался десятилетиями после его ухода. Для С. С. Ельяшевича становились нежелательными гостями все соплеменники, кто принял крещение или вступил в смешанный брак. Единственным исключением оказался родственник – Иосиф Юткевич, отец знаменитого кинорежиссера, который еще до революции принял лютеранство и женился на русской. Этот караим, также из литовских, проживавший на углу Сивцева Вражка и Гоголевского бульвара, регулярно был допускаем в дом. Тем не менее эрби весьма хорошо относился к самим христианам и в 1920–1930 гг.

помогал монахиням разоренных обителей, нередко оставляя на какое-то время их пожить в своем доме, где было достаточно тесно. Он придерживался принципа, согласно которому дружить надо со всеми, но жениться только на своих.

Из косвенных сведений, каковые сообщила автору Т. С. Бабаджан, становится понятно, что не так все негативно было с отношением к официальному иудаизму. Когда С. С. Ельяшевич умер, его библиотеку, в которой были в основном религиозные книги, дочь отнесла в хоральную синагогу на улицу Архипова. Туда же, по ее словам, из сохранявших религиозное самосознание семей приносили для обрезания родившихся мальчиков в послевоенные годы, когда, судя по всему, не стало своих лиц в общине, кто мог бы выполнить названный обряд. По караимскому некрополю на Донском (новом) кладбище видно, что некоторые семьи уже в довоенные десятилетия состояли в родстве с евреями-ашкенази.

После уничтожения Караимского кладбища, по словам многих старожилов общины, опрошенных в 1990 г. автором статьи, некоторые семьи так же, как и евреи, перенесли прах своих усопших родственников на Востряковское кладбище. Однако это место, где рядом со специально выделенными иудейскими участками были устроены и христианские, устроило не всех. В 1940 г. умер эрби С. С. Ельяшевич, который, по словам его дочери, перед смертью завещал похоронить себя «там, где нет крестов». На тот момент в Москве оставалось только одно кладбище, которое соответствовало этому требованию – мусульманское (татарское, ныне официально именуется Даниловским мусульманским). Один из старших сыновей С. С. Ельяшевича, Борис, и будущий муж его дочери Тамары, Семен Аронович Бабаджан пошли договариваться в ее контору. Т. С. Бабаджан рассказывала автору, что поначалу им вроде бы отказали – когда они сказали, что усопший караим, т. е. не мусульманин, им ответили, что здесь погребают только адептов ислама. Тогда сын и будущий зять пошли на хитрость – перешли в общении с сотрудниками конторы на караимский язык, который фактически является диалектом крымско-татарского. Их приняли за своих и, благо в тот момент основная часть грамотных верующих мусульман, кто легко мог разобраться во всех тонкостях, была выкошена репрессиями, разрешили погребение. Чуть позже здесь возник участок с погребениями караимов, насчитывавший более пятидесяти погребений (информация на лето 2022 г.), существующий до сих пор. Интересно, но со временем дочь С. С. Ельяшевича перенесла прах отца на Востряковское кладбище.

По состоянию на 2020 г. на Татарском кладбище можно было увидеть могилы караимов, носителей фамилий Карабаджак, Ормели, Гамал, Гаммал, Тришкан, Леви, Мангуби-Черкес, Пандуло, Капон, Фенерли, Юткевич, Пилецкие, Эрак, Илик, Шайтан. Последним принадлежит целое семейное место с достаточно большим числом погребенных родственников – 18 человек, одна из которых носила фамилию Рае. Причем в одну из могил явно перенесли прах некоторых погребенных

на Караимском кладбище, поскольку там указаны даты смерти в 1931, 1932, 1934, 1935 и 1938 гг. На некрополе есть сведения о других усопших, похороненных в том же году, что и эрби С. С. Ельяшевич, например, Ефет Абрамович Эрак (1860–1940). Есть старые могилы 1945, 1948, 1953 гг. Включая людей с русскими фамилиями, явно связанных с караимами родственными связями, в этом некрополе насчитывается более пятидесяти захоронений. Все могилы местных караимов расположены достаточно компактно недалеко от входа на кладбище на седьмом участке вместе. Некрополю караимов на этом кладбище посвящены исследования историка М. А. Сафарова, часть материалов которых уже опубликована [Сафаров, 2011, с. 218–224].

На Востряковском кладбище погребения караимов расположены в разных частях еврейских участков, например, на 34, 35, 35–3, 41. Судя по всему, каждая семья самостоятельно получала место без стремления к какой-либо этнической компактности и стремления быть поближе к своим. Местный караимский некрополь еще пока выявлен недостаточно и значительная его часть, затерявшаяся среди обычных еврейских могил, пока остается неизвестной.

Но и на мусульманском татарском кладбище, и иудейской части Востряковского некрополя стали хоронить далеко не все московские караимские семьи, а только те, кто по состоянию на 1940 г. и чуть более поздний период сохраняли религиозную традицию или хотя бы ее остатки. В середине XX столетия в столице был весьма большой процент караимов, кто давно жил вне религии своего народа, состоял в смешанных браках. Здесь Москва была в первых рядах на пути отхода от исконной веры и ассимиляции. Пока было цело Караимское кладбище, большинство из них в силу семейных традиций погребалось на нем, разве что за исключением тех, кто при жизни сознательно принял православие и уже не соответствовал данному месту. Но после 1917 г., когда фактически все столичные кладбища стали общегородскими и мнение религиозных лидеров общины могло запросто игнорироваться, здесь вполне могли появляться и захоронения «выкрестов» и некараимов, состоявших в браке с представителями рассматриваемого народа. Тем не менее в адресно-справочной книге «Вся Москва» на 1927 г., т. е. вроде бы на период, когда была закрыта кенаса и религиозное общество официально прекратило свое существование, Караимское кладбище за Дорогомиловской заставой показано в числе мест упокоения, находившихся в ведении конфессиональных общин [Вся Москва, 1927, с. 10]. К сожалению, документы кладбища за этот период не сохранились, а историческая память самих семей утрачена. Когда этноконфессиональный некрополь прекратил свое существование, такие семьи стали хоронить умерших родственников на обычных городских кладбищах. Автору довелось встречать разрозненные могилы караимов, зачастую общие с породненными русскими семьями, на Ваганьковском, Пятницком, Введенском (немецком), Донском (новом) кладбищах. На пятом участке Пятницкого кладбища находится семейная могила Майкапар (крымская се-

мья, четыре человека) и Радецких (литовские караимы, двое погребенных), самой первой погребенной из которых значится Серафима Моисеевна Майкапар (1881–1940), которая, судя по последней дате, ушла из жизни в том же году, что и С. С. Ельяшевич.

Практически все сохранившиеся донныне могилы караимов независимо от того, находятся ли они на Востряковском, Татарском или же на обычных кладбищах, лишены какой-либо иудейской религиозной символики, библейских эпитафий и т. п. Надгробия выполнены в стиле, который был характерен для времени их установки, ни одного, которое бы напоминало памятники караимских кладбищ в Крыму, Литве, а также других местах, обнаружено не было. Там, где на прежних христианских кладбищах этнические караимы похоронены под общими памятниками с русскими родственниками, на надгробиях обычны изображения православного креста. Одним из самых ранних подобных надгробий с православной символикой можно назвать погребение Семена Марковича Гаммала (1904–1942) на 18 участке Ваганьково. Здесь стоит каменный памятник с крестом наверху, поставленный, судя по надписи, женой и сыном. Супруга, Зинаида Васильевна Гаммал-Рысенкова (1912–2007), русская, похоронена рядом в той же ограде. Полагаем, опираясь на аналогии с другими смешанными погребениями, где в случае, если у этнического караима отдельный памятник от некараимской родни, и где на ранних сооружениях кресты отсутствуют, что в данном случае христианский символ появился не без прижизненной воли покойного. Крест изображен и на Донском кладбище в колумбарии №18 на доске, закрывающей нишу с прахом. На Введенском кладбище на пятом участке христианская символика обнаруживается на могилах четырех представителей семьи Черкес, однако в данном случае, также, как и у С. М. Гаммала на Ваганьковском, здесь караимы погребены на некрополе семьи смешанного происхождения, и члены семьи могли достаточно рано принять православие. Черкес лежат на семейном месте Беккер, с кем они породнились на каком-то этапе, что, собственно, и объясняет нахождение могилы на старинном кладбище для католиков и протестантов. Памятники на могилах Черкесов поставлены не вскоре после погребения, а явно в последние десятилетия. Например, это произошло в погребении трех представителей семейства после кончины последнего похороненного (Н. Д. – инициалы даны без расшифровки, – 1922–2013), т. е. после 2013 г., поэтому кресты на них могли заказать потомки, которые могли быть не в курсе того, что исповедовали их караимские предки. Однако здесь хотелось бы обратить внимание на год погребения первого из членов семьи Черкес, который лежит в могиле – Я. И. (без расшифровки, 1873–1937). Здесь, к сожалению, уже невозможно узнать погребен был первый представитель Черкесов на Введенском по причине, что городской караимский некрополь на момент его смерти был обречен и родственники благоразумно решили поместить его прах в могиле родственников-некараимов, там, где кладбище не подвергалось угрозе ликвидации, или же он прежде принял христианство, и игнорирование Ка-

раимского кладбища было сознательным. Возможно, Я. И. Черкеса перенесли на Введенское после ликвидации караимского некрополя. Наши информанты в 1990 уже ничего не знали про эту семью.

Еще одно интересное место было обнаружено на шестом участке Ваганьковского кладбища, где примерно в трех метрах друг от друга погребены члены караимской семьи Прик (супружеской пары – Авдея Семеновича, 1869–1941, и Татьяны Наумовны, 1876–1962), породнившихся с русскими Миловидовыми, а также супружеская пара Топал (муж – караим, жена – русская). В последнем случае на могилах стоят два разных памятника, причем на могиле мужа (А. Д. – без расшифровки) помещено только фото, фамилия и инициалы и крайние даты жизни (1905–1983), а супруга, Анна Ивановна, лежит под одним надгробием с матерью и в верхней части памятника помещен небольшой крест. В ограде Прик-Миловидовых караимы лежат под одним памятником с одним из русских родственников, на надгробии нет религиозной символики, а на соседнем памятнике в верхней части имеется большое изображение православного креста.

Можно привести в качестве иллюстрации сменны духовных предпочтений и могилу представитель семьи литовских караимов Лопатто на 11 участке Пятницкого кладбища. Здесь стоит памятник отцу и старшему сыну – Семену Антоновичу (1890–1944) и Всеволоду Семеновичу (1911–1970) – на котором отсутствует какая-либо религиозная символика и помимо имен и крайних дат жизни, есть металлические профили усопших. К нижней части памятника прислонена маленькая мраморная доска, на которой помещены фото и крайние даты жизни Е. К. Лопатто (1906–1985), супруги главы семейства. Сбоку установлена доска с именем и фото младшего сына – Юрия Семеновича Лопатто (1930–2000), – на которой изображен православный крест.

На Даниловском мусульманском кладбище имеется изображение полумесяца на памятнике Карабаджак. К сожалению, сейчас уже никто не может пояснить, помещен этот символ как некая дань месту, где нашли упокоение караимы, или же некоторые члены семьи в XX столетии приняли ислам. На других караимских надгробиях на этом кладбище вообще нет никакой религиозной символики: ни традиционной иудейской, ни мусульманской, ни христианской.

Подробное рассмотрение московского караимского некрополя – тема отдельного исследования. Пока еще он остается в значительной степени белым пятном. Его подробное рассмотрение необходимо проводить в контексте рассмотрения истории самих караимских семей, живших или живущих в городе.

В послевоенные десятилетия по мере ухода из жизни представителей последнего поколения религиозных караимов уходила и конфессиональная традиция. С. М. Шапшал, живший в Литве и периодически бывавший в Москве, похоже вообще не был заинтересован в том, чтобы, невзирая на отсутствие здесь молитвенного здания и официальных караимских религиозных структур в городе, где проживают сотни соплеменни-



ков, сохранялась их вера. Духовный лидер во время таких визитов вел себя более как востоковед, посещал структуры Академии наук, в сферу интересов которых попадали и караимские вопросы, встречался с учеными. В то же самое время случаи, когда С. М. Шапшал участвовал в встречах с московскими соплеменниками, были весьма редкими. Одна из таких встреч имела место в 1948 г. в доме дочери покойного к тому времени эрби С. С. Ельяшевича, Тамары Саадьевны и ее мужа.

Нередко С. М. Шапшал, во время московских визитов, останавливался в доме Исаака Семеновича Кобецкого, считавшегося воинствующим атеистом, видным сторонником советской власти, участвовавшим в борьбе с басмачами в Средней Азии и других подобных кампаниях. И. С. Кобецкий, выходец из литовских караимов, как рассказывала автору Т. С. Бабаджан и его дочь, Майя Исааковна Кобецкая, чуть было не закрыл последнюю в СССР караимскую кенасу, сохранявшуюся в Тракае. Во время начавшегося хрущевского гонения на религию он приехал в местную общину и несколько субботних дней посвятил тому, что находился во время служб возле входа и считал посещающих молитвенное здание. Составив определенную статистическую таблицу, он пошел к местным властям требуя, чтобы молитвенное здание было закрыто, так как его посещает незначительное число верующих. Районные литовские чиновники не поддержали его заявление, а соплеменники откровенно выгнали И. С. Кобецкого из Тракая, пригрозив большими неприятностями, если он посмеет вернуться. Фактическим настоятелем тракайской кенасы в то время был гахам С. М. Шапшал (вторым лицом был газзан по фамилии Фиркович), которому данный факт и безбожная позиция советского деятеля не мешала регулярно останавливаться у него дома и поддерживать неплохие отношения.

М. И. Кобецкая, которая помнила визиты С. М. Шапшала еще девочкой, рассказала автору следующее. Хотя их гостеприимный дом всегда был полон гостей из разных уголков СССР, приезды «главного караима» вызывали особый интерес девочки. Понятно, что она весьма внимательно наблюдала за ним. По словам женщины, за все случаи посещения их дома гахамом она не могла вспомнить ни одного случая, когда тот бы совершал молитву: ни вставая утром, ни перед едой, ни после принятия пищи, ни перед сном и т. д. Шапшал вел себя как обычный светский человек, а не как религиозный лидер. Подобное мне рассказывали и люди, кто помнил другие встречи с соплеменниками, в частности, посиделки 1948 г. в доме семьи Бабаджан. Тамара Саадьевна не смогла сказать, бывал ли духовный глава караимов на молениях в квартире С. М. Шишмана, которые в то время еще устраивались в субботние и праздничные дни. К сожалению, это не отражено в архивных документах, а караимы-старожилы, если и располагали информацией, предпочитали об этом не распространяться с представителем внешнего мира, но поскольку С. М. Шапшал являлся активным распространителем идеи деиудизации караимской религии в СССР, дабы в глазах властей еще менее походить на любимых ими евреев, много делал в этом направлении,

традиционные верующие караимы могли его просто не принимать, как разрушителя исконной веры предков.

Согласно отчету уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по г. Москве и Московской области за второй квартал 1945 г., религиозное общество московских караимов числом сто человек подавало заявку на регистрацию, однако эта затея закончилась ничем, причем в дальнейшем караимы не пытались повторить попытку [ЦГА Москвы. Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 3. Л. 8]. Сами караимские старожилы, включая Т. С. Бабаджан (ее брат Б. С. Ельяшевич в 1915 – начале 1920 гг. состоял в должности старшего газзана Соборной кенасы Евпатории), которая прекрасно знала гахама Шапшала, ничего не могли рассказать по данному вопросу. Шапшал, по идее, мог бы легко, имея среди знакомых множество важных связей в верхах, помочь своим соплеменникам и единоверцам, однако, видимо, не захотел этого сделать. Возможно, актив этой общины стоял на позициях, которые не вписывались в политику гахама. Об этом могли бы рассказать только очевидцы и непосредственные участники событий, но таковых уже давно нет в живых.

Уже в 1960 гг. почти все общение караимов внутри своей среды стало сводиться большей частью к встречам родственников во время каких-то семейных событий – «на свадьбы и похороны», как сформулировал один из наших информантов, Валентин Соломонович Гаммал. Старики еще держали друг с другом связь, регулярно перезванивались, по мере возможности старались встречаться. Но более молодые поколения это не перенимали, молодежь, за крайне редким исключением, вступала в смешанные браки. Последние значительно ускоряли процесс размыва национальной самобытности. Понятно, что исконная караимская религия не имела никакой возможности сохраняться даже в семьях караимов, вышедших из Литвы, которые регулярно бывали у родственников в Тракае, где сохранялась действующая кенаса. Тем не менее во время этносоциологического опроса, который в феврале 1993 г. автор данной работы и В. Н. Титов провели от Института социально-экономических проблем народонаселения РАН, почти все караимы старшего возраста указали в качестве регулярно отмечаемых домашних событий и некоторые религиозные праздники, в частности, Кипур, Пурим, Пасху, хотя под последней нередко оказывалась уже Пасха православная, а не иудейский Песах. Однако при беседе с информантами оказывалось, что для них отмечание того или иного дня, имевшего вроде бы религиозную нагрузку, сводилось просто к обычному семейному застолью, было символической данью своему происхождению. Никакой обрядности, каковая прежде сопровождала эти дни, за исключением некоторых блюд, да и то в большинстве семей до определенного момента, уже не соблюдалось, и многие караимы, среди которых был большой процент лиц с высшим образованием, толком не могли объяснить значение праздника.

Огромную роль в разрушении религиозного самосознания караимов Москвы сыграл период государственного антисемитизма, который был в нашей

стране. Караимам, большинство из которых имели имена-отчества, сходные с еврейскими и занятым карьерой, едва ли не на каждом шагу доказывать, что они не являются представителями богоизбранного народа. Кстати, на доказательства властям, что караимы – есть отдельный тюркский народ, а не часть еврейского мира, была направлена деятельность гахама С. М. Шапшала и убежденного коммуниста И. С. Кобецкого. М. И. Кобецкая рассказала автору, что ее отец в 1950 г. добился, чтобы в энциклопедии была опубликована «правильная» статья о караимах, которая впоследствии помогла многим соплеменникам при устройстве на работу, при вступлении в партию и в других важных моментах. Она привела случай, когда одному молодому караиму надо было поступить в серьезный вуз, куда были закрыты двери для тех, у кого было «не совсем гладко с происхождением». Кобецкий переснял на фотоаппарат (ксероксов в те времена еще не было) статью из энциклопедии, в которой была представлена тюркская версия происхождения народа, и юноша с фотокопией как со своеобразной справкой, что он не еврей, пошел в приемную комиссию, регулярно предъявлял его и после, во время учебы, работы и т. п.

Последние верующие караимы жили в Москве до 1960 г. После их ухода в общине исчезла не только вера, но и даже какие-то объективные представления о религии народа. Пожилые люди, которых нам удалось застать в 1990 г., выросли уже в советское время, были детьми представителей интеллигенции, которые сами являлись атеистами и максимум, что могли вспомнить: их дедушки молились или где-то собирались на молитву. Даже когда их в детстве возили к родственникам в Крым или другие места, где до определенного этапа сохранялись действующие кенасы, советские пионеры и комсомольцы, дети партийных родителей, как водилось в 1920–1930 г. и позже, могли не более раза-другого заглянуть туда ради любопытства, но случаев, когда верующие дедушки (вера держалась в основном на них) пытались приобщить юное поколение к вере своего народа, не мог вспомнить никто. Скорее всего если старики и намеревались делать такие попытки, отцы, занимавшие какие-то должности на предприятиях, в научных учреждениях и т. п., строго пресекали их.

Главной проблемой сбора полевого материала о жизни караимской общины, включая и моменты, связанные с религией, было то, что к 1990 г. в основном все информанты старшего возраста являлись представителями интеллигенции и, желая поддержать в глазах исследователя определенный портрет своего народа, рассказывали лишь «нужную» информацию. На наш взгляд, людям с советским прошлым, воспитанным вне веры, не выгодно было рассказывать о религии, тем более, что здесь неминуемо всплывали бы моменты, повествующие о противостоянии сторонников новой хазарской версии, деиудизации, и носителей старой религии, которая так или иначе отождествляла происхождение караимизма от общего иудейского исповедания. Также сторонние люди не должны были что-то узнавать об иных спорах внутри общины, которые

происходили постоянно. О том же, что в небольшом московском караимском сообществе не так все просто было чуть ли не с самого начала его истории, можно понять даже из публикаций вроде бы официальной «Караимской жизни», отражавшей прежде всего точку зрения лидеров общества. Что-то о непростых моментах в жизни караимов Москвы упоминалось и в рассказах Т. С. Бабаджан. К сожалению, этот важнейший момент московской караимской истории не зафиксирован в документах.

Уже в 1990 г. на средства представителя семьи эмигрантов из России первой, белой волны эмиграции М. С. Сарача, проживавшего в Париже, Франция, ставшего благотворителем, выделявшим средства для соплеменников в нашей стране, вышло несколько томов караимской народной энциклопедии. Разумеется, в ней большое внимание было уделено и религии. Однако, учитывая взгляды самого М. С. Сарача, а также актива столичной общины, вместо попыток рассказать о том, что караимизм являл собой в реальности, на страницах издания изложены все те же попытки дальше отойти от иудаизма и выдумать побольше моментов, уводящих в тюркское язычество. Второй том энциклопедии, автором которого указан сам М. С. Сарач, всецело посвящен религии. В нем уже на титуле написано: «Религия крымских караев (караимов): от шаманизма до философско-религиозного учения Анан-бен-Давида» (этноним «карай» у караимов никогда не практиковался и был выдуман в 1990 г. – С. М.) [Караимская, 1996].

В первом томе караимское учение представляется чем-то, имеющим черты не только иудаизма (про языческие сюжеты и говорить не приходится), но и христианства и ислама. Для издателей главное подалеже отмежеваться от иудейской веры: «...Между караимизмом (так в цитируемом источнике. – С. М.) и иудейством существует такая же разница, какая и между иудейством и христианством...». Мало того, в одном из мест читателю сообщают, что караимизм и есть первоначальный вариант христианства, не подвергшийся искажениям и трансформациям: «...Караимы считают, что раннее христианство подверглось эволюции, а потому вера караимская ныне представляет собой христианство в его первоначальном виде, т. е. как оно было при жизни его основателя...» [Караимская, 1995, с. 35]. Здесь все же уместно вспомнить, что в начале XX в. писал о христианстве автор книги «Два завета» С. С. Ельяшевич, стоявший строго на иудейско-караимской позиции, считавший христианство лжеучением [Ельяшевич, 1912, с. 185]. Примечательно, что, когда выходили тома указанной энциклопедии, содержавшие процитированные фантазии и иную, подобную им информацию, открытой критики публикуемого в караимской среде Москвы не звучало (за другие общины автор не ручается, поскольку не знаком с ситуацией того времени в Крыму, Литве и др. местах). Лишь кулуарно от одного молодого ученого-гебраиста с караимскими корнями, который тяготел к ортодоксальному иудаизму, автор слышал нелестную оценку подобных произведений, но выступать открыто этот человек не решался.



### Заключение

Когда в Москве еще только начиналась караимская религиозная жизнь, как видно из публикации Д. Топала, в обществе почти сразу начались раздоры, что выразилось в появлении параллельных приходских общин. Позже, согласно опубликованным и архивным сведениям, которые, впрочем, далеко не всегда отражают реальное положение дел, приход был один. Из заметки в журнале «Караимская жизнь», повествующей о попытке начать работу по сооружению в городе отдельного здания кенасы и караимского подворья при ней взамен молитвенного помещения в квартире дома на Большой Никитской, можно понять, что данная инициатива исходила только от группы представителей общины. В реализации этих планов было заинтересовано все сообщество: согласно внутренней переписи оно насчитывало уже порядка 500 человек. Но внутри общины существовали группировки, и явно только то, что идея строительства исходила от представителей только одной из них, и потому она не была реализована.

Разрыв с традиционной верой своего народа большинства представителей образованных слоев московского караимского общества, а именно они и составляли основу общины, позиция гахама С. М. Шапшала, который не ставил задачей сохранения караимской веры, привели постепенно к исчезновению религиозного самосознания в караимской общине. В отношении С. М. Шапшала создается впечатление, что перед ним была поставлена задача не сохранения, а постепенного уничтожения караимской религиозной жизни в СССР, и сохранение кенасы в Тракае здесь может быть простым чудом, тем более, что попытки ее закрытия, за которыми стоял человек, у которого гахам регулярно останавливался во время приездов в Москву, при Хрущеве были. Определенная раздробленность в караимском религиозном обществе Москвы, о которой можно узнать и из скупых публикаций «Караимской жизни», и из рассказов старожилов, также делала свое дело. Умирали последние представители религиозной жизни, а более молодые поколения не воспринимали от них учения и традиций. Даже контакты с родственниками в Крыму и Литве, где сохранялись религиозные общины и были верующие люди, не могли повлиять на ситуа-

цию в Москве. Автору статьи известно о прецедентах, когда еще в 1940 гг. некоторые семьи для совершения некоторых иудейских обрядов (прежде всего обрезания мальчиков) обращались в еврейскую синагогу, но о том, чтобы какие-то караимы по происхождению, тяготевшие к ветхозаветному учению, непосредственно переходили в талмудический иудаизм, автору не рассказывали, хотя исключать таких случаев нельзя.

Когда в 1989 г. в Москве была зарегистрирована караимская общественная организация «ИЛК», поставившая задачей сохранение культуры и самосознания народа, но никак не возрождение караимской религиозной общины. В то время часть представителей актива этой организации являла собой людей старой советской атеистической закалки, а среди немногочисленных верующих из числа посещавших караимские культурные мероприятия было много адептов Русской православной церкви. Возрождение караимской религиозной жизни в Москве всерьез не воспринималось никем, хотя, по словам наших собеседников-караимов, в 1990 гг. в столице жил один представитель диаспоры, который объявил себя религиозным лидером, но поддержки соплеменников этот человек не имел. Впрочем, у него не было и звания священнослужителя. Проводил ли он какие-то молитвенные собрания, что они собой представляли и какой литературой служитель пользовался при их проведении, автору не известно, равно как и были ли на них молящиеся вообще. Сейчас этого человека давно уже нет в живых.

Фактически в течение XX столетия одна из самых крупных и развитых городских общин караимов, сформировавшихся в Москве, прошла состояние от полноценного этноконфессионального прихода с молитвенным заведением в арендованном помещении, кладбищем и т. п., до своеобразного клуба, в котором члены связаны между собой родственными связями и памятью об общности происхождения, при этом люди утратили традиционную веру и взамен ее начали исповедовать новые национальные мифы. Хотя в Москве еще проживает некоторое число потомков караимских семей, так или иначе идентифицирующих себя с этим народом, ассимиляция их находится уже в завершающей стадии.

### Список литературы

1. Вся Москва: адресная и справочная книга на 1927 год : 3-й год издания Московского совета : с приложением нового плана г. Москвы. – Москва : Издательство М. К. Х., 1927. – 748 с.
2. Ельшевич С. Два завета. Этюды и материалы по истории религий Ветхого и Нового заветов. – Москва : Торговый дом В. И. Знаменский и К°, 1912. – 252 с.
3. Караимская народная энциклопедия. – Москва : ОНТИ Пущинского научного центра РАН, 1995. – Том 1 : Вводный. – 243 с.
4. Караимская народная энциклопедия. – Париж : без издательства, 1996. – Том 2 : Вера и религия. – 169 с.
5. Караимские кенасы // Караимская жизнь. – Москва, 1911. – Книги 3–4. – С. 118.
6. Михайлов С. С. Из истории караимской диаспоры в Москве в XIX–XX в. // Восток (Oriens). – Москва : Наука, 1999. – №4. – С. 77–83.
7. Михайлов С. С. Московские караимы в 1920–1960-х гг. // Восток (Oriens). – Москва : Наука, 2005. – №5. – С. 45–54.
8. Постройка кенасы // Караимская жизнь. – Москва, 1911. – Книга 7. – С. 125.
9. Прохоров Д. А., Белый О. Б. Обзор документов фонда Таврического и Одесского караимского духовного правления из государственного архива в АР Крым // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. – Симферополь : Таврия, 2008. – Выпуск 14. – С. 513–573.

10. Прохоров Д. А. «Еврейский вопрос» и документирование законодательных инициатив караимов в Российской империи во второй половине XIX в. // Научный вестник Крыма. – 2020. – №5. – URL : <https://www.nvk-journal.ru/index.php/NVK/article/view/621> (дата обращения : 14.05.2022). – Текст : электронный.

11. Прохоров Д. А. Статистика караимского населения Российской империи в конце XVIII – начале XX вв. // Материалы по истории, археологии и этнографии Таврии. – Симферополь-Керчь : Таврия, 2012. – Выпуск 17. – С. 634–705.

12. Сафаров М. А. Межэтнические контакты татар с евреями и караимами в Москве в 1920–1950-е годы (по материалам нарративных источников) // Научные труды по иудаике. – Москва : Сефер, 2011. – Том 2. – С. 219–224.

13. Топал Д. И. Краткий исторический очерк московской общины // Караимская жизнь. – Москва, 1911. – Книга 7. – С. 119–121.

14. Центральный государственный архив г. Москвы. Фонд 203. Опись 390. Дело 59.

15. Центральный государственный архив г. Москвы. Фонд Р-3004. Опись 1. Дело 3.

16. Центральный государственный архив Московской области. Фонд 66. Опись 1. Дело 714.

### References

1. (1927). *Vsia Moskva: adresnaia i spravochnaia kniga na 1927 god : 3-i god izdaniia Moskovskogo soveta*, 748. Moskva: Izdatel'stvo M. K. Kh.

2. El'iashevich, S. (1912). *Dva zaveta. Etiudy i materialy po istorii religii Vetkhogo i Novogo zavetov*, 252. Znamenskii i Kdeg.

3. (1995). *Karaimskaia narodnaia entsiklopediia*, 1, 243. Moskva: ONTI Pushchinskogo nauchnogo tsentra RAN.

4. (1996). *Karaimskaia narodnaia entsiklopediia*, 2, 169. Parizh: bez izdatel'stva.

5. (1911). *Karaimskie kenasa. Karaimskaia zhizn'*, 3, 118. Moskva.

6. Mikhailov, S. S. (1999). *Iz istorii karaimskoi diaspori v Moskve v XIX-XX v. Vostok (Oriens)*, 4, 77-83. Moskva: Nauka.

7. Mikhailov, S. S. (2005). *Moskovskie karaimy v 1920-1960-kh gg. Vostok (Oriens)*, 5, 45-54. Moskva: Nauka.

8. (1911). *Postroika kenasa. Karaimskaia zhizn'*, 7, 125. Moskva.

9. Prokhorov, D. A., & Belyi, O. B. (2008). *Obzor dokumentov fonda Tavricheskogo i Odesskogo karaimskogo dukhovnogo pravleniia iz gosudarstvennogo arkhiva v AR Krym. Materialy po arkheologii, istorii i etnografii Tavrii*, k14. Simferopol': Tavriia.

10. Prokhorov, D. A. (2020). The «Jewish question» and a documentation of legislative initiatives of Karaites of the Russian empire in the second half of the 19th century. *Nauchnyi vestnik Kryma*, 5, (14052022). Retrieved from <https://www.nvk-journal.ru/index.php/NVK/article/view/621>

11. Prokhorov, D. A. (2012). Statistics of Karaite population of the Russian empire at the end of the 18th – the beginning of the 20th centuries. *Materialy po istorii, arkheologii i etnografii Tavrii, Simferopol'*, k17. Tavriia.

12. Safarov, M. A. (2011). Interethnic contacts of the Tatars with the Jews and the Karaites in Moscow in 1930–60 (on the basis of narrative accounts). *Nauchnye trudy po iudaike*, 2, 219-224. Moskva: Sefer.

13. Topal, D. I. (1911). *Kratkii istoricheskii ocherk moskovskoi obshchiny. Karaimskaia zhizn'*, 7, 119-121. Moskva.

14. *Tsentr'al'nyi gosudarstvennyi arkhiv g. Moskvyy. Fond 203. Opis' 390. Delo 59.*

15. *Tsentr'al'nyi gosudarstvennyi arkhiv g. Moskvyy. Fond R-3004. Opis' 1. Delo 3.*

16. *Tsentr'al'nyi gosudarstvennyi arkhiv Moskovskoi oblasti. Fond 66. Opis' 1. Delo 714.*

### Информация об авторе

Михайлов Сергей Сергеевич – научный сотрудник Музея истории и культуры старообрядчества, Москва, Российская Федерация.

### Information about the author

Sergey S. Mikhailov – researcher of the Museum of history and culture of the Old believers, Moscow, Russian Federation.

Поступила в редакцию / Received 11.07.2022

Принята к публикации / Accepted 20.12.2022

Опубликована / Published 20.12.2022