

# ЕВРЕЙСКАЯ ОБЩИНА ХЕРСОНЕСА (ХЕРСОНА) В АНТИЧНОЕ И СРЕДНЕВЕКОВОЕ ВРЕМЯ<sup>1</sup>

Михаил КИЗИЛОВ

Тюбингенский университет (Германия)  
mikhail.kizilov@gmail.com

## Введение в проблематику и обзор источников и историографии

Первые сврейские общины появляются в Северном Причерноморье, в городах Боспорского царства в восточном Крыму и в Херсонесе (западный Крым), не позднее второй половины I в. н. э., а может быть, даже и несколько раньше. При анализе боспорского ономастикона II–I вв. до н. э. было выявлено несколько имен, интерпретируемых некоторыми учеными как еврейские. Впрочем, далеко не все согласны с этой точкой зрения<sup>2</sup>. Наиболее ранними свидетельствами о пребывании свреев на территории Боспора (Пантикапей, современная Керчь) являются эпиграфические источники – *манумиссии*<sup>3</sup>. Все боспорские сврейские (и нееврейские) манумиссии написаны на греческом языке. Самые ранние из этих еврейских манумиссий были найдены на крымской и азиатской сторонах Боспора: в Пантикапее (42–52 гг. н. э.), Фанагории (около Тамани; 51 г. н. э.) и Горгиппии (Анапа; 59 г. н. э.)<sup>4</sup>.

Другим средоточием сврейской жизни на полуострове в античное время был город Херсонес (средневековый Херсон, или “Корсунь” русских летописей, расположенный на территории современного Севастополя). Историография исследования истории еврейской общины Херсонеса достаточно ограничена. После публикации в XIX в. трех агиографических источников, так или иначе связанных с херсонесскими евреями (“Жития святых епископов Херсонских”, “Житие Св. Константина (Кирилла) Философа” и “Житие

Евстратия Постника”)<sup>5</sup>, в историографии наступает молчание, объясняемое отсутствием дополнительных источников по этой теме. Новая вспышка интереса к ней, связанная с обнаружением ранее неизвестных археологических и эпиграфических памятников, датируется 50-ми гг. XX в. Именно в это десятилетие работниками Херсонесского музея было сделано несколько открытий, позволивших значительно обогатить нашу базу знаний о местной еврейской общине. Прежде всего, в 1950 г. при расчистке южного нефа т. н. “базилики 1935 года” были обнаружены фрагменты штукатурки из здания, хронологически предшествовавшего базилике. На этих фрагментах были найдены многочисленные граффити на греческом и древнееврейском языках. Данная находка дала возможность предположить, что в византийский период эта штукатурка украшала стены местной синагоги. Тогда же учеными С. Ф. Стржелецким и А. П. Шохиним была предпринята попытка прочесть и атрибутировать некоторые из этих граффити<sup>6</sup>.

Вскоре после этого последовали новые открытия, предоставившие нам дополнительные сведения о херсонесской еврейской общине. Так, в 1956 г. В. В. Борисовой при раскопках гончарных мастерских и могильника III–II вв. до н. э. была найдена во вторичном использовании массивная каменная плита с грубо процарапанным семисвечником. Плита была перевернута и использована для сооружения рыбозасолочной цистерны<sup>7</sup>. Затем при реставрации т. н. “базилики 1935 года” Е. Жеребцовым была найдена еще одна плита с изображением меноры, этрога и лулава. Данная плита также была найдена во вторичном использовании<sup>8</sup>. В конце 1960-х гг. попытка расшифровать древнееврейские надписи на штукатурке была предпринята севастопольским караимом Д. М. Гумушем; по его просьбе одна из надписей была также прочитана ленинградским исследователем Л. Х. Вильскером<sup>9</sup>. Отметим, что все вышеуказанные открытия и находки так и не были опубликованы<sup>10</sup> и продолжали храниться в архиве и фондах Херсонесского музея (напомню, что период, начиная с 1960-х гг. и вплоть до перестроечной эпохи, был временем крайне негативного отношения официальных научных кругов к исследованиям в области иудаики).

Новая волна интереса к истории местной еврейской общины вспыхивает уже после распада Советского Союза во второй половине 1990-х гг. В это время ряд отечественных (Д. Ю. Коробков, М. И. Золотарев, Э. И. Соломо-

ник<sup>11</sup>) и зарубежных исследователей (Р. Макленнан, Э. Эшель, Дж. Э. Оверман, Д. Эдвардс<sup>12</sup>) заново “открывают” результаты раскопок 1950-х гг., предлагают свое прочтение и интерпретацию еврейских и греческих граффити и стел с изображением семисвечников. К сожалению, о чем будет рассказано ниже, практически все из вышеуказанных авторов неправильно интерпретировали предоставленные им эпиграфические источники и, как следствие, пришли к неверным выводам относительно истории херсонесских евреев. Целью данной статьи является обобщающий анализ истории еврейской общины Херсонеса. Особое внимание будет уделено введению в научный оборот правильного прочтения ивритских граффити, найденных при расчистке т. н. “базилики 1935 года” и неверно интерпретированных другими исследователями. В данной статье читателям впервые будет предоставлена возможность проследить историю местной общины с древнейших времен до предполагаемого изгнания евреев из города в 1096–1097 гг.<sup>13</sup>

### **Ранняя история общины и проблема прочтения еврейских граффити**

К сожалению, мы располагаем лишь отрывочными сведениями о еврейских обитателях Херсонеса. У нас нет данных ни о численности еврейской общины той поры, ни о точном времени пребывания евреев в этом городе. Тем не менее даже на основании доступных нам фрагментарных сведений можно попытаться восстановить целостную картину. В Херсонесе община возникает, скорее всего, приблизительно в то же время, что и на Боспоре (или несколько позднее, в первые века н. э., не позднее II–III вв. н. э.). Евреи продолжали жить в Херсонесе, по нашим предположениям, в течение практически одного тысячелетия, вплоть до изгнания их из города в 1096–1097 гг. Зарубежные исследователи 90-х гг. XX в., работавшие в архиве и фондах Херсонесского музея, однозначно датировали позднеэллинистическим или римским периодом (т. е. II в. до н. э. – I в. н. э.) каменное надгробие с изображением ритуального семисвечника-меноры, найденное во вторичном использовании в стене рыбозасолочной цистерны. Изначально это надгробие находилось, вне всякого сомнения, на еврейском кладбище города. От этого некрополя, к сожалению, не сохранилось никаких других памятников, за

исключением этого надгробия. По мнению вышеуказанных западных исследователей, данный памятник мог бы быть древнейшей находкой с изображением семисвечника за пределами Эрец-Исраэль<sup>14</sup>. Римским временем (т. е. I в. н. э.) датировала находку и Э. Соломоник<sup>15</sup>. Понимая желание исследователей максимально удревнить датировку плиты с семисвечником, не могу не отметить, что сам автор данной находки, В. В. Борисова, не была столь однозначна в этом вопросе. Исследовательница датировала мастерскую и завал камней над некрополем (т. е. слой, в котором была найдена плита с семисвечником) первыми веками н. э., заметив: “В кладку рыбозасолочной цистерны попала известняковая плита с изображением семисвечника, использованная в данном случае вторично. Все это может служить свидетельством того, что цистерна эта сооружение позднее, но, к сожалению, пока ни с чем не связанное”<sup>16</sup>. Так что вопрос точной датировки этой плиты пока остается открытым.

Наиболее ранним письменным свидетельством о пребывании в Херсонесе евреев являются “Жития святых епископов Херсонских”, сообщающие о произошедшем в городе около 300 г. н. э. восстании против местных епископов. Согласно “Житиям...”, в восстании приняли участие не только местные язычники, но и иудеи, которые повлекли христианских благовестников “по земле и побивая их в это время камнями и палками, умертвили”<sup>17</sup>. К сожалению, данный источник был создан уже значительно позднее, в X в. н. э., и поэтому нельзя категорично утверждать, что приведенная в нем информация полностью соответствует истине – как минимум, по той причине, что сюжеты о “коварстве иудеев” являлись частым назидательным мотивом многих агиографических произведений того времени. Так или иначе, исходя из этого источника, можно предположить, что уже в конце III в. н. э. в Херсонесе однозначно проживала еврейская община.

При скудости письменных источников на помощь историкам приходят данные археологии и эпиграфики. В одной из керченских манумиссий говорилось о наличии в городе еврейской молельни, точная локализация которой до сих пор не установлена<sup>18</sup>. В Херсонесе же, наоборот, нет письменных указаний на существование синагоги (молельни), но есть археологические данные, подтверждающие это. В 50-е годы XX в. при расчистке херсонесской “базилики 1935 года” были найдены многочисленные части осыпавшейся

штукатурки с фрагментами росписей и остатками надписей-граффити на греческом и еврейском языках<sup>19</sup>. Большая часть этих надписей слишком обрывочна или трудночитаема. Тем не менее даже само их присутствие свидетельствует о том, что, скорее всего, в течение какого-то времени это здание использовалось как синагога. Так, в частности, среди греческих надписей можно прочесть слово “евлогия” (греч. “благовословие, похвала”)<sup>20</sup>. Э. И. Соломоник усматривала среди греческих граффити также имена Енох, Иуда, Исаяя и топоним Иудея<sup>21</sup>.

Первыми фрагментарное прочтение ивритских граффити предложили в 1950–1951 гг. А. П. Шохин и С. Ф. Стржелецкий – сотрудники Херсонесского музея, занимавшиеся зачисткой южного нефа базилики. Оба исследователя верно определили присутствие древнееврейских надписей на фрагменте 267 и 269; более того, оба совершенно справедливо увидели в первой строке на фрагменте 269 слово “Иерусалим”<sup>22</sup>. Следующим прочесть ивритские граффити попытался в 1968–1970 гг. караимский историк-любитель и переводчик Д. М. Гумуш. В отличие от его предшественников, нашедших лишь два подобных граффити, Гумуш обнаружил среди фрагментов штукатурки в общем около 26 (!) различных еврейских слов и выражений. Увы, исследователя подвело слабое знание еврейской и греческой палеографии. При ближайшем рассмотрении все предложенные им варианты прочтения граффити оказались неверными. Неверным было и предложенное Гумушем и ленинградским востоковедом Л. Х. Вильскером прочтение надписи на фрагменте 269<sup>23</sup>.

С расшифровкой ивритских граффити связано одно из досаднейших заблуждений историографии последних лет, основанное на прочтении данных надписей израильской исследовательницей Эстер Эшель, предложившей свою интерпретацию этого памятника в 1998 г.<sup>24</sup>. Исследовательница объединила граффити, находящиеся на фрагментах 267 и 269, получив в результате следующий текст:

...] избрав[ший] Иерусалим [...	הבוח[ר] בירושלים <sup>26</sup> הוא...
благословит А]нания боспор[ского	יברך את ח[ת] נניה בוספרת[י]
...] амэн амэн села [... <sup>25</sup>	אמן אמן סלה [

Э. Эшель предположила также, что первая строка (“избравший Иерусалим”) представляет из себя цитату из Зах. 3:2 и обозначает один из эпитетов

Бога Израиля. Общий смысл надписи, по ее мнению, говорил о том, что Господь благословит херсонесского еврея Анания, приехавшего туда из города Боспора (отсюда его прозвище *боспорти*, т. е. “боспорский”). Из этого был сделан вывод о контактах между боспорскими и херсонесскими евреями в эпоху античности. Ритуальная формула “амэн амэн села” должна была укреплять и подтверждать сказанное<sup>27</sup>.

Попытаемся доказать полную несостоятельность данной гипотезы и предложить наше прочтение граффити, основанное на работе с этими уникальными источниками в фондах Херсонесского музея. Во-первых, Э. Эшель совершила методологическую ошибку, полагаясь на присланные ей прорисовки и фото граффити. Если бы Э. Эшель видела эти граффити *de visu*, она, безусловно, заметила бы, что каждая из строк на фрагменте 269 явно нанесена разной рукой и в разное время. Как следствие, они уже по этой причине не могут составлять единый текст. Тем не менее даже на доступных исследовательнице прорисовках и фото граффити четко видно, что в первой строке перед словом *Йерушалаим* нет буквы *бет*; вместо этого там стоит перечеркнутый и, по-видимому, случайно туда попавший *ламед*. Кроме того, перед тем же словом *Йерушалаим* с правой стороны находится пустое место, которое недвусмысленно говорит о том, что перед этим топонимом не было ничего написано и что к нему попросту нельзя присоединить слово, находящееся на фрагменте 267. Далее, фрагмент 267 содержит четыре неразборчивых буквы еврейского алфавита, которые при всем желании *никак* нельзя склеить в слово [ך]הבוח. Таким образом, Э. Эшель могла бы избежать ошибочного прочтения граффити даже при внимательной и непредвзятой работе с присланной ей прорисовкой фрагментов граффити. К чести Э. Эшель необходимо все же отметить, что, несмотря на неверную интерпретацию текста граффито 269 в общем и целом, исследовательница совершенно верно увидела слово *Йерушалаим* в первой строке, имя *Анания* во второй и ритуальную формулу *амэн амэн села* в третьей. Общая же реконструкция текста как единого целого путем прибавления к нему несуществующего слова *ха-бохер*, увы, привела исследовательницу к совершенно фантастическому и неверному прочтению. К сожалению, неверное прочтение Э. Эшель было использовано *всеми* авторами конца XX – начала XXI вв., некритично положившимися на научный авторитет первой публикации граффити, осуществленной израильской исследовательницей<sup>28</sup>.

Предложим верное, на наш взгляд, прочтение граффито на фрагменте 269 (слово на фрагменте 267, напомним, не подлежит расшифровке):

в Иерусалим

[А]нания бен [Ша]бт[ай] (?)<sup>29</sup>

амэн амэн села<sup>30</sup>

לירושלים<sup>31</sup>

[ח]נגייה בן [ש]בת[י]

אמן אמן סלה

Итак, как представляется из правильного прочтения этого граффито, историческая правда значительно прозаичнее. Как видим, на основании этих граффити нельзя сделать никаких выводов о контактах между еврейской общиной Боспора и Херсонеса и других обстоятельствах нанесения этой надписи, которые можно найти в статье Э. Эшель. Тем не менее из нашего прочтения граффито также можно сделать несколько важных выводов. Херсонесские евреи по-прежнему продолжали тянуться к своей исторической родине, земле Израиля, о чем говорит употребление топонима “Иерусалим”. Несмотря на то, что в быту они разговаривали на греческом, иврит продолжал оставаться для них основным языком литургии, о чем недвусмысленно говорит использование ритуальной формулы “аминь, аминь, села”. Кроме того, евреи Херсонеса продолжали носить классические еврейские имена, такие как Анания и, по-видимому, Шабтай. Эти граффити являются одной из немногих находок подобного рода за пределами Эрец-Исраэль позднеэллинистического и византийского времени.

Помимо фрагментов штукатурки с остатками граффити, при реставрации “базилики 1935 года” была также найдена известняковая плита с тщательно вырезанными культовыми символами – менорой (семисвечник), рогом-шофаром, украшенным рядом точек, и пальмовой ветвью (лулавом)<sup>32</sup>. По той причине, что данная плита была найдена во вторичном использовании в более позднем археологическом слое, ее можно датировать только условно – временем не позднее V в. н. э. Вероятнее всего, эта плита, судя по тщательности и продуманности ее декора, использовалась внутри синагоги (или на входе) в качестве украшения. Похожие плиты с изображением шофара, лулава и семисвечника достаточно часто встречаются в ранневизантийских синагогах Израиля.

Более того, неподалеку от базилики в недавнее время были также найдены два светильника с символами, напоминающими изображение хранилища для

свитков Торы, что позволило некоторым исследователям отнести эти находки к памятникам иудейского круга<sup>33</sup>. Все эти факты позволяют прийти к выводу, что в IV или V вв. н. э. на месте нынешней “базилики 1935 года”, очевидно, находилась еврейская молельня (или, что более вероятно, здание, которое в течение какого-то времени использовалось евреями в качестве молельни). В случае, если эта гипотеза верна, херсонесская синагога была бы древнейшим еврейским культовым сооружением на территории бывшего Советского Союза, которое мы можем точно локализовать на карте и от которого что-то дошло до наших дней. Отметим, что из письменных источников во всем мире нам известно только приблизительно о 150 античных синагогах, из которых всего около 15 к настоящему времени удалось локализовать археологически<sup>34</sup>.

О дате существования данной молельни историки по-прежнему спорят. По мнению Д. Коробкова, этот памятник принадлежал местной еврейской общине только во второй половине IV в. н. э., а в конце того же века перешел во владение местных христиан<sup>35</sup>. Д. Коробков осторожно предположил, что разрушение синагоги могло произойти при епископе Капитоне в 90-е гг. IV в. н. э. Он же указал на тот факт, что приблизительно в это же время, в IV–V вв., были разрушены синагоги в нескольких других византийских городах<sup>36</sup>. Другие исследователи полагают, что это здание принадлежало евреям и в V в.; только во второй половине V в. н. э. молельня была разрушена, а на ее месте был возведен византийский храм. По мнению этих исследователей, тот факт, что синагога не была впоследствии восстановлена, указывает на вероятность ее преднамеренного разрушения. Это вполне могло произойти в контексте растущего влияния христианской церкви в городе, а также общего изменения отношения византийских властей к еврейскому населению империи в худшую сторону<sup>37</sup>. Будем надеяться, что точные хронологические рамки функционирования херсонесской синагоги будут установлены в ближайшем будущем.

### **Евреи Херсонеса в хазарскую эпоху и постхазарское время**

Вторгнувшиеся в восточный Крым в конце VII в. тюркские кочевники-хазары существенно повлияли на геополитическую ситуацию и жизнь крымских евреев. Вполне вероятно, что в хазарское время продолжилась и еврейская



эмиграция в Крым из Византии и Персии<sup>38</sup>. В конце VIII – начале IX вв. правящая верхушка хазар принимает в той или иной степени упрощенный раввинистический (т. е. талмудический) иудаизм. О том, как именно это произошло, ученые дискутируют по сей день вследствие упомянутой выше узости источниковой базы. С осторожностью можно предположить, что именно в хазарское время крымские евреи узнают учение Устной Торы (Талмуда), с которым их могли познакомить византийские или хазарские еврей-эмигранты. Если же этого не случилось, то остается лишь одно предположение: крымские евреи не знали, что такое Талмуд вплоть до приезда евреев-раввинистов из Европы вместе с итальянскими колонистами в XIII в.

Следующим источником, предоставляющим нам сведения о еврейской общине Херсонеса, являются давшие составленного в конце VIII в. “Жития” Св. Константина (Кирилла) Философа. Согласно “Житию”, около 860–861 гг. ко двору византийского императора Михаила III прибывают послы от хазар с сообщением о том, что евреи и сарацины (т. е. мусульмане) побуждают хазар принять их веру. Это сообщение сразу может насторожить внимательного читателя, так как к 860 г. хазары уже приняли иудаизм в качестве основной государственной религии<sup>39</sup>. Кроме того, послы просят послать к ним “мужа книжного”, каковой мог бы переспорить евреев и сарацин. Выполнить эту задачу взялся не кто иной, как один из основателей славянской письменности, Константин Философ. С визитом Константина в Таврику связан ряд интересных эпизодов; мы остановимся лишь на тех из них, которые непосредственно повествуют об истории крымского еврейства. Согласно “Житию”, Константин “пустился в путь и, когда дошел до Херсона [так в середине века стали называть Херсонес], научился здесь еврейской речи и письму, переведя восемь частей грамматики, и воспринял от этого еще большее знание”<sup>40</sup>. Таким образом, если верить “Житию”, именно в Херсоне, в местной еврейской общине, Константин овладевает древнееврейским языком.

Помимо этого, Константин знакомится в Херсоне с “неким самаритянином”, который одалживает ему самаритянские книги. Вскоре Константин начинает без ошибок читать и самаритянское письмо, после чего потрясенный самаритянин и его сын принимают христианство. Этот пассаж, пожалуй, еще более парадоксален, чем предыдущий. Самаритянами (ивр.

шомроним; в Талмуде – *кутїм*; самоназвание – *шамрим аль ха-эмет* (ивр. “хранители истины”)) называются представители ныне малочисленной этноконфессиональной группы, отделившейся от остальных евреев на территории Самарии еще во времена Второго Храма. Несмотря на то, что на данный момент в Израиле проживает лишь около 600 самаритян<sup>41</sup>, в античные времена они представляли собой достаточно многочисленную этническую группу, упоминавшуюся даже в Новом Завете (вспомним библейского “доброе самаритянина” (Лука 10:33-35)). За многие века самаритяне выработали особую религиозную традицию, отличающуюся от “классического” раввинистического иудаизма прежде всего неприятием авторитета Талмуда (в этом они во многом сходны с караимами). В качестве источника религиозных законов самаритяне брали Пятикнижие (несколько отличающееся от стандартного еврейского) и книгу Иисуса Навина. Самаритяне продолжали использовать палеоеврейское письмо (ивр. *ктав`дади*) в связи с консервативным характером своих религиозных традиций, в отличие от остальных евреев, перешедших после VI в. до н. э. на квадратное арамейское письмо, которое используется ими и по сей день. Поэтому неудивительно, если верить источнику, что херсонский самаритянин был столь поражен тем, как быстро Константин смог овладеть палеоеврейским прифтом, на котором были написаны самаритянское Пятикнижие и другие самаритянские рукописи. Теоретически, учитывая торговые связи между Крымом, Сирией и Ближним Востоком, некоторые самаритяне действительно могли эмигрировать на территорию средневековой Таврики. Тем не менее факт подобной эмиграции не прослеживается практически ни в одном другом источнике, за исключением “Жития”. Идентификация этого самаритянина с караимами<sup>42</sup> должна быть полностью исключена. В то время караимское движение еще было, что называется, в колыбели; кроме того, первые караимы появляются в Крыму вообще только в XIII в.<sup>43</sup> Интересно предположение Дана Шапира, полагавшего, что под “самаритянином” мог подразумеваться представитель одной из антиталмудических средневековых еврейских сект, подобных тифлиситам или ананитам<sup>44</sup>. Однако у этих сект не было своего “особого” письма и книг, знанием которых Константин мог бы, согласно тексту “Жития”, их удивить. Вот почему данный эпизод “Жития” (впрочем, как и многие другие) остается для нас загадкой.

В том же Херсоне Константин находит Евангелие и Псалтырь, написанные “русскими” (т. е., вероятнее всего, “сурьскими”/“сирийскими” или “готскими”) письменами, и обнаруживает в море останки Св. Климента. После этого он участвует в диспуте веры в Хазарии и убеждает незначительную часть хазар принять христианство. Вернувшись в Таврику, он заставляет “народ фульский”<sup>45</sup> отказаться от идолопоклоннических практик и обращает их в христианство<sup>46</sup>. Все это прямого отношения к истории крымского еврейства не имеет. Наиболее интересен и важен при этом тот факт, что “Житие”, несмотря на несколько парадоксальный характер его сведений, так или иначе отражает возможное присутствие еврейской жизни в Херсоне в IX в. н. э.

Жизнь еврейской общины средневековой Таврики, по-видимому, продолжалась и после падения Хазарии во второй половине X в. Согласно “Житию Евстратия Постника”, составленному в первой трети XIII в., в 1096–1097 гг. плененный половцами монах Киево-Печерского монастыря Евстратий и 50 других жителей Киева были проданы в рабство одному из херсонских евреев. Еврейский работорговец сначала попытался заставить монахов отказаться от веры, а позднее, видя их упорство, изуверски умертвил их. Однако мощи святого мученика Евстратия позже чудесным образом были найдены в его пещере в Киево-Печерской лавре. Согласно “Житию” мучивший Евстратия еврейский работорговец был повешен на дереве по указу византийского императора, в то время как прочие херсонские евреи были либо изгнаны из города, либо приняли христианство. Чрезвычайно интересен тот факт, что “Житие” называет виновником всего произошедшего одного из христианских епархов города, который был крестившимся евреем. Втайне придерживаясь своей прежней веры, епарх потворствовал еврейским купцам в торговле христианскими рабами, но вскоре после мученической гибели Евстратия был изобличен и убит<sup>47</sup>.

Несмотря на несколько драматичное и явно романтизированное изложение событий, некоторые историки полагают, что в этой истории можно найти отражение реальных событий: рейда половцев на Киевскую Русь и последующей продажи группы киевских рабов еврейским купцам из Херсона. Доверие вызывает и сообщение о возможном изгнании евреев из Херсона за плохое обращение с христианскими пленниками: в 1095 г. (т. е. за один-два года до описываемых событий) в Византии был принят закон о

немедленном освобождении “оказавшихся в рабстве людей, рожденных свободными родителями”<sup>48</sup>. Об активном вовлечении евреев в торговлю рабами в средневековой Европе свидетельствует ряд источников<sup>49</sup>, так что это сообщение “Жития” также едва ли является назидательным преувеличением. Что вызывает изрядное сомнение, так это подробности смерти Евстратия и изуверская жестокость его мучителя, явно являющиеся назидательным мотивом, встречающимся, скажем, в “Житии и чудесах святого Вильяма из Норвича” (написано в 1173 г. в связи с событиями 1144 г.)<sup>50</sup>. Любопытно, что таким образом именно в связи с крымскими событиями в средневековой европейской литературе впервые проходит сюжет о ритуальном убийстве иудеями христиан – сюжет, по вине которого тысячи невинных евреев будут подвергаться позднее антисемитским гонениям и преследованиям.

Это сообщение, строго говоря, является последним источником о проживании евреев в Херсонесе. Так завершается их практически тысячелетнее пребывание в этом городе. По всей видимости, евреи более не возвращаются в Херсонес (Херсон), переставший существовать приблизительно в конце XIV – XV вв.<sup>51</sup> Новая волна еврейских эмигрантов прибывает в Крым из Европы вместе с итальянскими колонистами в конце XIII в.; приблизительно в это же время в Крым, по всей видимости, переселяются вместе с татарскими завоевателями караимы. Пребывание еврейской общины в Херсонесе (Херсоне) остается важной главой диаспорной жизни, без которой сложно понять общее развитие истории евреев после разрушения Второго Храма.

---

<sup>1</sup> Автор выражает благодарность Л. А. Рыжовой, оказавшей помощь в работе с граффити в фондах Национального Заповедника Херсонес Таврический [далее: НЗХТ].

<sup>2</sup> Левинская И. А., Тохтасьев С. Р. Древнееврейские имена на Боспоре / Международный симпозиум “Античная балканистика”. Тез. докл. Москва, 1988. С. 28–29; Вестник древней истории. 1990. № 4. С. 228.; Ср.: Соломоник Э. И. Древнейшие еврейские поселения и общины в Крыму / Евреи Крыма: очерки истории. Ред. Э. Соломоник, Д. Лунев. Симферополь–Иерусалим, 1997. С. 10.

<sup>3</sup> От лат. “manumissio” – в римском праве название юридических актов освобождения рабов.

<sup>4</sup> Айбабин А. И., Сидоренко В. А. Новая иудейская манумиссия из Пангикапея / Боспорские исследования. Симферополь–Керчь, 2008. С. 121–127; Даньшин Д. И. Фанагорийская

община иудеев // *Вестник древней истории*. 1993. № 1. С. 62–63. Подробнее см.: Кизиллов М. Крымская Иудея. Очерки истории евреев, хазар, караимов и крымчаков на территории Крымского полуострова с античных времен и до наших дней. Симферополь, 2010. С. 29–31.

<sup>5</sup> Серафимов С. Херсонские святители. Страдание священно-мучеников Херсонских, епископов: Василевса, Капитона и других / ЗООИД. 1868. Т. 7. С. 120–131; Житие Константина / Сказания о начале славянской письменности. Москва, 1981. С. 70–92; Житие преподобного отца нашего Евстратия, постника и мученика / Киево-Печерский патерик. Киев, 1903. С. 147–150.

<sup>6</sup> Шохин А. П. Реставраторский журнал очистки и закрепления фресок из раскопок Херсонеса 1950 г. / Архив НЗХТ. Д. 617. Л. 18–19; Стржелецкий С. Ф. Отчет о раскопках в Херсонесе в 1950 г. / Архив НЗХТ. Д. 1301.1. Л. 37–38.

<sup>7</sup> Борисова В. В. Отчет о раскопках гончарных мастерских и некрополя древнего Херсонеса в 1956 г. Альбом № 2 / Архив НЗХТ. Д. 730/2. Л. 1, 11, рис. 59; Борисова В. В. Отчет о раскопках гончарных мастерских и некрополя в 1956 г. / Там же. Д. 730. Л. 15, 19–20.

<sup>8</sup> Соломоник Э. И. Древнейшие еврейские поселения и общины в Крыму. С. 15.

<sup>9</sup> Гумуш Д. М. Рукопись Д. М. Гумуша о расшифровке надписей на фресках из “Базилики 1935 года” 1970 г. / Архив НЗХТ. Д. 1490. Отмечу, что оба автора предложили совершенно неверные варианты прочтения граффити (см. ниже). О Д. М. Гумуше см. Баккал Е. Г., Белый О. Б. Обзор архива караимского просветителя Давида Марковича Гумуша (1899–1980 гг.) / Материалы Одиннадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 1. Москва, 2004. С. 8–101; Баккал Е. Г., Белый О. Б. Некоторые исторические документы из архива караимского просветителя Давида Марковича Гумуша (1899–1980 гг.) / Материалы Двенадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Москва, 2005. С. 56–68.

<sup>10</sup> Единственным исключением является краткая публикация меноры, обнаруженной Е. Жеребцовым (см. Соломоник Э. И. К вопросу о населении Херсонеса Таврического / Социальное развитие Византии. Свердловск, 1979. С. 119–125).

<sup>11</sup> Золотарев М. И., Коробков Д. Ю. К пониманию сюжета нескольких позднеантичных светильников (1997) / Архив НЗХТ. Д. 3424, л. 4–7; Zolotarev M., Korobkov D. Conversion into Orthodoxy at Chersonesos of Taurica: Sinagoga versus Ecclesia (текст доклада, представленного на Конгрессе по христианской археологии. Вена, сентябрь 1999) // Там же. Л. 24–30; Соломоник Э. И. Древнейшие еврейские поселения и общины в Крыму. С. 9–22; Коробков Д. Ю. Позднеантичные керамические лампы с иудейской символикой // Тирош. 1998. № 2. С. 27–28; Коробков Д. Ю. Об особенностях планировки здания позднеантичной синагоги в Херсонесе / Взаимоотношения религиозных конфессий в многонациональном регионе: история и современность. Тез. докл. и сообщ. III Международной Крымской конференции по религиоведению. Севастополь, 2001. С. 22; Коробков Д. Ю. О постройках иудейской синагоги в Херсонесе Таврическом / Материалы Восьмой Ежегодной Международной конференции по иудаике. Москва, 2001. Ч. 1.

С. 127–136; Завадская И. А. Христианизация ранневизантийского Херсонеса (IV–VI вв.) // МАИЭТ. 2003. Вып. X. С. 415–416.

<sup>12</sup> Оверман Э., Макленнан Р., Золотарев М. И. К изучению иудейских древностей Херсонеса Таврического // Археология. 1997. № 1. С. 57–63; MacLennan R. S. In Search of the Jewish Diaspora. A First-Century Synagogue in Crimea? // Biblical Archaeology Review. № 2. 1996. P. 44–51; Eshel E. A Hebrew Graffito from a Synagogue in Crimea // Jewish Studies Quarterly. Vol. 5. 1998. P. 289–299; Edwards D. R. Jews and Christians at Ancient Chersonesus. The Transformation of Jewish Public Space / Evolution of the Synagogue. Problems and Progress. Ed. H. C. Kee and L. H. Cohick. Harrisburg, 1999. P. 158–173.

<sup>13</sup> Обзор истории херсонесских евреев в научно-популярной форме был предложен автором этих строк: Кизилев М. Крымская Иудея. С. 33–37, 77–79, 86–87; в популярной форме эта тема анализировалась также в Храпунов И. Н. Евреи / От киммерийцев до крымчаков. Изд. 2-е, переработанное и дополненное. Ред. И. Н. Храпунов, А. Г. Герцен. Симферополь, 2004. С. 106–119.

<sup>14</sup> MacLennan R. S. In Search of the Jewish Diaspora. P. 48; Eshel E. A Hebrew Graffito from a Synagogue in Crimea. P. 289; Edwards D. R. Jews and Christians at Ancient Chersonesus. P. 162–163.

<sup>15</sup> Соломоник Э. И. Древнейшие еврейские поселения и общины в Крыму. С. 15.

<sup>16</sup> Борисова В. В. Отчет о раскопках гончарных мастерских и некрополя в 1956 г. / Архив НЗХТ. Д. 730. Л. 20.

<sup>17</sup> См. греческий оригинал и русский перевод: Серафимов С. Херсонские святители. С. 126.

<sup>18</sup> Корпус Боспорских надписей / Corpus Inscriptionum Regni Bosporani. Ред. В. В. Струве и др. Москва–Ленинград, 1965. № 70; ср. Кизилев М. Крымская Иудея. С. 30–31.

<sup>19</sup> Фонды НЗХТ, фрески с граффити; см. особенно фрагменты 82 (15), 267, 269, 367.

<sup>20</sup> Фрагмент 367. Ивритским аналогом этого слова является термин брака (ивр. “благословение/похвала”). Впрочем, термин евлогия принадлежал и христианской терминологии (Соломоник Э. И. Две группы надписей на керамических сосудах из Крыма первых веков нашей эры / Проблемы археологии древнего и средневекового Крыма. Симферополь, 1995. С. 42).

<sup>21</sup> Возможно, именно так следует читать граффити на фрагменте 82 (15) (автор выражает благодарность за помощь при работе с греческими граффити теологу Ю. В. Оленевой (Рига). Тем не менее, предоставим окончательное прочтение данных граффити специалистам по греческой эпиграфике.

<sup>22</sup> Шохин А. П. Реставраторский журнал очистки и закрепления фресок из раскопок Херсонеса 1950 г. Л. 19; Стржелецкий С. Ф. Отчет о раскопках в Херсонесе в 1950 г. Л. 38.

<sup>23</sup> Отметим лишь, что Вильскер совершенно верно заметил в третьей строке фрагмента 269 обрывок ритуальной фразы “амэн амэн”; тем не менее две первых строки были им прочитаны совершенно неправильно ([Гумуш] Рукопись Д. М. Гумуша. Л. 39, 41).

<sup>24</sup> В рукописном виде статья Э. Эшель была доступна исследователям раньше ее публикации в 1998 г.

<sup>25</sup> Пер. с иврита М. Кизилова. Добавлю, что отечественные авторы, переводившие содержание этого граффито не с ивритского оригинала, а с английского перевода (т. е. фактически делали двойной перевод), допускали стилистические ошибки вследствие дословного перевода с английского. Так, библейское *ха-бохер бирушалаим* должно переводиться как “избравший Иерусалим” (Зах. 3:2), а не как “тот, кто выбрал Иерусалим” (ср. Оверман Э., Макленнан Р., Золотарев М. И. К изучению иудейских древностей Херсонеса Таврического. С. 59).

<sup>26</sup> В библейском тексте несколько иначе: הבחר בירושלם (Зах. 3:2).

<sup>27</sup> Eshel E. A Hebrew Graffito from a Synagogue in Crimea. P. 289–299.

<sup>28</sup> Оверман Э., Макленнан Р., Золотарев М. И. К изучению иудейских древностей Херсонеса Таврического. С. 57–63; MacLennan R. S. In Search of the Jewish Diaspora. P. 50; Edwards D. R. Jews and Christians at Ancient Chersonesus. P. 168–169; Храпунов И. Н. Евреи. С. 111.

<sup>29</sup> В имени “Анания бен Ш(?)[а]бт[ай]” патронимик “Шабтай” читается с большим трудом (первая буква больше напоминает “цаде”, чем “пин”, а от “йуд” в конце фрагмента осталась лишь царапина). В качестве другой версии можно также прочесть [י]בתי לניי [א]נני (ивр. “[Я, А]нания, написал”).

<sup>30</sup> Ритуальная формула “амэн амэн села”, датируемая IV в. н. э., встречается в мозаичном полу синагоги Хаммат Тверия (Израиль) (Fergus M. The Roman Near East, 31 BC – AD 337. Cambridge–London, 1993. P. 384; The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land. Ed. E. Stern et al. Jerusalem, 1993–2008. Vol. 2. P. 575), а также на плите Из синагоги в городище Кохав а-Ярден (The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land. Vol. 1. P. 186). Использовалась эта формула и в средневековые времена, в поэзии и надгробных надписях. В поэзии она указывала на паузу или окончание стихотворения, а на надгробиях использовалась для усиления и подчеркивания силы благословения.

<sup>31</sup> Находящийся в начале слова ламед, на наш взгляд, был перечеркнут и попал сюда по случайности.

<sup>32</sup> Находится в экспозиции средневекового отдела НЭХТ (инв. № 150/36579).

<sup>33</sup> Коробков Д. Ю. Позднеантичные керамические лампы с иудейской символикой. С. 27–28.

<sup>34</sup> Там же. С. 24.

<sup>35</sup> Коробков Д. Ю. Об особенностях планировки здания позднеантичной синагоги в Херсонесе. С. 22; Коробков. О постройках иудейской синагоги в Херсонесе Таврическом С. 127–136.

<sup>36</sup> Коробков Д. Ю. Позднеантичные керамические лампы с иудейской символикой. С. 28.

<sup>37</sup> Завадская И. А. Христианизация ранневизантийского Херсонеса (IV–VI вв.). С. 415–416.

<sup>38</sup> Гессен Ю. История еврейского народа в России. Т. I. Петроград, 1916. С. 2.

<sup>39</sup> Pritsak O. The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism // *Harvard Ukrainian Studies*. 1978. № 2. P. 261–281; Кизилов М. Крымская Иудея. С. 59–60.

<sup>40</sup> Сказания о начале славянской письменности. С. 77.

<sup>41</sup> Снопов Ю. А. Самаритяне: история и современная этносоциальная ситуация // *Этнографическое обозрение*. №3. 2004. С. 67–86.

<sup>42</sup> См.: Milik J. Th. Abba Zosimos et le thème des Tribus Perdues // *Bulletin des études Karaïtes*. 1983. № 1. P. 7–18.

<sup>43</sup> Кизилов М. Крымская Иудея. С. 114–115.

<sup>44</sup> Шапира Д. Евреи в Северном Причерноморье от древности до раннего средневековья / *История евреев России*. Т. I. Москва–Иерусалим, 2008. С. 15.

<sup>45</sup> Разные авторы отождествляли Фуллы и Фульскую (Фульскую) спархию с различными крымскими местностями. Среди наиболее известных кандидатов – две местности в восточном Крыму (Тепсень, Старый Крым) и две – в юго-западном (Чуфут-Кале, Кыз-Кермен) (см. Герцен А. Г., Могаричев Ю. М. Крепость драгоценностей. Чуфут-Кале. Кырк-Ор. Симферополь, 1993. С. 33–35; Айбабън А. И. Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь, 1999. С. 207–208, 221–222).

<sup>46</sup> Сказания о начале славянской письменности. С. 77–85.

<sup>47</sup> Житие преподобного отца нашего Евстратия, постника и мученика / *Киево-Печерский патерик*. Киев, 1903. С. 147–150.

<sup>48</sup> См.: Литаврин Г. Г. Киево-Печерский патерик о работоторговцах-иудеях в Херсоне и о мученичестве Евстратия Постника / Литаврин Г. Г. Византия и славяне (сб. ст.). Санкт-Петербург, 2001. С. 478–495; Храпунов И. Н. Евреи. С. 116–119. Со значительно большим скепсисом об историчности этого источника пишут Birnbaum H. On Some Evidence of Jewish Life and Anti-Jewish Sentiments in Medieval Europe // *Viator*. 1973. № 4. P. 225–255; Pereswctoff-Morath A. I. A Grin without a Cat. Vol. 2: Jews and Christians in Medieval Russia – Assessing the Sources. Lund, 2002. P. 46.

<sup>49</sup> См. напр.: A History of Jewish People. Ed. H. H. Ben-Sasson. Cambridge, MA, 1997. P. 397; Litman J. The Economic Role of Jews in Medieval Poland: The Contribution of Yitzhak Schipper. Lanham, 1984. P. 94.

<sup>50</sup> Белова О. В., Петрухин В. Я. Евстратий Постник и Вильям из Норвича / Белова О. В., Петрухин В. Я. Еврейский миф в славянской культуре. Москва–Иерусалим, 2008. С. 209–228. См. там же критику Литаврина и других чрезмерно ревностных искателей исторических “реалий” в этом источнике.

<sup>51</sup> Романчук А. И. Херсон XIV в. – город или полудеревенское поселение? / *Социальное развитие Византии*. Свердловск, 1979. С. 152–157.



**Abstract**

This article analyzes the history of the Jewish community of Chersonesos (western Crimea) from ancient times until the alleged expulsion of the Jews from the town in 1096/7. The earliest Jewish settlers moved to Chersonesos not later than the 1<sup>st</sup> century CE (according to some scholars they had already settled there in the 2<sup>nd</sup> century BCE). According to “*Vitae of the Saint Bishops of Chersonesos*” the Jews continued living in the town ca. 300 CE. In the 1950s, Hebrew graffiti markings were discovered during the excavation of the so-called “basilica of 1935”. The author offers a new reading of these graffiti, which contain the toponym “Jerusalem”, the name “Hananiah ben Shabbetai”, and the ritual formula “amen amen selah”. These graffiti were inscribed on the walls of the building which had apparently functioned as a synagogue from the 4<sup>th</sup> through the 5<sup>th</sup> centuries CE. The presence of Jews and Samaritans in Chersonesos is also mentioned in the *Vita of Constantine the Philosopher (St. Cyril)* ca. 860–861. The last reference to the presence of the Jews in Chersonesos is found in the *Vita of St. Eustratios* ca. 1096–1097. According to this source, the Jews were expelled from the town as a result of their involvement in the trade in Christian slaves. It seems that after this alleged expulsion the Jews never returned to Chersonesos, which ceased to exist as a settlement in the mid-fifteenth century.



Фрагменты штукатурки с греческими и еврейскими граффити.  
Фото Михаила Кизилова



Еврейские граффити с фрагментов 267 и 269.  
Прорисовка Михаила Кизилова