

# מחקרים ביהדות קווקז, גאורגיה ובוכרה היבטים היסטוריים, סוציולוגיים ותרבותיים

עורכים: גולדה אחיעזר \ ראובן אנוך \ סרגיי וינשטיין







# מחקרים ביהדות קווקז, גאורגיה ובוכרה

היבטים היסטוריים,  
סוציולוגיים ותרבותיים

בעריכת

גולדה אחיעזר, ראובן אנוך וסרגיי וינשטיין

אוניברסיטת אריאל

המכון לחקר העדות היהודיות של הקווקז ומרכז אסיה

אריאל תשע"ד

## יוצא לאור בסיוע קרן STMEGI ליהודים הרריים

מחקרים ביהדות קווקז, גאורגיה ובוכרה: היבטים היסטוריים, סוציולוגיים ותרבותיים  
בעריכת גולדה אחיעזר, ראובן אנוך וסרגיי וינשטיין

על העטיפה:

הרב של קהילת הקרימצ'אקים, חיים חזקיהו מדיני, עם אשתו. קראסובאזאר (1899).  
באדיבות המוזיאון האתנוגרפי בסימפרופול.  
בית ספר ליהודים הרריים, דרבנט (1919).  
אישה יהודייה מאחלציחה, גאורגיה (1881). הצלם ד' ניקיטין.  
המפגש בין חתן וכלה לפני חתונתם, סמרקנד (1871). ספריית הקונגרס, הקובץ הדיגיטלי  
LC-DIG-ppmsca-09951-00252, אלבום טורקסטן, החלק האתנוגרפי.  
יהודים הרריים, ראשית המאה ה-20.  
דיוקנו של אברהם פירקוביץ, המאה ה-19.

© כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת אריאל,  
המכון לחקר העדות היהודיות של הקווקז ומרכז אסיה

הפקה: אוניברסיטת אריאל  
עיצוב ועימוד:  אבריס סטודיו לגרפיקה  
נדפס בישראל, 2014

מסת"ב: 978-965-91944-8-3



## תוכן העניינים

פתח דבר ..... 4

### גולדה אחיעזר וראובן אנוך

מבוא ..... 5

### ראובן אנוך

צורות שמות המשפחה של יהודי גאורגיה ..... 9

### גולדה אחיעזר

מפעלו המחקרי של אברהם פירקוביץ בזיקה לתנועת ההשכלה  
ול'חוכמת ישראל' ..... 38

### וועלוול טשרנין

היהודים הסובוטניקים וקיבוץ בהרי קווקז – פרק לא נודע  
בתולדות המאבק למען העלייה ..... 71

### גיורה פוזיילוב

קהילת יהודי בוכארה ויחסה לתורת הנסתר ..... 81

### אנטולי מישייב

סטראוטיפ היהודי בהיסטוריוגרפיה הסובייטית והשתקפותו  
ביחסה אל תולדות הכוזרים : ביטוי ליחסו של סטאלין אל היהודים  
בראשית שלטונו ..... 104

המחברים (ראו חלק באנגלית) ..... 5

התקצירי המאמרים (ראו חלק באנגלית) ..... 9

## פתח דבר

קובץ המאמרים מחקרים ביהדות קווקז, גאורגיה ובוכרה: היבטים היסטוריים, סוציולוגיים ותרבותיים הוא הפרי הראשון של העבודה המחקרית שנעשית במכון לחקר עדות יהודיות של קווקז ומרכז אסיה ליד אוניברסיטת אריאל. הקובץ עוסק בקהילות יהודים הרריים, גאורגיים, בוכריים, קרימצ'אקים וקראים, ובסוגיית הכוזרים. הוא מקיף מגוון רחב של תחומים – היסטוריה, סוציולוגיה, דמוגרפיה, ספרות, בלשנות, אפיגרפיה, מוזיקה ועוד. המאמרים מובאים בשלוש שפות – אנגלית, עברית ורוסית, ונכתבו על-ידי חוקרים מארצות שונות. השקענו מאמץ רב כדי להביא את החומר המחקרי המגוון הזה לידי אחידות מבחינת שיטות הציטוט, המינוח, התעתיק ועוד. כל העבודות על קובץ מאמרים זה נכתבו בשנה האחרונה, והם עדכניים.

חובה נעימה היא לנו להודות מקרב לב לכל אלה אשר סייעו בידנו ותרמו להופעת ספר זה: למחברי המאמרים על סבלנותם ועל שיתוף הפעולה, לעורכי הלשון: כנרת עזריאל (בשפה העברית), דוד הורניק (בשפה האנגלית) ולודמילה שפירא (בשפה הרוסית). אנו מודים גם לגבי' אפרת אנטמן על עזרתה בהוצאת הקובץ לאור. אנו אסירי תודה גם לראשי אוניברסיטת אריאל שעוזרים רבות למכון החדש, ובמיוחד לרקטור האוניברסיטה פרופ' מיכאל זינגרד, שעודד את פעילותנו מראשיתה וסייע בכל דרך אפשרית. תודתנו נתונה גם לאנשי רשות המחקר והפיתוח בראשותו של סגן נשיא האוניברסיטה, פרופ' דוד וולף, אשר עשו כל מאמץ שהספר יראה אור בדפוס.

תודה מיוחדת מכל הלב אנו חבים לד"ר הרמן זכרייב (מוסקבה), הנשיא של קרן STMEGI לתמיכת יהודים הרריים. ספר זה לא היה יוצא לאור ללא יוזמתו, תמיכתו הנדיבה ומעורבותו האישית הפעילה. ד"ר זכרייב אף הרים תרומה מחקרית לקובץ זה (בשיתוף עם ד"ר סרגיי וינשטיין) – בכתובת המאמר על תולדותיהם ומצבם הנוכחי של קהילות היהודים ההרריים.

גולדה אחיעזר

ראובן אנוך



## מבוא

### גולדה אחיעזר וראובן אנוך

קובץ המאמרים מחקרים ביהדות קווקז, גאורגיה ובוכרה: היבטים היסטוריים, סוציולוגיים ותרבותיים מוקדש לקהילות ישראל של קווקז – יהודים הרריים, גאורגיה – יהודים גאורגיים, מרכז אסיה – יהודי בוכרה, ויהודי חצי האי קרים, המיוצגים על ידי קהילות הקרימצ'אקים – היהודים הרבניים והיהודים הקראים. המשותף לכל הקיבוצים היהודיים האלה הוא העובדה שרובם ככולם ישבו בשטחים של האימפריה הרוסית בגלגוליה השונים, ולאחר מכן – במסגרת המדינית של ברית המועצות. לכל הקיבוצים היהודיים הללו משותפת חוויית הקולוניאליזם הרוסי-סובייטי. מרביתם של בני העדות האלו צמחו בסביבה המוסלמית, מלבד יהודי גאורגיה, אך גם לאלה שורשים עתיקים בארצות האסלאם, ואפשר לראות בהם חלק מיהדות המזרח מבחינה היסטורית, גיאוגרפית ולשונית. כל הקהילות הללו זכו לתשומת לב מחקרית כבר במאה ה-19. תנועת ההשכלה היהודית אשר צמחה במערב אירופה במחצית הראשונה של המאה ה-18 והגיעה לשיאה במזרח אירופה בשנות ה-60 של המאה ה-19, הולידה, בין השאר, את הלאומיות היהודית. מגמות לאומיות הביאו את אנשי ההשכלה היהודית במאה ה-19 לרעיון קיומה של היסטוריה יהודית משותפת של כלל קהילות ישראל, ולתפיסת האחריות על קהילות שעוד לא הגיעו לשלב המודרניזציה. אחריות זו עוררה אותם להגן על בני הקהילות בארצות רחוקות, מפני האנטישמיות ושרירות לבם של השלטונות, ואף להקים לשם כך ארגונים הפועלים בדרכים דיפלומטיות וכלכליות. יהודי אירופה ראו עצמם כנושאים את בשורת הנאורות, ובתור שכאלה אחראים על "תיקונם" של היהודים בארצות הטרנס-מודרניות בתחומי החינוך וסדרי החיים, שכן אלו חיו, מבחינת יהודי אירופה המודרניים, ב"עולם הישן".

מגמות אלה שהלכו יד ביד עם השאיפה לידע והתהוות התודעה ההיסטורית, עוררו התעניינות הולכת וגוברת בקרב משכילים יהודים, כולל היסטוריונים דגולים, בקהילות יהודיות המרוחקות גיאוגרפית מאירופה. גם העיתונות היהודית במזרח אירופה מאמצת המאה ה-19 שפעה כתבות על מגוון קהילות יהודיות "אקזוטיות", ודיווחה על קורותיהן ומנהגיהן הן בארצות שהיו תחת חסות האימפריה הרוסית והן מחוצה לה. גם סוגיית התגירות הכוזרים תפסה מקום חשוב בתודעתם של כותבים וקוראים יהודים בתקופת ההשכלה. ההתעניינות ב"אקזוטיקה" בקרב משכילי רוסיה צמחה, בין השאר, על רקע רוח הרומנטיזם בחברה הרוסית המשכילה, שאחד הגורמים לה היה היכרות עם עמי קרים וקווקז – תושבי השטחים שסופחו לאימפריה הרוסית במאות ה-18 וה-19. מגמת הרומנטיזציה של העמים והארצות האלה מצאה את ביטוייה ביצירותיהם של מיטב המשוררים, הסופרים והאמנים הרוסים. אצל המשכילים היהודים ברוסיה התבטאה מגמה זו בחיפוש אחר היהודי המקורי ה"אוריינטאלי" האבוד בנבכי הגלות, בעל תכונות האופייניות כביכול ליהודי ארץ ישראל בתקופה עתיקה, תקופה שקדמה לגלות ו"קלקוליה".

בה בעת, ההתעניינות בקהילות המזרח באה לידי ביטוי בכתבי "חכמת ישראל"

(Wissenschaft des Judenthums), תחום המחקר שהתפתח בשנות ה-20 של המאה ה-19 במערב אירופה, והיה אחד הכלים במאבק על האמנציפציה. גם ברוסיה, פיתוח דיסציפלינה זו בידי יהודים משכילים הייתה במידה רבה פרי המאבק על זכויות היהודים. לשם כך מנסים חוקרים יהודים להוכיח את עובדות קדמותם של יהודי האימפריה ואת תרומתם התרבותית והכלכלית בשטחיה. עובדות אלה, לדעתם, היו אמורות להקנות ליהודים זכות לאמנציפציה. יחד עם זאת, בולט במחקרי "חכמת ישראל" גם יסוד לאומי חזק, האופייני לחלק מחוגים משכיליים ברוסיה. אחת הדוגמאות לשילוב המגמות האלה היא כתביו של ההיסטוריון אברהם הרכבי.

הסקרנות האינטלקטואלית בקרב משכילי רוסיה המלווה במגמות הלאומיות, הולידה טיפוס מיוחד של חוקר יהודי המסור למטרתו המדעית עד כדי סגפנות, בעל סקרנות חסרת גבולות והרפתקן. כזה היה המשכיל יוסף צ'ארני, אחד מראשוני החוקרים של יהודי בוכרה, גאורגיה ובייחוד של היהודים ההרריים במאה ה-19. צ'ארני, אוטודידקט שחי בדוחק כלכלי, אסף והעתיק כמות עצומה של חומר על ההיסטוריה, המנהגים והפולקלור של יהודי קווקז. חוקר זה, שסבל לעתים מרעב ומתנאי חיים קשים, ערך את נסיעותיו בעיקר במימון עצמי במשך שנים, עד שלקה בשחפת ונפטר. חוקר חרוץ והרפתקן נוסף היה המשכיל אפרים דיינארד. הוא ערך נסיעות רבות בקרים וקווקז ואסף חומר רב כדי לכתוב מחקר מקיף על הקראים, הקרימצ'אקים וגם על הכוזרים שעטו בעיניו הילה רומנטית.

תקופה זו של השכלה ומודרניזציה הצמיחה גם אנשי עדות שונות אשר גילו עניין בתולדות עדתם, כגון אברהם פירקוביץ, האספן והמנהיג הקראי, ואליהו אניסימוב, יהודי הררי ראשון שרכש השכלה גבוהה במוסקבה. חוקרים ראשונים אלה ואחרים אספו תעודות היסטוריות, כתבי יד ועדויות שגבו מפי בני עדותיהם כדי להעלותם על הכתב. חלק מכתביהם פורסמו בכתבי עת מדעיים המיועדים לקהל הרחב בעברית וברוסית מאמצע המאה ה-19 ועד העשורים הראשונים של המאה ה-20. חלק מכתביהם לוקים באי דיוקים ואף בזיופים מכוונים (כמו אלו של פירקוביץ). עם זאת, הם עוררו התעניינות בעולם האקדמי, גרמו להופעתם של מחקרים חדשים, וממצאיהם האותנטיים משמשים חוקרים עד היום.

בתקופת השלטון הסובייטי פסק חקר העדות היהודיות כמעט לחלוטין. הקפאה זו היתה חלק מן המדיניות הלאומית הכללית של השלטונות שקיבלו את השראתם מתפיסתו של סטאלין בדבר אי-קיום של העם היהודי. לטענתו, בני הקהילות היהודיות השונות אינם חלק מעם אחד שכן אין להם שפה וטריטוריה משותפת. כבר בראשית שנות העשרים החל בבריה"מ מאבק נגד הקהילה היהודית, נגד הדת ונגד השפה העברית; נסגרו בתי ספר, בתי כנסת ומוסדות התרבות היהודית; ראשי הקהילות היהודיות ופעיליהן נרדפו והוצאו להורג. מטרתם של שלטונות בריה"מ היתה להטמיע את היהודים בקרב עמי הסביבה והם פיתחו לשם כך תיאוריות פסבדו-מדעיות השוללות את ייחודן האתני, התרבותי וההיסטורי של הקהילות היהודיות. כך למשל, הקו הרשמי של השלטון, אשר בוטא בתיאוריות מדעיות כביכול, זיהה את היהודים ההרריים עם העם הטאטי, ואת יהודי גאורגיה עם העם הגאורגי על בסיס לשוני בלבד. לגבי הקראים נטען כי הם צאצאי כוזרים וכי אין להם כל קשר ליהדות. ייחודם הדתי של היהודים לא נלקח בחשבון כלל, מאחר שהדת איבדה את הלגיטימיות בעיני השלטונות בבריה"מ ונידונה להשמדה שיטתית.

עם התפוררות בריה"מ מצאו הקהילות היהודיות את עצמן במסגרות מדיניות עצמאיות שונות. בו זמנית החלה עלייתם לישראל ושיקום מוסדות קהילתיים וחינוכיים-תרבותיים



יהודיים. בני עמים רבים של בריה"מ, ובתוכם היהודים אשר ביקשו לחזור לשורשיהם, החלו לגלות התעניינות בהיסטוריה ובתרבות שלהם. מחקר הקהילות היהודיות שחיו בשטחי האימפריה הרוסית ובריה"מ לשעבר חודש הן בישראל והן בארצות בריה"מ לשעבר. מחקר זה הסתמך בראש ובראשונה על החומר שנאסף במהלך המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20, וכן על תעודות שנמצאו בארכיונים ממשלתיים שהפכו עתה נגישים לחוקרים מכל העולם. מצב זה גרם למהפכה בתחום חקר הקהילות היהודיות של קווקז, גאורגיה, מרכז אסיה וחצי האי קרים, ואפשר פרסומים חדשים רבים הן בארצות האלה והן בישראל. עם זאת, יש להדגיש כי רוב המחקרים והפרסומים העוסקים בקהילות אלו בוצעו בישראל. המחקרים נעשו ביוזמתן ובתמיכתן של אוניברסיטאות (על מכוני המחקר שבהן) ומוסדות אקדמיים אחרים, ובראשם מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח.

קובץ מאמרים זה הוא תרומה נוספת לחקר הקהילות הנזכרות והוא הפרסום הראשון של המכון לחקר עדות יהודיות של קווקז ומרכז אסיה ליד אוניברסיטת אריאל. קובץ זה כולל מחקרים חדשים של חוקרים ישראלים ועמיתיהם ממדינות אחרות, ומקיף קשת רחבה של תחומים הקשורים לקהילות הללו מימי הביניים ועד התקופה המודרנית.

מרבית המאמרים בקובץ מוקדשים ליהודי אזרבייג'אן ודאגסטאן, ובעיקר ליהודים ההרריים. ביניהם מאמרם של ג'י זכרייב וס' וינשטיין הפותחים בסקירת תולדותיהם של היהודים ההרריים באזרבייג'אן מראשית התיישבותם באזור ועד היום. לעדת היהודים ההרריים באזרבייג'אן מוקדש גם מאמרם של א' לוי וא' אברמוב, העוסק בסוגיות הסוציולוגיות הקשורות לעדה. מאמרו של י' מורזחאנוב עוסק בפעילותו של טור בעיתון קראחאלק שהוציאו יהודי דאגסטאן בעשורים הראשונים של השלטון הסובייטי. מאמרו של ג' סוסונוב הוא סקירה אפיגרפית של מצבות בבתי הקברות של יהודי אזרבייג'אן ודאגסטאן מן המאה ה-17 ועד המאה ה-19. גם מחקרו של מ' בקר המסתמך על חומר ארכיוני חדש מוקדש לתולדות יהודי אזרבייג'אן אך הוא עוסק בעיקר במצבם ופעילותם הכלכלית של יהודים אשכנזים בארץ זו במאה ה-19. ארבעה מאמרים מוקדשים לשמות, היסטוריה, ספרות והבטים דמוגרפיים של יהודי גאורגיה. על סמך חומר אנתרופונימי עשיר, מנתח ר' אנוך את צורות השמות של יהודי גאורגיה; מאמרו של ק' לרנר עוסק בהיסטוריה חברתית של עדה זו מראשיתה ועד המאה ה-19, וא' ניקוליישווילי מצייר במאמרו את דיוקנו של אחד הפעילים המרכזיים של העדה, הסופר הציוני הרצל בעזוב. מ' טולץ מביא במחקרו את הפרופיל הדמוגרפי של יהודי גאורגיה בבריה"מ בין השנים 1959-1989.

מתוך שלושת המאמרים המוקדשים ליהדות בוכרה שניים עוסקים בהיסטוריה. האחד, מאת ג' פוזיילוב, נותן תמונה של לימוד תורת הנסתר בקרב בני העדה ומספר על לימודי הקבלה בארץ ישראל. המאמר השני הוא פרי עבודה ארכיונית של א' קגנוביץ, שמספק מידע חדש על דמותו ופעילותו של המו"ל הראשון מבני העדה, יעקב סמנדר. מאמרה של י' רייכר עוסק בהיבטים שונים של המסורת המוסיקלית של יהודי מרכז אסיה.

מאמרו של ו' צ'רנין פורס בפנינו סוגיה היסטורית חשובה, אך כמעט נשכחה – צמיחתה ופעילותה הציונית של עדת הסובוטניקים ועלייתם ארצה. עדה זו נתגבשה מצאצאי גרים רוסים ואוקראינים וישבה בקווקז.

הנושא שמעלה ש' שטמפפר גרם לאחרונה לוויכוחים סוערים בעולם האקדמי. על סמך

בדיקה מחודשת של המקורות הקשורים בסוגיית התגירות הכוזרים (אשר שלטו באזורים הגיאוגרפיים הנזכרים, וסיפור התגירותם אף שימש מקור למיתוסים לאומיים יהודיים ולא יהודיים) – מעלה החוקר את השאלה האם הכוזרים אכן התגירו. שאלה זו עומדת במרכז מאמרו בקובץ זה. סוגיית הכוזרים נבחנת גם במאמרו של א' משייב, אך מנקודת מבט שונה לחלוטין. משייב מצביע על תמורות בסטריאוטיפ היהודי הרווח בהיסטוריוגרפיה הסובייטית ומנתח אותו בהשתקפותו ביחסו של סטאלין אל תולדות הכוזרים.

שלושה מחקרים עוסקים בתולדות קהילות קרים. הראשון הוא פרי עטו של מ' קיזילוב, אשר סוקר את תולדותיה של העדה הקרימצ'אקית ותרבותה על סמך מגוון מקורות. על הנושא הקראי כתבו ג' אחיעזר וד' שפירא אשר עוסקים בסוגיית הלאומיות היהודית ובמיתוסים לאומיים-עדתיים. ד' שפירא מנתח שיח על מוצאם של קהילות יהודים הרריים, בוכריים, גאורגיים וקראיים. ג' אחיעזר דנה בהערכת מפעלו המחקרי של הקראי א' פירקוביץ לאור התמשכלות קראי רוסיה וקשריו של פירקוביץ עם אנשי השכלה יהודית בולטים במזרח אירופה ובמערבה. מאמרה מסתמך על מגוון תעודות ארכיוניות חדשות.

אנו תקווה כי קובץ זה יסייע בהפצת מורשתם התרבותית של כל העדות האלה, יעודד מחקרים נוספים בתחומים המיוצגים כאן, וישמש עוד תקדים לשיתוף פעולה פורה בין החוקרים הישראלים לבין החוקרים המייצגים את העדות הללו בארצותיהם.



## צורות שמות המשפחה של יהודי גאורגיה

## ראובן אנוך

שמות המשפחה של יהודי גאורגיה מעניינים משתי בחינות עיקריות:

- (1) הבסיס ליצירת שם המשפחה: שם פרטי, שם חיבה (Nick-name) וכו';  
(2) המילים או האמצעים האחרים המתווספים לבסיס ליצירת שם המשפחה.

להערכתי, אפשר לחלק את שמות המשפחה של יהודי גאורגיה ל-12 קבוצות על פי הבסיס:

1. הבסיס הוא שם האב (<sup>2</sup>abram-is-švil-i → <sup>1</sup>abramišvili);
2. הבסיס הוא שם האם (batia-s-švil-i → batiašvili);
3. הבסיס הוא כינוי האב (או האם) (aron-a-s-švil-i → aronašvili);
4. הבסיס הוא שם שקשור לכהן, לוי, חכם וכו' (levis-švil-i → levišvili, koen-is-švil-i → koenišvili);
5. הבסיס הוא צירוף המילים – מגדיר-מוגדר: (xaxam-is-švil-i → xaxmišvili, lev-is-švil-i → levišvili);
6. הבסיס הוא שם המקצוע או העיסוק של ההורה (patara patarkacišvili ← patar-i);
7. הבסיס הוא שם המקצוע או העיסוק של ההורה (dalališvili ← dalal-i);
8. הבסיס הוא שם המקצוע או העיסוק של ההורה (nacvlišvili ← nacval-i);
9. הבסיס הוא שם המקצוע או העיסוק של ההורה (megrel-is-švil-i → megrelišvili);
10. הבסיס הוא שם המקצוע או העיסוק של ההורה (xizanišvili ← xizan-i);
11. הבסיס הוא שם המקצוע או העיסוק של ההורה (kosašvili ← kosa-i);
12. הבסיס הוא שם המקצוע או העיסוק של ההורה (xotev-i → xotoveli);
13. הבסיס הוא שם המקצוע או העיסוק של ההורה (potlišvili ← potol-i).

אפשר אף לדבר על קבוצה נוספת – שמות משפחה שבסיסם עוד לא הובהר. לדוגמה: blovešvili. סבורני שלפחות לגבי חלק מהשמות האלה, שהם בדרך כלל לא נפוצים, יש לחפש שגיאת כתיב שתרמה ליצירת הצורה הקיימת.

במחקר המוצע לא ארחיב בנושא הבסיס של שמות המשפחה, ואתמקד ביצירת צורותיהם.

בדרך כלל מציינים ששמות המשפחה של יהודי גאורגיה, בדומה לשמות המשפחה של המקומיים – הגאורגים – נוצרו באמצעות הוספת שמות העצם švil-i (בן / בת) או je (בן) לבסיס.

<sup>1</sup> התעתיק הלטיני של האותיות הגאורגיות : a-a, b-b, g-g, d-d, e-e, v-v, z-z, Ā-ē, T-t, i-i, Ā-ī, k-k, l-l, m-m, n-n, o-o, p-p̄, J-ž, r-r, s-s, t-t̄, u-u, Ā-ū, f-p, q-k, R-γ, y-q, S-š, c-c, Z-j, w-č, W-č̄, x-x, j-ĵ, h-h

<sup>2</sup> is – סימן יחסת הקניין. i בסוף – סימן יחסת נומינטיב.

יש להדגיש שהדמיון אינו מוחלט; בשמות המשפחה הגאורגיים יש שימוש כמעט שווה בשני השמות האלה, אך לא כך הדבר אצל יהודי גאורגיה – רוב רובם של שמות המשפחה שלהם מסתיימים ב-švili, ומעטים השמות שבסופם מופיע je (ראו בהמשך).

לפני שאנתח את הסיומות של שמות המשפחה של יהודי גאורגיה, אתייחס לשאלה מתי התהוו בכלל השמות האלה. לפי העמדה הרווחת, יש להניח שהתהוות שמות המשפחה של יהודי גאורגיה התרחשה במקביל לתהליך של התהוות שמות המשפחה אצל הגאורגים המקומיים,<sup>3</sup> אך אין תמימות דעים לגבי זמן התהליך. לדעת כמה חוקרים, אצל הגאורגים התהליך התרחש בתקופת הפאודליזם הקדומה, במאות השביעית והשמינית,<sup>4</sup> וכך גם אצל יהודי גאורגיה.<sup>5</sup> ממיסתבלשווילי מציין שאין לנו מקורות שבהם נשתמרו שמות משפחה של יהודי גאורגיה מתקופה זו, אך גם על פי מקורות מאוחרים יותר אפשר להעריך שהתהליך של התהוות שמות המשפחה התרחש במקביל. אחרים סבורים שתהליך נתינת שמות המשפחה היה די ארוך, ואף במאה ה-12 נתינת שם משפחה עדיין לא הפכה למסורת.<sup>6</sup> לפי עמדה נוספת, מערכת שמות המשפחה הגאורגיים קיימת כבר מזמן; רוב שמות המשפחה היו קיימים כבר במאות ה-14 וה-15.<sup>7</sup> בניגוד לעמדות המוצגות לעיל, גולשווילי סבור שיהודי גאורגיה – בדומה לרוב אחיהם הגאורגים – היו מדוכאים תחת האצילים, ולכן תהליך התהוות שמות המשפחה שלהם כנראה התרחש מאוחר, לא לפני המאה ה-18.<sup>8</sup> גם לרנר מעריך שתהליך התהוות שמות המשפחה החדשים של הצמיתים החל בתקופת הפאודליזם המאוחרת, ושבתחילת המאה ה-19 עדיין לא נשלם התהליך.<sup>9</sup> יש להזכיר שוב את העובדה שאין לנו מספיק מקורות כדי לבדוק השערות אלו. במקורות מהמאות ה-13 וה-14 מסופר על שני יהודים שאחד מהם הוא יהודי עשיר בשם בוגפאבאיסדזה<sup>10</sup> (bupabaisje) והשני הוא אליוזיסדזה<sup>11</sup> (eliozisje). לפי צורות השמות אין לומר חד-משמעית שמדובר בשמות משפחה. בדרך כלל יש לשמות משפחה מבנה קבוע: שם העצם (מאחת הקבוצות שלעיל) + סיומת של יחסת הקניין je + is (או švil-i). אך כאשר התהליך של הפיכת צירוף מילים וסיומות לשמות משפחה מסתיים, מתרחש תהליך פונטי (הכרחי) של נשילת העיצור s: je-is-beri ← berije, is-koen-švil ← koen-švili. בשמות

<sup>3</sup> דוד יצחק, תולדות היהודים בקווקאז בארץ ישראל, תל-אביב: קווקסיוני, תשנ"ב, כרך I, עמ' 111; גולשווילי איליה, על לימוד סוגיות מסוימות של חינוך בין-לאומי בגאורגיה [gagulašvili, yilya, sakartveloši internacionaluri ayzrdis zogierti sakitxis šavlebisatvis], תביליסי, 1987, עמ' 60; ממיסתבלשווילי אלדר, תולדות יהודי גאורגיה [mamistvalašvil, elder, kartveli ebraelebis istoria], תביליסי: המדע (mecniereba), 1995, עמ' 74; [לרנר קונסטנטין, יהודי גאורגיה מתקופה הלניסטית לפאודליזם המאוחר] Лернер Константи, Евреи Грузии: от эллинизма до позднего феодализма, Иерусалим 2008, с. 239.

<sup>4</sup> גלונטי אלכסנדרה, שמות פרטיים כרתבליים [ylonți, aleksandre, kartveluri sakutari saxelesi], תביליסי: גאורגיה הסובייטית, 1986, עמ' 48.

<sup>5</sup> ממיסתבלשווילי, תולדות, שם.

<sup>6</sup> מאיסורדזה איליה, שמות משפחה גאורגיים [maisuraje ilya, kartuli gvarsaxelesi], תביליסי: המדע, 1981, עמ' 4.

<sup>7</sup> צ'ומבורידזה זורב, מה שמך? [čumburiye zurab, ra gkvia šen?], תביליסי: ההשכלה, 1982, עמ' 43.

<sup>8</sup> גולשווילי, על לימוד, שם, עמ' 67.

<sup>9</sup> לרנר, יהודי גאורגיה, שם.

<sup>10</sup> שם משפחה זה אינו מופיע אחר כך בשום מסמך, ואין לנו ידיעה מה עלה בגורלם של צאצאיו של האיש שמוזכר כאן.

<sup>11</sup> מציניים שבהמשך בני משפחה זו התנצרו, ראו: ממיסתבלשווילי, תולדות, שם, עמ' 78.



שמעניינים אותנו – buypabaisje ו- eliozisje – עדיין לא התרחש תהליך פונטי זה, לכן איננו יכולים לקבוע בוודאות אם מדובר בציון רגיל של שם האב<sup>12</sup> או בצורת שם משפחה לכל דבר. בכל זאת, כל החוקרים מכניסים שמות אלו לרשימת שמות המשפחה, ויש לכך חשיבות רבה: כך מכריזים שכבר במאות ה-13 וה-14 היו ליהודי גאורגיה, לפחות ליהודים מהשכבה העליונה, שמות משפחה. גם במחקר המוצע הוכנסו שמות משפחה אלו לרשימה, אך כאמור יש להוסיף הערה שהנושא מצריך מחקר מעמיק.

כאמור, קיים קונסנזוס שרוב רובם של שמות המשפחה של יהודי גאורגיה מסתיימים ב-švili, אך באופן טבעי העוסקים בחקר שמות משפחה שמים לב שישנם גם שמות יוצאי דופן שיש להם סיומות אחרות (דויד, ממיסתבלשווילי, לרנר). להערכתנו אפשר למיין את שמות המשפחה של יהודי גאורגיה ל-14 קבוצות על פי הסיומות:

1. לבסיס נוסף שם העצם švili ההופך למעשה לסיומת: ; taronišvili, iaḱobišvili
2. לבסיס נוסף שם העצם je ההופך גם הוא לסיומת: ; pičxaje, berije
3. לבסיס נוספת הסיומת el המצביעה על המוצא: ; digvireli, ḱrixeli
4. שמות משפחה ללא סיומת: ; xundia, buzi
5. לבסיס נוספת הסיומת ant: ; exiantik
6. לבסיס נוספת הסיומת uk: ; babaluk
7. לבסיס נוספת הסיומת ot / oṭ: ; baḱaloti, ḱaḱiloti
8. שם המשפחה הוא מילה מורכבת שבה מתרחש אותו תהליך פונטי של נשילת העיצור s: xaxmigeri (→ xaxam-is-ger-i "בן / בת חורגת של חכם") ;
9. שם המשפחה הוא מילה (קרי צירוף מילים) עברית: ; nataneli
10. שמות משפחה שקיבלו את הסיומת הרוסית ov במקום švili: ; baazov, abnerov
11. שמות משפחה שקיבלו את הסיומת הרוסית ev בנוסף ל-švili: ; davarašvilevi, nanikašvilevi
12. שמות משפחה שבהם נשתמרה הסיומת התורכית: ; janoyli, šimqonogly
13. שמות משפחה של יהודים אשכנזים שהשתלבו בקהילה של יהודי גאורגיה: ; mesengiseri, pizicki
14. שם משפחה עם הסיומת ev שמוצאו לא ברור: ; čaruxčev-i.

אתייחס לכל קבוצה בקיצור נמרץ:

1. כאמור, הקבוצה הגדולה ביותר היא קבוצת שמות המשפחה המסתיימים ב-švili. כמובן, יש הרבה מה לומר לגבי קבוצה זו מבחינת הבסיס (רוב הקבוצות שמוינו על פי בסיסן לעיל משתייכות לרשימת שמות המשפחה המסתיימים ב-švili), אך מבחינת יצירת הצורות הקבוצה מעניינת פחות. בכל זאת יש לשים לב לכמה תת-קבוצות ושמות משפחה ייחודיים מעטים:

1.1. הבסיס של חלק משמות המשפחה הוא שם המוצא או שם אתני, שלהם יש כבר סיומות שבאמצעותן הם נוצרים. זאת אומרת שלמעשה השמות האלה מקבלים שתי סיומות ביחד.

<sup>12</sup> יש להביא בחשבון שבטקסטים העתיקים בשפה הגאורגית לא מקפידים לכתוב כל מילה בנפרד.

דוגמאות :

1.1.1. קיים שם הכפר *ali* שממנו נוצר שם המוצא *\*al-el-i* באמצעות הסיומת *el* ; מכאן התקבל שם המשפחה *alelišvil-i*. משפחה זו התגוררה בדרום גאורגיה. לפי הגזרון העממי היהודי של נושאי שם משפחה זה, הבסיס הוא המילה העברית הלולא שם המוצא, אך אין לנו שום הוכחה לכך. מעניין שלפי הערתו של מאיסורדזה,<sup>13</sup> ישנם אף גאורגים לא-יהודים הנושאים את שם המשפחה *alelišvili*. לגאורגים אלו יש הסבר אחר ; לדבריהם, אבותיהם התגוררו תחילה בכפר *ali* באזור *xašuri* שבמרכז גאורגיה, ושם משפחתם היה *nozadze*. משעברו לדרום גאורגיה, קיבלו שם משפחה לפי שם כפר המוצא שלהם. אין להוציא מכלל אפשרות שהאגדה היהודית נועדה להבדיל את היהודים מהגאורגים נושאי אותו השם.

1.1.2. בדיוק באותה הדרך התקבל שם המשפחה *roketlišvil-i*.<sup>14</sup> שם הכפר באזור *aspinja* שבדרום גאורגיה הוא *roket-i* (יש לציין שקיים גם כפר *rokit-i* במערב גאורגיה, באזור *baydat-i*, אין להוציא מכלל אפשרות ששם המוצא התקבל לפי שמו של כפר זה). משם הכפר נוצר שם המוצא *roket-el-i*, ששימש לבסיס לשם המשפחה *roketel-is-švil-i*, אך התרחשו שינויים פונטיים :  
א. התכווצות – נשילת התנועה *e* של הסיומת *el* (תהליך רגיל ביחסת הקניין) ;  
ב. הידמות – בהשפעת העיצור המסודק *k*, העיצור הנושף *t* נעשה מסודק גם הוא – *ṭ*.

לתהליך אחרון זה אפשר להציע גם הסבר אחר : מתחילת המאה ה-19 היתה גאורגיה חלק מהקיסרות הרוסית. הפקידים שרשמו מסמכים רשמיים היו רוסים (או רשמו את הכל ברוסית) ; ברוסית אין אות מקבילה ל-*t*, ולכן הפקידים רשמו *t* רוסית (שתואמת הן את ה-*t* והן את ה-*t* הגאורגית). אולי עקב כך התקבלה הצורה *roketlišvili*.

אותה שאלה של צורות מקבילות עם העיצור המסודק *ṭ* והעיצור המנושף *p* עולה לגבי שמות המשפחה *apriamašvili* // *apriamašvili*.<sup>15</sup> האם אלו שתי צורות פונטיות של אותו שם משפחה או שני שמות שונים? הבלשנים הגאורגים מציינים שבמסמכים היסטוריים מופיע השם הפרטי (או שם החיבה) *apriama*, וכנראה התקבל ממנו באופן טבעי שם משפחה,<sup>16</sup> אך לא ידוע אם היתה קיימת גרסה פונטית *apriama*. עד שלא יוכח שאלה צורות פונטיות מקבילות, יש לקבל שמדובר בשני שמות משפחה שונים.

1.1.3. משם העיר *gor-i* מתקבל שם המוצא *gor-el-i*, שמשמש בסיס לשם המשפחה *gorelišvili*. לשם המשפחה הזה יש צורה מקבילה – *gor-el-a-vil-iš*. הפעם משמשת לבסיס צורת חיבה מהשם *gorel-i* ← *gorel-a*. צורות מקבילות כאלה של שמות משפחה רגילות אצל יהודי גאורגיה. לדוגמה : *iaḳobišvili* // *iaḳobašvili*, *aronišvili* // *aronašvili* // *aroniašvili* וכו'.

1.1.4. מעניין לבחון שם משפחה נוסף שיש לו צורות מקבילות בדיוק מאותו הסוג שהודגם בסעיף

<sup>13</sup> מאיסורדזה, שמות, שם, עמ' 19.

<sup>14</sup> השוו מאיסורדזה, שמות, שם, עמ' 138.

<sup>15</sup> שמות אלו שייכים לסדרה הארוכה של שמות משפחה שקיימים אצל היהודים ואצל הגאורגים כאחד. כגון : *mayalašvili*, *apiašvilip*, *megrelišvili* וכו'. עניין שמות המשפחה האלה הוא נושא למחקר מעמיק בפני עצמו.

<sup>16</sup> גלוני, שמות, שם, עמ' 77.

הקודם: *gaznelišvili* // *gaznelaşvili*. אך נוסף על שתי הצורות האלה קיימת צורה נוספת בשינוי פונטי של העיצור הראשון: *g* (העיצור החוכך) ← *γ* (העיצור המחוכך): *γaznelišvili*. לפי המבנה של שם המשפחה ברור שהבסיס הוא שם המקום, וממנו – באמצעות הסיומת *-el* – נוצר שם המוצא, אך יש לברר מהו שם המקום. אולי אפשר לקשר אותו עם שם הכפר *ganjan-i* בדרום-מזרח גאורגיה? צימבורידזה מציין ששם זה בא מן המילה האיראנית *ganj*.<sup>17</sup> אפשר לשער שהתרחשו כאן כמה תהליכים פונטיים:

א. שיכול הגאים: *ganjan* ← *gajnan*;

ב. היבדלות: בהשפעת *g* העיצור המחוכך *j* הופך לעיצור החוכך *z* ← *gaznan*.

אך עדיין לא ברור – מדוע אבדה הסיומת *an* בסוף שם הכפר?

קיימת אפשרות אחרת – אולי שם המוצא *gaznel* הוא עדות לתנועות היהודים: ידוע שאחד המרכזים החשובים של היהודים באפגניסטאן היה גזנה. אפשרות סבירה היא שמסיבה כלשהי יהודי אחד (ואולי יותר מאחד) מגזנה הגיע והתיישב בגאורגיה (בדיוק כשם שיהודים לא מעטים הגיעו לגאורגיה מפרס). זאת אומרת שהוא היה *gaznel-i*, והצאצא שלו היה מקבל שם משפחה *gaznelišvili*.

מיוחדת במינה הצורה ה"רוסית" (= עם הסיומת הרוסית *-ov-i*) – *gazn-i-el-ov-i* שבה נשתמר באמצע סימן יחסת הנומינטיב *i*; נדיר מאוד שהיחסה הזאת נשמרת. אפשר לשער שלבסיס שם המוצא נחשב *gazni* ולא *gazna*. ושוב יש לציין שיכולה להיות כאן טעות רישום. בקשר לגזנה האפגנית, יש לשים לב לשם משפחה נוסף של יהודי גאורגיה, שאולי קשור גם הוא: *kanzaveli*. מעריכים שזהו שם מוצא שהפך לשם משפחה, ושם המקום המשוער הוא *kanzavi*.<sup>18</sup> הבעיה היא ששם מקום כזה אינו קיים בגאורגיה, ואין לו זכר גם במקורות. לא יהיה זה בלתי אפשרי לשער שגם שם זה קשור לגזנה האפגנית: *gazna* ← *aznaḳ*. עקב ריבוי עיצורים קוליים מתרחשת היבדלות, והעיצור הקולי *g* הופך לעיצור הבלתי קולי *k*. נוסף על כך, מתרחש גם תהליך של שיכול הגאים: *kanza* ← *kazna*.

אפשר להקשות על הסבר זה – מדוע אין הבסיס, המסתיים בתנועת *a*, מתקצץ בעת הוספת הסיומת *-el*, כפי שדורשים כללי השפה הגאורגית (השוו לשם *banj-el-i*, שנגזר מ-*banja* – שמו של כפר במערב גאורגיה המאוכלס ביהודים)? אך במקרים מסוימים תהליך ההתכווצות אינו מתרחש עקב סיבות שונות. לדוגמה: מהשם *maxata* (הר בתביליסי, בירת גאורגיה) – נוצרה הצורה *maxatas mta* (ללא התכווצות) ולא *maxatis mta* כפי שהיה צפוי לפי הכללים. כך גם *kanza* ← *kanza-v-el-i*. תהליך הקיצוץ לא התרחש, אך בין התנועות *a* ו-*i* מופיעה המחיצה *v*.

1.1.5. שם משפחה מעניין נוסף הוא *atanelišvili*. לפי מחקרים שונים, יש לשם זה כמה צורות: *atanelišvili*, *atanelošvili*, *atanelošvili*, *atanelošvili*, *atanelošvili*. נשאלת השאלה: האומנם כל אלה הן צורות של שם משפחה אחד, או שמא לפנינו שמות שונים? קודם כל יש לברר מהו הבסיס של שם זה. אחדים סבורים שהבסיס הוא *atanel-i*, שהוא שם מוצא: שם הכפר במזרח גאורגיה *atēn-i* ← *atēnel-i*.<sup>19</sup> אחרים מעריכים שהבסיס התקבל מצורות מגוונות של

<sup>17</sup> צימבורידזה, מה שמד? שם, עמ' 177. הכותב מציין שזו אותה המילה המיוצגת גם בשם העיר באזרבייג'אן – *ganja* (אני מביא את תעתיק הצורה כפי שרושם צימבורידזה).

<sup>18</sup> מאיסורדזה, שמות, שם, עמ' 83.

<sup>19</sup> ממיסתבלשווילי, תולדות, שם, עמ' 76.



שם פרטי – atanela, atene, atane, atana.<sup>20</sup> שמות אלו קיימים<sup>21</sup> באזורים שונים של גאורגיה.<sup>22</sup> אם כך, לכאורה יש להפריד בין שמות המשפחה האלה ולראות בהם צורות של שני שמות ולא של שם אחד. כנראה, צורות שבאה בהן האות t או ṭ מקורן בכתיב – הרוסים רשמו אותן ב-t, ועל כן אין לראות בהן שמות שונים, וגם לא יהיה זה נכון לקשר את שם המשפחה הזה עם שם הכפר aten-i. נראה שהבסיס הוא atanela / atanela, שהן צורות פונטיות של שם חיבה אחד. בימינו אנו רווחות כמעט רק הצורות עם הסיומת הרוסית ov, אך לאחרונה החלו לבחור בצורה עם הסיומת švili.

1.1.6. משם העיר בגדד – בצורתו הגאורגית baydad-i – מתקבל שם המוצא הגאורגי baydad-el-i שמשמש בסיס לשם המשפחה baydad-l-i-švil-i<sup>23</sup> (התנועה e של הסיומת el מתכווצת). אך במקביל קיימות צורות נוספות של אותו שם משפחה: baydadišvili ו-baydadašvili. צורות אלו מצריכות הסבר. בשם הראשון מתרחש תהליך פונטי של נשילת העיצור l; לא נהיר לי מהי הסיבה לכך, אציין רק שתהליך זה נפוץ מאוד הן בדיאלקטים של השפה הגאורגית<sup>24</sup> והן בלשון הדיבור של יהודי גאורגיה,<sup>25</sup> ולא תמיד ברורה הסיבה. בזהירות אפשר להעלות הסבר נוסף שאולי הבסיס לשם המשפחה הוא המילה baydad-i ("מטפחת-ראש"); לגבי שם המשפחה baydadašvili, צורה זו נראת לי מקרית – היא אינה נפוצה בקרב יהודי גאורגיה.

1.2. במקרים נדירים מוצאים במסמכים שמות משפחה שמסתיימים ב-švili שבהם לא נושלת ה-s של סימן יחסת הקניין. לכאורה אפשר לומר שהתהליך של הפיכת צירוף מילים לשם משפחה עוד לא הסתיים בתקופה שבה תועדו השמות הללו. אך מקרים כאלה אינם רבים, ואפשר להביע ספקות אם רשמו את השם נכון או שמא המוציא לאור של המסמך טעה, ולכן אין להגיע למסקנה כה מרחיקת לכת. דוגמאות:

1.2.1. באחד המסמכים משנת 1750 מופיע שם המשפחה besikās-švil-i.<sup>26</sup> אם אין כאן טעות כלשהי<sup>27</sup> באמת אפשר לחשוב שזו אחת הצורות המעידות על תהליך היווצרותם של שמות משפחה. אפשר להשוות שם זה עם שמות משפחה של הגאורגים מאותה התקופה. קודם כל, באותו המסמך מופיע שם המשפחה murvanisšvili שבו נשתמר העיצור s – חלק מסימן יחסת הקניין. במסמך אחר משנת 1751 מוצג שם המשפחה bežanasšvili,<sup>28</sup> ושוב מופיע אותו

<sup>20</sup> גלוני, שמות, שם, עמ' 69-70.

<sup>21</sup> חלקן צורות חיבה.

<sup>22</sup> מאיסורדזה, שמות, שם, עמ' 18.

<sup>23</sup> משפחת כהנים שהגיעו לאזור העיר אחלציחה (בדרום גאורגיה) דרך הקיסרות העות'מאנית.

<sup>24</sup> ג'ורבנדזה בסריון [besarion jorbenaje], דיאלקטולוגיה, 2, תבליסי: חמו"ל, 1998, עמ' 516-532.

<sup>25</sup> אנוך ראובן, עיונים בתבסילי לספר בראשית, ירושלים: הוצאת י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2009, עמ' 168-171.

<sup>26</sup> החלוקה לפי דוד, תולדות, שם, כרך I, עמ' 111, שהוציא לאור את המסמך. הוא מציין ששם משפחה זה כבר לא קיים בקרב יהודי גאורגיה.

<sup>27</sup> החלוקה שעליה דובר בהערה הקודמת מעוררת ספק; ייתכן שהצורה שגויה.

<sup>28</sup> דוד, תולדות, שם, כרך I, עמ' 133.

העיצור. מסמך זה נותן לנו אפשרות לעקוב אחר תהליך היווצרות שמות המשפחה של היהודים, כי מופיעים בו זה לצד זה השם הפרטי (ליתר דיוק – שם חיבה) mamistvala ושם המשפחה mamistvalašvili. חשוב לציין שזהו שם משפחה "אמיתי" – אין בו החלק של סימן היחסה שכן מוצג בשם של הגאורגי (יש להוסיף שוב – אם אין כאן טעות של רישום או של הוצאה לאור).

1.2.2. באחד המסמכים<sup>29</sup> משנות ה-60 או ה-70 של המאה ה-18 מופיע שם המשפחה iriasšvili – העיצור s אינו נושל. אפשר לראות בשם זה דוגמה קלסית לדרך היווצרות שמות המשפחה: iriat ["בכין"] (תכונה של האב – ראו קבוצה מס' 9 ברשימת הבסיסים לעיל), הבן או הבת שלו – iria-s-švil-it –

1.2.3. דוגמאות מעניינות מסוף המאה ה-18: באחד המקורות משנת 1779 מסופר על יהודי בשם binia-s-švil-i (mošia).<sup>30</sup> קל לראות שהעיצור s של סיומת יחסת הקניין נשתמר, אך באותו המסמך שאר שמות המשפחה של יהודי גאורגיה מוצגים ללא ה-s,<sup>31</sup> וקשה להשתחרר מן המחשבה שיש כאן איזושהי טעות, במיוחד אם נביא בחשבון שבמסמך אחר משנת 1796 אותו שם משפחה מופיע בצורת binia-švil-i.<sup>32</sup> אותה הצורה מתועדת גם במסמך נוסף מסוף המאה ה-18.<sup>33</sup>

1.2.4. במסמך אחד משנת 1779 מופיעה צורה מוזרה של שם המשפחה היהודי venia-s-švil-i.<sup>34</sup> למעשה, לפנינו אותו שם משפחה שהוצג בסעיף הקודם, אבל צורתו קרובה לצורה "הגאורגית": beniašvili. אך לא ברור מדוע התקבל העיצור v בתחילת השם (לכאורה אפשר היה לשער שבהשפעת רישום רוסי, אך באותה התקופה הרוסים עוד לא שלטו בגאורגיה). באותו המסמך אנו עדים לטעות כתיב נוספת: מופיעה שם ברוסית הצורה шапаташвили (šapašašvili), שהיא תוצאה של רישום רוסי ואינה מתאימה בדיוק לגאורגית.

1.2.5. באחד המסמכים משנת 1789 מופיע פעמיים שם המשפחה okia-s-švil-ik.<sup>35</sup> זו אחת הדוגמאות היותר משכנעות למעבר מצירוף מילים לשם משפחה.

1.2.6. באחד המקורות מסופר על יהודי מגאורגיה בשם babur-is-švil-i, שהגיע בשנת 1921 מתביליסי לאיסטנבול, ואחר כך עבר לפריס.<sup>36</sup> ברור שצורה זו אינה מוכיחה דבר מבחינת הסוגיה שבה אנו דנים, כי היא מאוחרת מדי. ובכלל, סבורני שלא יהיה זה נכון להשתמש בדוגמאות אלו ודומותיהן, שמעוררות לא מעט ספקות, במטרה להוכיח שתהליך היווצרותם של שמות המשפחה של יהודי גאורגיה נמשך זמן רב.

<sup>29</sup> דוד, תולדות, שם, כרך I, עמ' 137.

<sup>30</sup> דוד תולדות, שם, כרך I, עמ' 143.

<sup>31</sup> mamistvalašvili, iosebašvili, Manašerašvili.

<sup>32</sup> דוד, תולדות, שם, כרך I, עמ' 140.

<sup>33</sup> דוד, תולדות, שם, כרך I, עמ' 138.

<sup>34</sup> דוד, תולדות, שם, כרך I, עמ' 139.

<sup>35</sup> דוד, תולדות, שם, כרך I, עמ' 139.

<sup>36</sup> דוד, תולדות, שם, כרך II, עמ' 697.

1.2.7. ראוי לתת את הדעת על תהליך התהוותם של שמות משפחה השייכים לקבוצה הרביעית ברשימת הסיומות לעיל: ללא הסיומות המסורתיות, רק צורת הבסיס. למען האמת, תחילה סברתי שצורות כאלה מתקבלות כתוצאה מקיצור השמות; בתקופה שלאחר שנת 1921, כאשר הקומוניסטים השתלטו על גאורגיה, ואף מוקדם יותר, וגם בתקופה של העליות הגדולות מברית המועצות (של שנות ה-70 ושל שנות ה-90), יהודים רבים יצאו את גאורגיה לישראל ולמדינות אחרות, ולא מעטים מהם שינו את שמות המשפחה שלהם – קיצצו אותם בהורדת הסיומת *švili*. אך מתברר שהעניין לא תמיד כה פשוט. ייתכן ששמות משפחה ללא סיומות היו קיימים גם בתקופה יותר קדומה. לדוגמה, בתור העד על אחד המסמכים משנת 1800 חתום יהודי גאורגי בשם *kožia davita*: לכאורה יש להעריך ש *kožia* הוא שם המשפחה ו-*davita* הוא השם הפרטי. אם כן, במקום שם משפחה "מלא" *kožiašvili* מופיעה צורה מקוצרת שלו. במילים אחרות, עניין שמות המשפחה המקוצרים אינו ברור. יש לשאול: אולי דווקא שמות המשפחה ללא הסיומת הם העתיקים יותר, ויש בהם משום תיעוד למצב לפני היווצרות שמות המשפחה? גלוני מצביעה על כך שבאחד האזורים של גאורגיה קיים השם הפרטי (או שם החיבה) *kožia*, אך אנו לא יכולים לומר בוודאות ששם זה הוא הבסיס לשם המשפחה *kožiašvili*. קיימת אפשרות שנייה: *kožia* ציין תכונה של האיש – גבוה ורזה (זו משמעות המילה *koži* בניב אימרולי).<sup>37</sup> על פי אפשרות זו, *koži-a* הוא שם חיבה, ו-*kožia davita* – צירוף מילים. מאוחר יותר התקבל ממילה זו שם המשפחה *kožiašvili*.<sup>38</sup> אם כן, לפנינו אותו המודל כמו בשם המשפחה *mayalašvili* (*mayal-i* ["גבוה"] ← *mayal-a* – שם חיבה + *švil-i*). אם השערה זו נכונה, המסקנה המתבקשת היא שאין לקבל את *kožia* כצורה מקוצרת של שם משפחה, אלא הוא הבסיס עבורו.

1.2.8. ישנו עוד זוג שמות משפחה של יהודי גאורגיה המצריך דיון. שני השמות חולקים בסיס משותף: *mačkepli* ו-*mačkeplišvili*. בקרב הגאורגים קיימים שמות משפחה נוספים מאותו השורש: *mačkeplije* ו-*mačkeplaje*. נושאי שמות המשפחה היהודים שהוזכרו מספרים כי השם המלא הוא הצורה העיקרית, ואילו הצורה השנייה מקוצרת. אך יש לי ספק רב אם אכן כך. לפי המבנה של שם המשפחה ברור שהסיומת *švili* נוספה לחלק הראשון *mačkepel*, שהוא לכאורה שם מוצא, אך שם המקום *mačkep* אינו מוכר בגאורגיה לא בהווה ולא בעבר; זו הסיבה שהשתמשתי במילה "לכאורה". נראה שיש להסתפק בהערה המפוקפקת שהעובדה ששם מקום כזה אינו מופיע במסמכים אינה יכולה לשלול בוודאות את קיומו בזמן מן הזמנים.<sup>39</sup>

2. כאמור, קבוצת שמות המשפחה שנוצרים באמצעות הוספת המילה (קרי הסיומת) *je* היא קטנה. מציינים שהיום קיימים רק שני שמות משפחה עם סיומת זו: *pičxaje* ו-*berije*, ובתקופה קדומה יותר היו שני שמות נוספים: *buypabaisje* ו-*eliozisje*.<sup>40</sup> לרנר מוסיף שם משפחה של

<sup>37</sup> השו גלוני אלכסנדרה, אוצר המילים של הניבים הגאורגיים *[ylonti, aleksandre, kartul sitqva-tkmata]*, תבליסי: ההשכלה, 1984, עמ' 302.

<sup>38</sup> על שמות משפחה כאלה ראו לעיל, (סעיף 9).

<sup>39</sup> בכותאיסי (עיר במערב גאורגיה שבה ישבו יהודים רבים, ביניהם גם בני משפחת *mačkepli*) שמעתי אגדה נוספת: המשפחה קיבלה את השם *mačkepli* כי בניה התאפיינו במזג חם והרבו להשתמש ב-*čkepla* – "זלזל" בעימותים עם יריביהם. ומכאן *mačkepli* – מי שמתמש בזלזל. אין שום הוכחה לאגדה זו, וגם צורת בינוני כזו (*gerundive*) אינה רגילה בגאורגית.

<sup>40</sup> ממיסתבלשווילי, תולדות, שם, עמ' 78.

יהודי שמופיע באחד המסמכים מסוף המאה ה-18: *layinijek*.<sup>41</sup> עד כמה שידוע לי שם משפחה זה אינו קיים היום. בכל מקרה, מעניין שהיה קיים שם נוסף עם הסיומת *je*. מתברר שישנם עוד כמה שמות בעלי מבנה כזה:

2.1. *babalaje* – באחת התמונות משנת 1924 מופיע איש ציבור יהודי בשם *iehuda babalaje*.<sup>42</sup> לא קל להגדיר אם שם המשפחה מקורי או שהאיש הזה הפך אותו מסיבות כלשהן לשם משפחה בעל סיומת *je* במקום שם המשפחה הנפוץ בין היהודים *babalašvili* (הנחתם ב-*švili*). כמו כן לא ברור אם אדם זה היה היחידי שנשא את השם או שהיו עוד יהודים בעלי אותו שם. יש לציין שברשימת שמות המשפחה הגאורגיים מופיעים שלושה שמות מהשורש הזה: *babalašvili*, *babalaije*-ו-*babalaije*.<sup>43</sup> אך הרשימה אינה מבדילה בין שמות היהודים והנוצרים, ולכן אי-אפשר להגדיר את *babalaje* כשם רגיל של יהודים. מעניין שמאסורדזה מצביע רק על שם משפחה אחד – *babalašvili* – וסבור שהוא התקבל מהשם הפרטי (דהיינו שם חיבה – בדיון על היווצרות שמות המשפחה המחבר אינו מבדיל בין שמות פרטיים לבין שמות חיבה, בניגוד לבלשנים גאורגים אחרים) *babala*. בכל מקרה אין ספק ששם עם סיומת *je* – *babalaje* – היה שם משפחתו של איש ציבור יהודי.

2.2. *ačkinaje* – שם משפחה יהודי נוסף שמצריך תשומת לב. לכאורה ברור שמופיעה כאן סיומת *je*, אך אולי לא באמת כך הדבר. לפי המבנה הפונטי ייתכן ששם משפחה זה בא מהשם העדתי *aškenazi* (מאמצע המאה ה-19 הגיעו לגאורגיה אשכנזים לא מעטים). כנראה, למישהו ניתן השם *aškenazi*, כפי שקורה פעמים רבות עם שמות אתניים, ובמשך הזמן הוא עצמו או השכנים הפכו את השם ל-*ačkinaje* עקב קרבה פונטית לצורה הרגילה של שם משפחה בעל סיומת *je*. בכל זאת אינני שלם עם ההסבר. שני פרופסורים מאוניברסיטת כותאיסי (כאמור, עיר במערב גאורגיה) העידו בפניי שבשנות ה-70 למאה ה-20 היה להם סטודנט בשם *ačkinaje*, אך הם לא ידעו לומר אם הסטודנט היה יהודי; שניהם העידו גם שלפני כן לא שמעו שם משפחה כזה בכותאיסי. אם האיש לא היה יהודי<sup>44</sup> או יהודי לשעבר, יוצא ששם משפחה זה משותף ליהודים ולגאורגים, ואי-אפשר לקבל את ההסבר המוצע. כך שיש להמשיך במחקר.

2.3. *iaqobisje* – שם משפחה זה אינו נפוץ ביותר בין יהודי גאורגיה. אני מעריך כי התהוותה של הצורה יסודה בטעות כתיב: *iaqob-is-je*; הבסיס הוא שם פרטי – כך מבטאים יהודי גאורגיה<sup>45</sup> את השם העברי יעקב<sup>46</sup> + *is* – סימן יחסת הקניין שנשתמר בצורה שלמה, דבר נדיר מאוד + *je* –

<sup>41</sup> לרנר, יהודי גאורגיה, שם, עמ' 241.

<sup>42</sup> דוד, תולדות, שם, II, עמ' 503.

<sup>43</sup> גולשווילי איליה, שמות משפחה גאורגיים [*gagulašvili, yilya, kartuli gvarebi*], כותאיסי: חמו"ל, 1998, עמ' 13.

<sup>44</sup> כבר צוין לעיל שישנם שמות משפחה רבים שמשותפים ליהודים ולגאורגים.

<sup>45</sup> על ייחודיותו של המבטא העברי של יהודי גאורגיה ראו: בבליקשווילי ניסן, "המבטא העברי של יהודי גאורגיה", לשוננו, מד, א (תשרי תש"ס), עמ' 66-70; גרבלי אירנה, "מסורות המבטא העברי של יהודי אסיה ואפריקה", הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ירושלים, 1968, עמ' 453; אנוך, עיונים, שם, עמ' 75.

<sup>46</sup> אנוך ראובן, "שמות פרטיים של יהודי גרוזיה", אהרן דמסקי (עורך), ואלה שמות, מחקרים באוצר השמות היהודיים, כרך 5, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, עמ' כה-כו.



סיומת. הגאורגים משתמשים בצורה המקבילה (הנוצרית) של שם המשפחה; הבסיס הוא הצורה המקומית של אותו השם, אך העיצור s נעדר: *iaḱobije*. שם משפחה יהודי מאותו הבסיס, בעל סיומת *švili*, היה קיים גם הוא, וכמו כן קיימות הצורות *iaḱobišvili* / *iaḱobašvili*, אשר משותפות ליהודים ולגאורגים. לא נהיר לי מדוע נשתמר העיצור בצורה היהודית של שם המשפחה *iaqobisje* (ושוב אין לשכוח את האפשרות שמדובר בשגיאת כתיב). לדיוננו העיקר שקיים שם משפחה נוסף עם הסיומת *je*.

2.4. *acobajek* – היו מעט יהודים עם שם משפחה זה. הוא נפוץ יותר בין הגאורגים. שם המשפחה המקביל של היהודים היה *ḱacobašvili*. יש לציין שהיתה קיימת (לצערי הרב) אצל חלק קטן מהיהודים הגאורגים "המתקדמים" מגמה לנסות ולדמות את שם משפחתם לזה של הגאורגים, וכדי להגשים מטרה זו השתמשו לא אחת בשמות שממילא היו כמעט זהים, כמו במקרה שלנו – ההבדל הוא רק בסיומת. יש לציין בצער שתופעה זו לא נחקרה, איננו יודעים ממתי קיימת המגמה. בניגוד לעמדת, אפשר לטעון שהן אצל היהודים והן אצל הגאורגים היו קיימים אותם כללים ביצירת שמות המשפחה, ויהודים אלו קיבלו שם משפחה עם סיומת *je* באופן עצמאי. גם עמדה זו לגיטימית לגמרי, אך בכל מקרה צריך לעקוב אחר התופעה.

2.5. *manašerije* – סבורני שהסיבה להתהוותו של שם משפחה זה היא אותה המגמה שעליה דובר בסעיף הקודם, אך גם במקרה הזה יכולים המתנגדים לטעון ששם זה נוצר באופן עצמאי: לשם הפרטי *\*manašer* או *manašera*<sup>47</sup> נוספו סימן יחסת הקניין *is* והסיומת *je*. לשם זה קיימות צורות מקבילות רבות עם הסיומת *švili*, אך לא ארחיב על כך כי הצורות האלה הן נושא למחקר בפני עצמו.

2.6. *managaje* – שם משפחה זה נפוץ בין הגאורגים, אך בשנות ה-60 וה-70 למאה הקודמת התגורר בתביליסי (בירת גאורגיה) איש עסקים יהודי שנשא את אותו השם. גם כאן אני סבור שזו תוצאת המגמה שצוינה, אך שוב אפשר לטעון שזה אחד השמות המשותפים בין היהודים לבין הגאורגים, אף על פי שהמסמכים אינם מצביעים על יהודים נוספים ששם היה *managaje*.

המסקנה המתבקשת היא שפרט לשמות המשפחה המסורתיים בעלי סיומת *je* קיימים שמות משפחה נוספים, שלהערכתי אפשר לקרוא להם מלאכותיים.

3. מספר שמות המשפחה בעלי הסיומת *el*, המצביעה על המוצא, הוא יחסית קטן בשפה הגאורגית בכלל ובין יהודי גאורגיה בפרט, אך קבוצה זו מעניינת מאוד – אפשר בעזרתה לעקוב אחר התנועות של היהודים. יש כמה מקומות שכבר מזמן לא יושבים בהם יהודים, אך לפי שמות המשפחה אפשר להגיע למסקנה שקודם הם כן התגוררו שם. חלק משמות המשפחה האלה משותפים ליהודים ולגאורגים,<sup>48</sup> כגון:

3.1. *digvir-i* – *digvir-el-i* הוא כפר בדרום גאורגיה. משם המוצא *digvir-el-i* מתקבל שם

<sup>47</sup> ראו גלוטני, שמות, שם, עמ' 157.

<sup>48</sup> ציינתי זאת לעיל, הערה מס' 13.

חיבה digvir-el-a. זה האחרון משמש בסיס לשם המשפחה digvirela-i-švil-i, שלו מבנה לא נפוץ – היה צפוי שהבסיס יתכווץ, אך על מקרים כאלה כבר דובר לעיל ולא אחזור;

3.2. משותף לגאורגים וליהודים גם שם המשפחה ksovr-el-i – kxovris-i הוא כפר במזרח גאורגיה, קרוב לבירה העתיקה של גאורגיה, mcxeta. kxovris-i ← kxovr-el-i בדיוק לפי המודל הנפוץ בשפה הגאורגית: tbilis-i (בירת גאורגיה) ← tbil-el-i;

עם זאת, ישנם שמות משפחה בעלי סיומת el הנפוצים רק בין יהודי גאורגיה:

3.3. kanzavel-i;<sup>49</sup>

3.4. mačkep-el-i (?);<sup>50</sup>

3.5. rix-el-iḱ;

3.6. xoṭov-el-i;

לגבי שני השמות האחרונים קיימת תמימות דעים שהם שמות מוצא שהפכו לשמות משפחה.<sup>51</sup> rix-iḱ ו-xoṭev-i הם כפרים בצפון-מערב גאורגיה, באזור רצ'ה, שבהם אין אוכלוסיה יהודית, אך קיימים זיכרונות וידיעות שיהודים כן ישבו במקומות האלה, והעדים העיקריים הם דווקא שמות המשפחה.<sup>53</sup> חשוב לציין שבין הגאורגים שמות אלו אינם קיימים. לגבי השינוי הפונטי שהתרחש בבסיס של שם המשפחה xoṭov-el-i: שם הכפר הוא, כאמור, xoṭev-i, שלו נוספה הסיומת el, ודבר זה גרם לשינוי הפונטי – תהליך של היבדלות: בהשפעת התנועה של הסיומת, תנועת e של הבסיס משתנה, ומתקבלת התנועה o.<sup>54</sup>

3.7. Injabeli – לפי כמה חוקרים השם הזה אינו שם משפחה אלא שם חיבה שנוסף לשמו של אחד הנדבנים – kurčišvili. למילה זו יש בשפה התורכית משמעות של "נקי".<sup>55</sup> כאמור,

<sup>49</sup> על שם משפחה זה ראו לעיל – סעיף 1.1.4.

<sup>50</sup> על שם משפחה זה ראו לעיל – סעיף 1.2.8.

<sup>51</sup> ממיסתבלשווילי, תולדות, שם, כרך I, עמ' 75; לרנר, יהודי גאורגיה, שם, עמ' 240.

<sup>52</sup> רוב אוכלוסיית הכפר במחצית הראשונה של המאה ה-18 היתה יהודית; כך על פי חיבורו של הנסיך ווחטנג (vaxtang): עאוחצ'ישווילי סימון, חיי כרתלי [simon qauxčišvili, kartlis cxovreba], תביליסי: חמו"ל, 1973, IV, עמ' 756.

<sup>53</sup> באחד המאמרים העלה כותב שורות אלו בזהירות רבה אפשרות ששמות הכפרים האלה קשורים לעברית (ראו: אנוך ראובן, "שמות המקומות בגאורגיה הקשורים ביהודים וביהדות", מורשת ישראל, המרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון, גליון מס' 9, כסלו תשע"ב, דצמבר 2011, עמ' 86-87), אך זו רק השערה שאין לה הוכחות ישירות.

<sup>54</sup> תהליך זה רגיל בשפה הגאורגית (ראו: ג'ורבנדזה, דיאלקטולוגיה, שם, עמ' 467-475), וגם בלשון הדיבור של יהודי גאורגיה (ראו: בן-אורן גרשון, תכונות מיוחדות של שפת-הדיבור של יהודי גרוזיה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, מוגש לסנט האוניברסיטה העברית, עמ' 79; אנוך, עיונים, שם, עמ' 167).

<sup>55</sup> על כך מצביע דוד (תולדות, שם, כרך I, עמ' 420) בהסתמכות על ההסבר של גבריאל כורצ'ישווילי.

אחלציה, שבה התגורר הנדבן, היתה שנים רבות תחת שלטון תורכי, ואין זה פלא שמילים תורכיות לא מעטות היו בשימוש גם בין יהודי גאורגיה. אך בכל זאת יש להמשיך ולחפש אם באזור הזה או באזורים אחרים של תורכיה היה מקום בשם שקרוב ל *injabili*. בכל מקרה, שם זה לא המשיך להתקיים בתור שם משפחה.

4. כאמור, קיימים אצל יהודי גאורגיה כמה שמות משפחה ללא כל סיומת.<sup>56</sup> כנראה, כל אלה התקבלו באמצעות קיצור שמות משפחה רגילים:

4.1. *buz-i* – שם זה, שנוצר בשנת 1879 בעיתון "המליץ",<sup>57</sup> יכול להיות קיצור הן של שם המשפחה *buziašvili*,<sup>58</sup> הן של *buzukašvili*.<sup>59</sup> הסיבה לקיצור ברורה: לשם המשפחה ניתנת צורה שדומה לצורה לועזית (מבחינת הגאורגית);

4.2. *tetrua* – צורה מקוצרת זו מופיעה באחד המסמכים משנת 1835.<sup>60</sup> אך המסמך אינו אמין מבחינת רישום הצורות של שמות המשפחה (את אותם שמות רשמו בצורות מגוונות), ולא נהיר מה גרם לקיצור צורת שם המשפחה. אולי ההפך הוא הנכון – אולי יש כאן תיעוד לשלב הראשון בנתינת שמות המשפחה – שם חיבה (או מילה המצביעה על תכונת האב – *tetri* – "לבן") שבהמשך הפך להיות בסיס לשם משפחה;

4.3. *ožiaḳ* – על שם זה דובר לעיל, סעיף 1.2.7;

4.4. *mamia* – הצורה מופיעה באחד המסמכים מסוף המאה ה-18,<sup>61</sup> אך המוציא לאור מביע ספק אם באמת זו הצורה שרשומה במסמך. הוא מקשר את השם למילה *mama* – "אבא", שהיא החלק הראשון בבסיס שם המשפחה *mamistvališvili*, אך בבסיס זה אין *mamia* בצורה מושלמת, ויש צורך להסביר לאן נעלמה התנועה *a*. אם שם המשפחה הזה אכן היה קיים, אפשר לקשר את הבסיס הזה לשם הפרטי הגאורגי *mamia*, אך גם אפשרות זו אינה סבירה, כי השם *mamia* אינו נפוץ בין היהודים. כך שסימני השאלה נשארים;

4.5. *riḵaina* – גם צורה זו<sup>62</sup> נראית מקרית, תוצאה של קיצור ושינויים רבים של שם המשפחה *rižinašvili*;

4.6. *abuaš* – שם משפחה (?) זה מופיע באחד המסמכים משנת 1852.<sup>63</sup> לא במקרה הצבתי סימן

<sup>56</sup> ראו לעיל, סעיף 1.2.7.

<sup>57</sup> ראו: דוד, תולדות, שם, II, עמ' 78.

<sup>58</sup> כפי שמסער דוד, תולדות, שם.

<sup>59</sup> לדוגמה, התלמיד-החכם Buz (Abraam), לשעבר *buzukašvili*, מתגורר היום בירושלים.

<sup>60</sup> דוד, תולדות, שם, כרך I, עמ' 269.

<sup>61</sup> דוד, תולדות, שם, כרך I, עמ' 140.

<sup>62</sup> לפי דוד, תולדות, שם, כרך II, עמ' 673.

<sup>63</sup> דוד, תולדות, שם, כרך II, עמ' 520.

שאלה – נראה לי שיש כאן אי-דיוק כלשהו, כנראה של רושמי המסמך. הן בשפה הגאורגית והן בקרב יהודי גאורגיה אין שם משפחה שקיצור שלו היה נותן את הצורה הזאת. אולי אפשר להניח שצריך להיות כאן שם משפחה מקוצר – luaaš → šaluašvili, אך גם זה האחרון אינו נפוץ ביותר בין יהודי גאורגיה;

4.7. כאמור, לאחר היציאה מגאורגיה יהודים רבים שינו את שמות משפחתם, בדרך כלל דרך קיצורם, כגון: baluašvili ← balua, gagulašvili ← gagula, davarašvili ← davar, davitašvili ← david, mirelašvili / mirilašvili ← mirela / mirila...

5. כמה שמות משפחה של יהודי גאורגיה נוצרו באמצעות הוספת סיומת ant לבסיס. לדוגמה: kexi-ant-i (kexi – "[אף] מעוקל") – באופן מילולי: "שייך למשפחה שיש להם אף מעוקל". מודל זה אינו יוצא דופן בשפה הגאורגית – בכמה דיאלקטים קיים אותו מודל להיווצרות שמות משפחה: לגיבורת הסיפור המפורסם של הסופר הלאומי איליא צ'בצ'דזה קוראים otaraant kvrivi – "האלמנה של משפחת אותרשווילי". דוגמאות כאלה חשובות הן לחקר לשון הדיבור של יהודי גאורגיה והן לחקר ההיסטוריה של הצורות הדיאלקטיות של השפה הגאורגית.

6. מעניין מאוד לבחון את שם המשפחה babal-uk-i, שצורתו נדירה. לפי המבנה זהו שם חיבה שנוצר באמצעות הסיומת uk, הנפוצה למדי בשפה הגאורגית (לדוגמה: dat- ← dato ← davit). שם החיבה הפך לשם משפחה ללא תוספת מיוחדת, ותהליך זה מראה לנו מהי הדרך להיווצרותם של שמות משפחה בגאורגית (קרי – גם בקרב יהודי גאורגיה).

7. צורות מיוחדות של שמות משפחה יהודיים היו קיימות באזור אחלציה. אלה שמות שבהם נוספה לבסיס הסיומת ot, לדוגמה: ažil-ot-i / kažil-ot-i, <sup>64</sup> ecot-it – השוו לשם המשפחה tecošvil-i ואחרים. סיומת זו אינה מוכרת בשפה הגאורגית, וגם ברשימות של שמות המשפחה הגאורגיים אין שמות אלו מצויים. בשלב הזה של המחקר אין לי הסבר סביר <sup>65</sup> איך נוצרה סיומת זו, אך בהמשך, כשיושלם מחקר מקיף של שמות משפחה גאורגיים, שכפי שידוע לי תחילתו כבר מתוכננת, אולי נוכל להאיר את עניין הסיומת.

8. שם המשפחה xaxmiger-i מצריך תשומת לב; השם הזה נוצר מצירוף שתי המילים xaxam ו-ger – "בן / בת חורגת של חכם": xaxam-is-ger-i התרחשו כאן שני תהליכים פונטיים: 1. התכווצות של הבסיס, שהביאה לנשילת התנועה a; 2. נשילת העיצור s שהוא חלק מסימן יחסת הקניין. יש לציין שבמקביל קיים שם המשפחה xaxmigerišvili. דבר זה מביא אותי שוב למסקנה שבשפה הגאורגית לא טבעי להשאיר שם משפחה ללא תוספת.

<sup>64</sup> בין נושאי שם משפחה זה קיימת אגדה (גזרון עממי) ששם המשפחה נוצר באמצעות צירוף שתי מילים: aži-ik – "צור" ו-lod-i – "סלע" (כביכול בני המשפחה הם צאצאים של איש חזק מאוד).

<sup>65</sup> הנה אפשרות שיש להביא בחשבון, אם כי אינה סבירה ביותר בעיניי: הסיומת כאן היא t – הסימן הישן של רבות מהיחסות הלא-ישירות, ושמות המשפחה נוצרו מצורות חיבה שבסוף בסיסיהן באה הסיומת o, כמו בשמות החיבה dat-o ← vasil ו-vas-o.



9. natanel-i – לכאורה יש להניח שמופיעה כאן סיומת el (המצביעה על מוצא), אך אם כך, לא ברור מהו הבסיס – שם המקום – שממנו נוצר שם המשפחה. על כן נראה שיש לנתח את השם אחרת: זהו צירוף שתי מילים עבריות: נתן ו-אל. לפי אמונתם העמוקה של יהודי גאורגיה, לא פלא שקראו לילד בשם כזה. בהמשך הפך השם לשם משפחה. קיימת צורה מקבילה לשם זה – netanel-i. זו היא תוצאת תהליך פונטי של חילוף התנועה:  $a \leftarrow e$  – נראה שהסיבה לחילוף היא היבדלות מתנועת a הסמוכה.

10, 11, 12. שמות משפחה שקיבלו את הסיומות הרוסיות ov או ev (בנוסף לסיומת הטבעית švili), וכמו כן שמות משפחה שקיבלו את הסיומות התורכיות oglu או oylı אמנם מעניינים, אך אינם תורמים הרבה לחקר שמות המשפחה של היהודים, לכן לא ארחיב.

קבוצות 10, 11 ו-12 מופיעות ביחד, בפסקה לעיל 11. שמות המשפחה של האשכנזים שהגיעו לגאורגיה והשתלבו בקהילה של יהודי גאורגיה לא השתנו למעשה (פרט לשינויים פונטיים קלים במקרים בודדים).

12č. aruxčev / čeruxčov – נראה לי שהשמות המקבילים האלה הם צורות שונות של שם משפחה אחד בעל צורה תורכית (כאמור, אחלציחה היתה זמן רב תחת שלטון תורכי). פקידים רוסיים רשמו את השם בצורות רוסיות שונות וכנראה שגויות.

## נספח

### רשימת שמות משפחה של יהודי גאורגיה<sup>66</sup>

1. abaġanašvil-i (abaġanov-i)
2. abnerašvil-i (abnerov-i)
3. abramašvil-i. abramišvil-i ראו
4. abramišvi-i. abramašvil-i ראו
5. abriamašvil-i
6. agiašvil-i
7. azarašvil-i
8. aivazašvil-i (aivazov-i)<sup>67</sup>
9. atanelašvil-i (atanelov-i). (aṭanelašvil-i, aṭanelišvil-i) atanelišvil-i ראו
10. atanelišvil-i (atanelov-i). (aṭanelašvil-i, aṭanelišvil-i) atanelašvil-i ראו
11. aḳobašvil-i
12. aḳošvil-i

<sup>66</sup> הרשימה מסודרת לפי סדר האל"ף-בי"ת הגאורגי.

<sup>67</sup> יכול להיות שאלה שני שמות משפחה שונים: aivazašvili – של יהודי גאורגיה, ו-aivazov של יהודי קווקז = הרריים (בגאורגיה קראו להם qubelebi לפי שם העיר kuba באזרבייג'אן – אחד ממקומות מגוריהם המרכזיים של יהודים הרריים).

13. alelišvil-i (alelov-i)
14. alxazov-i<sup>68</sup>
15. apriamašvil-i. apriamašvil-i ראו
16. aronašvil-i (aronov-i). aroniašvil-i, aronišvil-i ראו
17. aroniašvil-i. aronašvil-i/ aronišvil-i (aronov-i) ראו
18. aronišvil-i. aronašvil-i (aronov-i), aroniašvil-i ראו
19. aṣṭanḡelašvil-i (aṣṭanḡelov-i)
20. apriamašvili. apriamašvil-i ראו
21. achkinadze
22. axalkacishvil-i
23. ajiashvil-i
24. ajimelashvil-i
25. baazashvil-i (baazov-i)
26. babalashvil-i. babaladze ראו
27. babaladze. babalashvil-i ראו
28. babaliḡašvil-i
29. babaluḡ-i
30. baburašvil-i. baburissvil-i ראו
31. bazazašvil-i. bazazišvil-i ראו
32. bazazišvil-i. bazazašvil-i ראו
33. batašvil-i. batošvil-i, baṭašvil-i ראו
34. batiašvil-i
35. batinašvil-i
36. batokašvil-i
37. batošvil-i. batašvil-i, baṭašvil-i ראו
38. batuašvil-i
39. batunašvil-i
40. baḡalot-i
41. balalašvil-i
42. balua
43. baluašvil-i (balvašvil-i)<sup>69</sup>
44. baniašvil-i
45. bardanašvil-i
46. baṭašvil-i. batašvil-i, batošvil-i ראו
47. baṭoniašvil-i

<sup>68</sup> אצל הגאורגים קיים שם המשפחה alxazišvil-i. לפי גלונטי, alxaz הוא שם פרטי – לכן אפשר לשער ששם זה הוא הבסיס לשם המשפחה. יש לחקור מדוע לא נשתמרה הצורה עם švil-i בסוף אצל היהודים.

<sup>69</sup> לפני תנועה, במקרה שלנו לפני a, התנועה u נשמעת כמו העיצור v. להערכתי זו הסיבה לקיום צורות מקבילות, אך יש לציין שהצורה השנייה נדירה.

48. baṭonjanašvil-i
49. baydadašvil-i. baydadišvil-i, baydadlišvil-i-ראו
50. baydadišvil-i. baydadašvil-i, baydadlišvil-i-ראו
51. baydadlišvil-i. baydadašvil-i, baydadišvil-i-ראו
52. bačaḳašvil-i
53. bačilišvil-i
54. baxanašvil-i (baxanov-i)
55. baĵot-i
56. beberašvil-i
57. beniašvil-i. biniašvil-i, veniasšvil-i-ראו
58. beriašvil-i
59. beriḳašvil-i
60. beričašvil-i. beručašvil-i-ראו
61. berije
62. berunašvil-i
63. beručašvil-i. beričašvil-i-ראו
64. beruxašvil-i
65. besikaššvil-i
66. bexorašvil-i. bexorišvil-i-ראו
67. bexorišvil-i. bexorašvil-i-ראו
68. bibilašvil-i
69. biniašvil-i (biniasšvil-i). beniašvil-i, veniasšvil-i-ראו
70. biniaurishvil-i
71. binikašvil-i
72. bininašvil-i
73. binošvil-i
74. blovešvil-i
75. botherashvil-i. bothverashvil-i (bothuerashvil-i) ראו
76. bothverashvil-i (bothuerashvil-i). botherashvil-i ראו
77. botošvil-i.
78. buz-i. buziašvil-i, buzukašvil-i-ראו
79. buziašvil-i
80. buzukašvil-i
81. buypabaisje
82. gabrielašvil-i
83. gagulašvil-i
84. gaznelašvil-i. gaznelišvil-i, gaznielov-i, yaznelišvil-i-ראו
85. gaznelišvil-i. gaznelašvil-i, gaznielov-i, yaznelišvil-i ראו
86. gaznielov-i. gaznelašvil-i, yaznelišvil-i ראו

87. gačuašvil-i
88. giṭulašvil-i
89. gokielov-i<sup>70</sup>
90. gorelashvil-i (gorelov-i). gorelishvil-i ראו
91. gorelishvil-i (gorelov-i). gorelashvil-i ראו
92. gugulov-i<sup>71</sup>
93. gugunashvil-i.
94. gurielashvil-i (gurielov-i). gurielishvil-i ראו
95. gurielishvil-i (gurielov-i). gurielashvil-i ראו
96. davarashvil-i (davarov-i, davarishvilebov-i)
97. davidašvil-i. davitašvil-i, davitiašvil-i ראו
98. davitašvil-i. davidašvil-i, davitiašvil-i ראו
99. davitiašvil-i. davidašvil-i, davitašvil-i ראו
100. datašvil-i. datiašvil-i, datikašvil-i, datuašvil-i, datukašvil-i, datukishvil-i ראו
101. datiašvil-i. datašvil-i, datikašvil-i, datuašvil-i, datukašvil-i, datukishvil-i ראו
102. datikašvil-i. datašvil-i, datiašvil-i, datuašvil-i, datukašvil-i, datukishvil-i ראו
103. datuašvil-i. datašvil-i, datiašvil-i, datikašvil-i, datukašvil-i, datukishvil-i ראו
104. datukašvil-i. datašvil-i, datiašvil-i, datuašvil-i, datikašvil-i, datukishvil-i ראו
105. datukishvil-i. datašvil-i, datiašvil-i, datuašvil-i, datikašvil-i, datukašvil-i ראו
106. dalališvil-i
107. danielašvil-i<sup>72</sup> (daniel-ov)
108. darbuašvil-i
109. darčiašvil-i
110. dedanašvil-i
111. dedelašvil-i
112. dediašvil-i
113. digvirel-i. digvirelašvil-i ראו
114. digvirelašvil-i. digvirel-i ראו
115. eterašvil-i
116. elašvil-i
117. eliazarašvil-i. eliezerašvil-i ראו
118. eliašvil-i

<sup>70</sup> כנראה יש לקשר שם משפחה זה עם שם המשפחה okielov-iḵ (שינוי פונטי). אך בין הגאורגים קיים גם שם המשפחה gokiel-i – אולי השם הזה, כמו שמות משפחה רבים אחרים, היה קיים גם אצל יהודי גאורגיה, וממנו נגזרה הצורה הרוסית.

<sup>71</sup> קיים שם משפחה גאורגי gugulašvil-i. יש להניח שגם שם משפחה זה היה משותף ליהודים ולגאורגים, אך במאה ה-20 הוא נשאר רק אצל הגאורגים. אצל היהודים נשתמרה רק הצורה עם הסימית הרוסית, אך היא אינה נפוצה.

<sup>72</sup> לפי אחד המסמכים משפחת danielašvil-i היתה משפחה בת שתי נפשות. ממסמך אחר ידוע לנו כי במחצית הראשונה של המאה ה-19 התגוררה משפחה זו בעיירה סורמי. בטוחני שצורה זו לא היתה קיימת בין יהודי גאורגיה ומקורה בטעות, לכן לא הכנסתי אותה לרשימה.



119. eliezerašvil-i (eliezer-ov-i). eliazarašvil-i ראו
120. eligulašvil-I (eligul-ov-i)
121. elikašvil-i. elikišvil-i ראו
122. elikišvil-i. elikašvil-i ראו
123. eliozišvil-i. eliozije ראו
124. eliozije. eliozišvil-i ראו
125. elikezerašvil-i. elikezerašvil-i ראו
126. elikezerašvil-i. elikezerašvil-i ראו
127. eliqov-i<sup>73</sup>
128. elišakašvil-i (elišakov-i). eliśaqašvil-i (eliśaqov-i) ראו
129. eliśaqašvil-i (eliśaqov-i). elišakašvil-i (elišakov-i) ראו
130. eluašvil-i
131. enukašvil-i. enukišvil-i ראו
132. enukišvil-i. enukašvil-i ראו
133. epremašvil-i. epremišvil-i ראו
134. epremišvil-i. epremašvil-i ראו
135. eyiskelašvil-i. exiskelašvil-i, iexiskelašvil-i ראו
136. exiskelašvil-i. ראו iexiskielishvil-i, iexiskelishvil-i, iegiskelashvil-i, ieyiskelashvil-i, iexizkelashvil-i, iexizkelashvil-i, ixizkelašvil-i, ixiskelašvil-i<sup>74</sup>
137. veniasšvil-i. beniašvil-i, biniašvil-i ראו
138. verdiašvili
139. vermišašvil-i
140. zavlunišvil-i
141. zanelašvil-i
142. zanuašvil-i
143. zebulašvil-i
144. zekalašvil-i
145. zizov-i
146. zozelašvil-i
147. zoziašvil-i
148. zonenašvil-i
149. tavdidišvil-i
150. tavdišvil-i

<sup>73</sup> אינני יודע אם היתה קיימת צורה של שם משפחה זה עם הסיומת švili, ומהו הבסיס.

<sup>74</sup> לכאורה ברור ששמות המשפחה האלה הם צורות פונטיות שונות של אותו שם משפחה, אך אנחנו לא יכולים לקבוע בוודאות מהו השם הבסיסי שממנו התפתחו כל הווריאנטים האלה. לחלופין ייתכן שהיו קיימות צורות פונטיות שונות של השם העברי יחזקאל, ומהן נוצרו שמות משפחה שונים. לכן בשלב זה יש לקבל כל אחד מהם כשם משפחה בפני עצמו.

151. taronašvil-i. taronišvil-i, tarunašvil-i, tarunisšvil-i ראו
152. taronišvil-i. taronašvil-i, tarunašvil-i, tarunisšvil-i ראו
153. tarunašvil-i. taronišvil-i, taronašvil-i, tarunisšvil-i ראו
154. tarunisšvil-i. taronišvil-i, tarunašvil-i, taronašvil-i ראו
155. tapliašvil-i
156. tapliĉamiašvil-i
157. tetrakalašvil-i. tetrokalašvil-i ראו
158. tetrašvil-i
159. tetrokalašvil-i. tetrakalašvil-i ראו
160. tetrua. tetruašvil-i ראו
161. tetruašvil-i. tetrua ראו
162. tekruvašvil-i<sup>75</sup>
163. totiašvil-i. totišvil-i ראו
164. totišvil-i. totiašvil-i ראו
165. topiašvil-i
166. topĉiašvil-i. topĉišvil-i ראו
167. topĉišvil-i. topĉiašvil-i ראו
168. iaḵobašvil-i. iaḵobišvil-i (iakovbishvil-i, iakobisshvil-i), iaqobisje ראו
169. iaḵobišvil-i (iakovbishvil-i, iakobisshvil-i). iaḵobašvil-i, iaqobisje ראו
170. iaḵubov-i<sup>76</sup>
171. iaqobisje. iaḵobašvil-i, iaḵobišvil-i (iakovbishvil-i, iakobisshvil-i), iaqobišvil-i
172. iaqobišvil-i. iaḵobašvil-i, iaḵobišvil-i (iakovbishvil-i, iakobisshvil-i), iaqobisje
173. ieḵutielov-i<sup>77</sup>
174. iegiskelashvil-i. iexiskelashvil-i, ieyiskelishvil-i, iexizkelashvil-i, iexiskielishvil-i, iexiskelishvil-i, exiskelashvil-i, ixizḵelašvil-i, ixiskelašvil-i
175. ieyiskelashvil-i. iegiskelashvil-i, iexiskelashvil-i, iexizkelashvil-i, iexiskielishvil-i, iexiskelishvil-i, exiskelashvil-i, ixizḵelašvil-i, ixiskelašvil-i

<sup>75</sup> שם המשפחה הזה מופיע באחד המסמכים ממחצית הראשונה של המאה ה-19; במסמך מוזכר שבעיירה סורמי התגורר חקלאי יהודי בשם tekruvašvil-i. נראה שצורה זו שגויה, ומקורה בטעות של הרושם או של המוציאים לאור. עם זאת השארתי אותה ברשימה כי לא ברור לי מהי הצורה המקורית שממנה השתלשלה הצורה שלפנינו, ואולי היא הצורה המתועדת שבאמת היתה קיימת.

<sup>76</sup> נראה ששם משפחה זה הוא של יהודים הרריים (או אולי אף של יהודי בוכארה או לחלוחה) שהגיעו לגאורגיה, אך השארתי אותו ברשימה כי קיימת אפשרות שחלק מ-iaḵobišvil-i, iaḵobašvil-i, iaqobišvil-i או iaqobisje שינו את שם משפחתם או רשמו אותו כ-iaḵubov-i.

<sup>77</sup> אינני בטוח שנושאי שם משפחה זה היו יהודי גאורגיה במוצאם – אולי היו הרריים, בוכארים או שהגיעו מלחלוחים, אך ככל הזכור לי הם היו מקובלים בחברה כיהודי גאורגיה.

176. iexizkelashvil-i. ראו iegiskelashvil-i, iexiskelashvil-i, ieyiskelashvil-i, iexiskielishvil-i, iexiskelishvil-i, exiskelashvil-i, , ixizkelašvil-i, ixiskelašvil-i
177. iexiskelashvil-i. ראו iegiskelashvil-i, ieyiskelashvil-i, iexizkelashvil-i, iexiskielishvil-i, iexiskelishvil-i, exiskelashvil-i, ixizkelašvil-i, ixiskelašvil-i
178. iexiskelishvil-i. ראו iegiskelashvil-i, ieyiskelashvil-i, iexizkelashvil-i, iexizkelashvil-i, iexiskielishvil-i, exiskelashvil-i, , ixizkelašvil-i, ixiskelašvil-i
179. iexiskielishvil-i. iexiskelishvil-i. ראו iegiskelashvil-i, ieyiskelashvil-i, iexizkelashvil-i, iexizkelashvil-i, iexizkelashvil-i, exiskelashvil-i, ixizkelašvil-i, ixiskelašvil-i
180. injabel-i
181. injašvil-i
182. injiašvil-i
183. iosebašvil-i
184. iżot-i
185. isaakašvil-i
186. isxakašvil-i
187. ixizkelašvil-i. ראו iexiskelashvil-i. iegiskelashvil-i, ieyiskelashvil-i, iexizkelashvil-i, iexiskielishvil-i, iexiskelishvil-i, exiskelashvil-i, ixiskelašvil-i
188. ixiskelašvil-i. ראו iexiskelashvil-i. iegiskelashvil-i, ieyiskelashvil-i, iexizkelashvil-i, iexiskielishvil-i, iexiskelishvil-i, exiskelashvil-i, ixizkelašvil-i
189. ixošvil-i
190. kazilot-i. kažilot-i ראו
191. kaķačiķašvil-i
192. kaķačišvil-i
193. kaķiašvil-i (kaķiasšvil-i)
194. kaķielov-i<sup>78</sup>
195. kaķitelašvil-i
196. kanzavel-i
197. kažilot-i. kazilot-i ראו
198. kaṭapariašvil-i
199. kaṭaċamiašvil-i

---

<sup>78</sup> אפשר להניח ששם משפחה זה התקבל משם המשפחה הנפוץ יותר koķielov-i – לפי המבטא הרוסי במקרים רבים התנועה o מבוטאת כ-a. נראה שהפקיד רשם a, ומאז הפכה הצורה השגויה לשם משפחה. לא ידועות לי צורות של שני שמות המשפחה האלה עם הסיומת -išvil.

200.      ḵacobaje. ḵacobašvil-i      ראו
201.      ḵacobašvil-i. ḵacobaje      ראו
202.      ḵezerašvil-i (ḵezerov-i) ḵežerašvil-i, qezerašvil-i      ראו
203.      ḵeknašvil-i
204.      ḵežerašvil-i. ḵezerašvil-i (ḵezerov-i), qezerašvil-i      ראו
205.      ḵesošvil-i
206.      ḵetašvil-i
207.      ḵexiant-i. ḵexiašvil-i      ראו
208.      ḵexiašvil-i. ḵexiant-i      ראו
209.      ḵvesošvil-i<sup>79</sup>
210.      ḵviṭašvil-i
211.      ḵviṭiašvil-i
212.      ḵibošvil-i<sup>80</sup>
213.      ḵiḵozašvil-i
214.      ḵiḵolašvil-i
215.      ḵiḵoliašvil-i
216.      ḵiḵošvil-i
217.      ḵlayinije
218.      ḵobiašvil-i (ḵobiasšvil-i). qobiašvil-i      ראו
219.      ḵobošvil-i. qobošvil-i      ראו
220.      ḵoḵiašvil-i (ḵoḵiasšvil-i)
221.      ḵoḵielov-i
222.      ḵoḵozašvil-i
223.      ḵoḵošvil-i
224.      ḵoḵuašvil-i
225.      ḵožia. ḵožiašvil-i, ḵoḵiašvil-i      ראו
226.      ḵožiašvil-i. ḵožia, ḵoḵiašvil-i      ראו
227.      ḵočašvil-i<sup>81</sup>
228.      ḵočebašvil-i

<sup>79</sup> לכאורה יש לקשר בין שמות המשפחה ḵesošvil-i ו-ḵvesošvil-i, אך לא כך הדבר, כי נראה ששם המשפחה ḵesošvil-i בא משם האשה ḵeso, ואילו הבסיס לשם המשפחה ḵvesošvil-i הוא שם החיבה ḵves-o, אשר בא משם העצם ḵves-i – "מה שמחשל".

<sup>80</sup> הבסיס הוא ḵibo – "סרטן", וזהו נתון מעניין מאוד מבחינת נתינת שמות חיבה.

<sup>81</sup> שם משפחה זה מופיע באחד המסמכים משנת 1798 שפרסם דוד, תולדות, שם, כרך I, עמ' 141, בשפה הרוסית, לכן אינני בטוח שהצורה נכונה; ברוסית מודפס коцашвили, והרישום הרוסי הזה יכול לייצג הן את הצורה ḵočašvil-i והן את הצורה ḵočašvil-i. שתי הצורות אפשריות לכאורה – הבסיס לשם המשפחה ḵočašvil-i הוא שם העצם ḵoča – "סליל-חוטים", שאולי הפך לשם חיבה וממנו התקבל שם משפחה; ḵoča הוא הבסיס לפועל שקיים בלשון הדיבור של יהודי גאורגיה očaobsḵ – "מתנדנד", אך פועל זה שאול מרוסית (качаться), לכן לא סביר שבשנת 1798 – לפני השתלטותה של רוסיה על גאורגיה – הפועל כבר נכנס ללשון הדיבור של היהודים. זו הסיבה שבגינה בחרתי בצורה שמופיעה ברשימה.



229. koĵiašvil-i. kožiašvil-i, kožia ראו
230. krixel-i (krixelov-i)
231. kudašvil-i
232. kuxašvil-i
233. laliašvil-i
234. lev-i. leviašvil-i, levišvil-i ראו
235. leviašvil-i. lev-i, levišvil-i ראו
236. levišvil-i. lev-i, leviašvil-i ראו
237. lezgišvil-i
238. leḱviašvil-i
239. leluašvil-i
240. lelučašvil-i
241. loliašvil-i
242. matvalašvil-i
243. mamia
244. mamistval-i. mamistvalašvil-i/ mamistvališvil-i (mamistvalov-i) ראו
245. mamistvalašvil-i (mamistvalov-i). ראו mamistval-i, mamistvališvil-i (mamistvalov-i)
246. mamistvališvil-i (mamistvalov-i). ראו mamistval-i, mamistvalašvil-i (mamistvalov-i)
247. manašerašvil-i (manašerov-i). manašerišvil-i (manašerov-i), manašerije ראו
248. manašerišvil-i (manašerov-i). manašerašvil-i (manašerov-i), manašerije ראו
249. manašerije. manašerašvil-i/ manašerišvil-i, (manašerov-i), ראו
250. manašišvil-i
251. mardaxiašvil-i
252. magalašvil-i (magalov-i). maḡalašvil-i (maḡalov-i) <sup>82</sup>ראו
253. maḡalašvil-i (maḡalov-i). magalašvil-i (magalov-i) ראו
254. mačḱepel-i. mačḱeplišvil-i ראו
255. mačḱeplišvil-i. mačḱepel-i ראו
256. mačonašvil-i. mačonišvil-i ראו
257. mačonišvil-i. mačonašvil-i ראו
258. maxazašvil-i
259. megrelišvil-i
260. meḱinulov-i<sup>83</sup>

<sup>82</sup> סבורני ששם המשפחה magalašvil-i נוצר מרישום רוסי של שם המשפחה maḡalašvil-i, וזה אותו שם, אך בכל זאת החלטתי להכניס אותו לרשימה, כי אין להוציא מכלל אפשרות שהוא היה קיים גם בקרב היהודים, כמו אצל הגאורגים, כפי שמצביע גגולשווילי, שמות, שם, עמ' 52. גגולשווילי בדק מסמכים רבים.

<sup>83</sup> לא ידוע לי על גרסה של שם המשפחה הזה עם סיומת "גאורגית" (je או viliš).

261. meluxa<sup>84</sup>
262. memxriašvil-i
263. menašvil-i
264. mesengiser-i<sup>85</sup>
265. mexriašvil-i<sup>86</sup>
266. mextegrišvil-i
267. mitšiašvil-i<sup>87</sup>
268. minovič-i<sup>88</sup>
269. mirela. mirelašvil-i, mirilašvil-i<sup>89</sup> ראו
270. mirelašvil-i. mirela, mirilašvil-i ראו
271. mirilašvil-i. mirela, mirelašvil-i ראו
272. mixaeilašvil-i. mixaelašvil-i, mixailašvil-i, mixelašvil-i ראו
273. mixaelašvil-i. mixaeilašvil-i, mixailašvil-i, mixelašvil-i ראו
274. mixailašvil-i. mixaelašvil-i, mixaeilašvil-i, mixelašvil-i ראו
275. mixakašvil-i.
276. mixelašvil-i. mixaelašvil-i, mixailašvil-i, mixaeilašvil-i ראו
277. mixiašvil-i.
278. mordexašvil-i (mordaxov-i, mordexov-i). murduxašvil-i ראו
279. mosašvil-i. mošašvil-i ראו
280. mosiašvil-i. mošiašvil-i ראו
281. mošašvil-i. mosašvil-i ראו
282. mošenašvil-i
283. mošiašvil-i. mosiašvil-i ראו
284. močanašvil-i
285. močonašvil-i
286. mojyvrišvil-i
287. murduxašvil-i. mordexašvil-i (mordaxov-i, mordexov-i) ראו
288. navtolišvil-i

<sup>84</sup> בני משפחת meluxa היו אשכנזים שהשתלבו בקהילת יהודי גאורגיה.

<sup>85</sup> בני משפחה זו (אשכנזים במוצאם) שימשו (ומשמשים גם בימינו אנו) ככהנים בקהילה של יהודי גאורגיה.

<sup>86</sup> לכאורה יש להניח ששני שמות המשפחה memxriašvil-i ו-mexriašvil-i הם גרסאות שונות של שם משפחה אחד, אך אולי לא כך הדבר, ולכל אחד מהם בסיס משלו: memxre (סבל) ו-mexre (רועה). עקב כך השארתי את שניהם ברשימה.

<sup>87</sup> שם משפחה זה מופיע באחד המסמכים משנות ה-30 של המאה ה-19. מדובר במסמך בשפה הרוסית שפורסם אצל דוד, תולדות, שם, כרך I, עמ' 207. לכן לא נהיר לי אם הצורה המדויקת היא כפי שרשמתי או שמא הצורה הנכונה היא mitšiašvil-i. בימינו שם זה אינו נפוץ.

<sup>88</sup> שם משפחה נוסף של אשכנזים שהשתלבו בקהילה של יהודי גאורגיה.

<sup>89</sup> לכאורה שני שמות המשפחה mirelašvil-i ו-mirilašvil-i הם שתי גרסאות פונטיות של אותו שם, אך איננו יודעים זאת בוודאות, וכן איננו יודעים איזו מהן היא הצורה העיקרית. קיימת גם אפשרות שנייה, ש-mirela ו-mirila הם שני שמות חיבה שונים, וכל אחד מהם הפך לבסיס של שם משפחה.

289. navtošvil-i
290. navrilišvil-i
291. natanel-i. netanel-i ראו
292. natliašlišvil-i
293. namtalašvil-i (namtalov-i, naptalov-i)
294. nanašvil-i
295. nanaziašvil-i
296. naniḳašvil-i (naniḳašvilev-i)
297. nasqidašvil-i
298. nasxleṭašvil-i
299. nacvalašvil-i. nacvlišvil-i ראו
300. nacvlišvil-i. nacvalašvil-i ראו
301. netanel-i. natanel-i ראו
302. niniḳašvil-i
303. oniašvil-i
304. osiašvil-i
305. očerašvil-i
306. paatašvil-i
307. paḷagašvil-i. paṛlagašvil-i ראו
308. paṛpiašvil-i
309. paṛpisiṁedišvil-i (paṛpisiṁedov-i). paṛpisiṁedašvil-i (paṛpisiṁedov-i) ראו
310. paṛpisiṁedašvil-i (paṛpisiṁedov-i). paṛpisiṁedišvil-i (paṛpisiṁedov-i) ראו
311. paṛpunašvil-i
312. paṛlagašvil-i. paḷagašvil-i ראו
313. paṭaraḳacašvil-i. ראו paṭarkaḳacašvil-i/ paṭarkaḳacišvil-i (paṭarkaḳacov-i),  
paṭorkaḳacašvil-i
314. paṭarkaḳacašvil-i (paṭarkaḳacov-i). ראו paṭarkaḳacišvil-i, paṭorkaḳacašvil-i
315. paṭarkaḳacišvil-i (paṭarkaḳacov-i). paṭarkaḳacašvil-i, paṭorkaḳacašvil-i ראו
316. paṭorkaḳacašvil-i.<sup>90</sup> paṭarkaḳacašvil-i/ paṭarkaḳacišvil-i (paṭarkaḳacov-i) ראו
317. piṭinašvil-i
318. piṭimašvil-i. piṭimašvil-i, piiimašvil-i ראו
319. piṭiurašvil-i
320. žviṭiašvil-i. žuṭašvil-i, žuṭiašvil-i ראו
321. žuṭašvil-i. žviṭiašvil-i, žuṭiašvil-i ראו
322. žuṭiašvil-i. žviṭiašvil-i, žuṭašvil-i ראו
323. rižaina. rižinašvil-i ראו
324. rižinašvil-i. rižaina ראו

<sup>90</sup> בטוחני כי צורה זו היא תוצאה של רישום רוסי שגוי (בלבול בין התנועות a ו-o), אך אין להוציא מכלל אפשרות שלמישהו קראו paṭorkaḳaci ובעקבות זאת נוצר שם המשפחה. זאת הסיבה שהשארתי את שם המשפחה הזה ברשימה.

325. roketlišvil-i
326. sariašvil-i
327. sepiašvil-i
328. svimonišvil-i. simonišvil-i ראו
329. simonišvil-i. svimonišvil-i ראו
330. simongulov-i<sup>91</sup>
331. sinašašvil-i
332. solomnišvil-i. solomonišvil-i ראו
333. solomonišvil-i. solomnišvil-i ראו
334. taṭikašvil-i
335. ṭecot-i. ṭesošvil-i ראו
336. ṭesošvil-i. ṭecot-i ראו
337. ṭiriasšvil-i
338. ṭokliḱišvil-i
339. ṭopiašvil-i
340. ṭorikašvil-i. ṭorokišvil-i ראו
341. ṭorokišvil-i. ṭorikašvil-i ראו
342. ṭrikašvil-i
343. ṭroḱielašvil-i
344. ṭurpiašvil-i
345. urišvil-i
346. paniḱašvil-i
347. papiašvil-i
348. pizick-i<sup>92</sup>
349. pitimašvil-i. piṭimašvil-i, piṭimašvil-i ראו
350. piṭimašvil-i. piṭimašvil-i, pitimašvil-i ראו
351. pičxaje
352. potlišvil-i
353. poplišvil-i
354. kabulašvili-i
355. kazonašvil-i
356. kaliašvili-i
357. kačlišvil-i
358. kianurov-i<sup>93</sup>
359. koenišvil-i

<sup>91</sup> ברשימה של גגולשווילי, שמות, שם, עמ' 52, מופיע שם המשפחה simongulašvil-i, אך בקרב יהודי גאורגיה קיימת רק הצורה עם הסיומת -vo.

<sup>92</sup> שם משפחה נוסף של אשכנזים שהשתלבו בקהילת יהודי גאורגיה.

<sup>93</sup> לא קיימת צורה של שם משפחה זה עם סיומת "גאורגית".



360. kozašvil-i. kosašvil-i ראו
361. koniašvil-i
362. korpašvil-i
363. kosašvil-i. kozašvil-i ראו
364. ksovrel-i
365. kurkčišvil-i. kurčišvil-i ראו
366. kurčiķašvil-i
367. kurčišvil-i. kurkčišvil-i ראו
368. yaduašvil-i
369. yaznelišvil-i
370. qazarašvil-i
371. qezerašvil-i. ķezerašvil-i, ķežerašvil-i ראו
372. qvitelašvil-i. qvitlišvil-i ראו
373. qvitlišvil-i. qvitelašvil-i ראו
374. qobelašvil-i
375. qobiašvil-i. ķobiašvil-i (ķobiasšvil-i) ראו
376. qobošvil-i. ķobošvil-i ראו
377. qoquašvil-i
378. šabatašvil-i. šapatašvil-i ראו
379. šabtošvil-i. šaptošvil-i ראו
380. šabua<sup>94</sup>
381. šavliķašvil-i
382. šatarašvil-i
383. šatašvil-i
384. šatiašvil-i
385. šalbelikišvil-i
386. šalelašvil-i
387. šalolašvil-i
388. šalomašvil-i. šalumašvil-i ראו
389. šalošvil-i
390. šaluašvil-i
391. šalumašvil-i. šalomašvil-i ראו
392. šamelašvil-i. šamielašvil-i. ראו
393. šamielašvil-i. šamelašvil-i. ראו
394. šamilašvil-i
395. šamliķašvil-i

---

<sup>94</sup> כפי שמציינת גלונטי, שמות, שם, עמ' 217, השם הפרטי abuaš – שם נדיר הן בין הגאורגים והן בין היהודים – מופיע בכתב יד משנת 1074. אין לדעת אם שם זה הוא שהפך בהמשך לשם המשפחה של היהודי שעליו מדובר באחד המסמכים משנת 1852.

396. šamuelašvil-i (šamuelov-i)
397. šaošvil-i
398. šardanašvil-i
399. šapatašvil-i. šabatašvil-i ראו
400. šaptošvil-i. šabtošvil-i ראו
401. šakarašvil-i
402. šašiašvil-i
403. šašuašvil-i
404. šašunašvil-i
405. šedanašvil-i (šedanassvil-i)
406. šelomošvil-i
407. šepiašvil-i
408. švavelašvil-i
409. šimqonašvil-i (šimqonoglu)
410. šimšelašvil-i. šimšilašvil-i ראו
411. šimšilašvil-i. šimšelašvil-i ראו
412. šimšinašvil-i
413. šimšonašvil-i
414. šišinašvil-i
415. šošiṭašvil-i
416. čakašvil-i<sup>95</sup>
417. čančalašvil-i
418. čaruxčev-i.<sup>96</sup> čeruxčov-i ראו
419. čacanašvil-i
420. čacašvil-i
421. čačiḱašvil-i
422. čaxvašvil-i
423. čaxošvil-i
424. čaxuašvil-i
425. čeruxčov-i. čaruxčev-i ראו
426. čikvašvil-i. ciḱvašvil-i ראו
427. člangišvil-i
428. člakišvil-i (člakisšvil-i)
429. čuḡelašvil-i

<sup>95</sup> את הצורה מביא דוד, תולדות, שם, II, עמ' 96, בתרגום הכתבה מעיתון המליץ משנת 1895. לא קל לשער מה היתה הצורה הגאורגית, אולי *aḱašvil-ič*; יש להמשיך ולבדוק במסמכים ובעיתונות הגאורגית (הכתבה מתייחסת למשפט עלילת דם, "משפט כותאיסי", שזכה לתשומת לב רבה באימפריה הרוסית).

<sup>96</sup> לא ידועה לנו צורה "גאורגית" של שם זה. אין ספק שזה שם משפחה של יהודי גאורגיה – אחד מנושאי שם זה היה איש ציבור ידוע במאה ה-19 באחלציה. יש לבדוק אם קיים קשר בין שם זה לבין הבסיס של שם המשפחה הגאורגי *aruxaječ*.

430. čuyuašvil-i
431. caciašvil-i
432. cercviašvil-i
433. cecelašvil-i (cecelasšvil-i)
434. cviķašvil-i
435. ciķvašvil-i. čičvašvil-i ראו
436. cicašvil-i
437. ciciašvil-i
438. cociašvil-i
439. cxvirašvil-i<sup>97</sup>
440. jagišvil-i
441. jorelašvil-i
442. čamala<sup>98</sup>
443. čamalašvil-i (čamalasšvil-i)
444. čveniašvil-i
445. čitlišvil-i
446. čiuāšvil-i
447. čičašvil-i
448. čičoasšvil-i. čičuašvil-i ראו
449. čičuašvil-i. čičoasšvil-i ראו
450. čianurašvil-i (čianurov-i). činurašvil-i, činurišvil-i ראו
451. činurašvil-i. čianurašvil-i (čianurov-i), činurišvil-i ראו
452. činurišvil-i. čianurašvil-i (čianurov-i), činurašvil-i ראו
453. čilašvil-i
454. čuťiašvil-i
455. xabazišvil-i
456. xaimašvil-i
457. xananašvil-i
458. xanašvil-i
459. xaniašvil-i
460. xanuķašvil-i
461. xapašvil-i
462. xarazišvil-i
463. xasidašvil-i

<sup>97</sup> באותה כתבה בהמליץ, שעליה דובר בהערה 95, מופיעה הצורה cxvirišvil-i. לדעתי הצורה הזאת שגויה, לכן לא הכנסתי אותה לרשימה.

<sup>98</sup> שם משפחה זה ידוע רק בצורת רבים: čamala-eb-i. עקב כך התלבטתי אם ניתן לראות קבוצה נפרדת של שמות משפחה שהמבנה שלהם הוא בסיס + eb (סיומת הרבים). מכיוון שאין עוד שמות כאלה, החלטתי לא להבחין קבוצה נפרדת.

464. xaṭarašvil-i
465. xaxamašvil-i. xaxmišvil-i ראו
466. xaxanašvil-i (xaxanašvilev-i)
467. xaxvičamiašvil-i
468. xaxiašvil-i
469. xaxmiger-i. xaxmigerišvil-i, xaxmigrelišvil-i ראו
470. xaxmigerišvil-i. xaxmiger-i, xaxmigrelišvil-i ראו
471. xaxmigrelišvil-i. xaxmiger-i, xaxmigerišvil-i ראו
472. xaxmišvil-i. xaxamašvil-i ראו
473. xeṭuašvil-i
474. xizanašvil-i. xiznišvil-i ראו
475. xiznišvil-i. xizanašvil-i ראו
476. xitarišvil-i
477. xipašvil-i
478. xixiašvil-i
479. xixinašvil-i
480. xoḱerašvil-i
481. xoṭevel-i. xoṭovel-i ראו
482. xoṭovel-i. xoṭevel-i ראו
483. xoxviḱ-i<sup>99</sup>
484. xoxiašvil-i
485. xubelašvil-i
486. xundiašvil-i
487. xuxašvil-i
488. ḵanašvil-i. ḵanoṽl-i ראו
489. ḵaniašvil-i
490. ḵanoṽl-i. ḵanašvil-i ראו
491. ḵaḵanašvil-i
492. ḵinḵixašvil-i
493. ḵyuniašvil-i
493. halev-i-mamistvalov-i

---

<sup>99</sup> עוד אחד משמות המשפחה של האשכנזים.



## מפעלו המחקרי של אברהם פירקוביץ בזיקה לתנועת ההשכלה ול'חוכמת ישראל'\*

### גולדה אחיעזר

...ומן אז היינו עמים שונים,  
אחיך קוראים ואחי שונים,  
ויריבו בחזקה ובעצמותם רצח;  
לא לנו בריבם נפל חבל,  
כי חציר העם וריבם חבל,  
דבר אלהינו הוא יקום עד נצח!<sup>1</sup>

את השורות האלה הקדיש אברהם דב בער גוטלובר (אב"ג), אחד מחוקרי הקראות, סופר ואיש חינוך בתנועת ההשכלה, לידידו הקראי המשכיל שלמה ביים.<sup>2</sup> הקירבה בין אב"ג לבני משפחת ביים אף הניעה את דוד ביים להציע לאב"ג לעבור לקראות ולשאת את אחותו היפה לאישה. קשר זה משקף תופעה מעניינת בתולדות ההשכלה היהודית – ה"רומן" בין חלק מאנשי ההשכלה היהודית לבין המלומדים הקראים, ובראשם – אברהם פירקוביץ. "רומן" זה האריך ימים כ-50 שנה, והסתיים, כפי שקורה לעתים לרומנים, עקב הציפיות השונות של שני הצדדים זה מזה. פרוטיו של קשר זה היו צמיחת לימודי הקראות ותנופה לא מבוטלת בהתפתחות מדעי היהדות, בייחוד באימפריה הרוסית.

אברהם בן שמואל פירקוביץ, עסקן קראי ואספן כתבי-יד ועתיקות, אחד ממנהיגי הקראים במזרח אירופה במאה ה-19, היה הראשון מבני העדה שיזם את חקר הקראות. במרכז המאמר הביטויים הספציפיים של השפעת תנועת ההשכלה היהודית על קראי מזרח אירופה ובעיקר על פעילותו המחקרית של פירקוביץ. פעילותו נבחנת כאן בהקשר של המעבר מן העולם המסורתי אל העולם המודרני. מעבר דומה התחולל גם בקרב אנשי תנועת ההשכלה היהודית, אולם המקרה של פירקוביץ כמייצג העדה הקראית שונה בכמה היבטים. אחד ההבדלים הבסיסיים בין פירקוביץ לבין אנשי תנועת ההשכלה היהודית, שיידון במאמר, הוא שהאחרונים הגיעו לביקורת על המסורת, כולל התלמוד שהם גדלו עליו, מתוך שאיפה למודרניזציה של החברה היהודית וכתוצאה מתהליך אימוץ עקרונותיו של המדע המודרני. לעומתם פירקוביץ

\* במחקר זה תמכה הקרן הלאומית למדע כחלק מפרויקט (מס' 28.07) מורחב של חקר האינטלקטואלים הקראים במזרח אירופה. אני חבה תודה לפרופ' עמנואל אטקס, לפרופ' ישראל ברטל, לד"ר אלכסנדר לבוב ולפרופ' דן שפירא על הערותיהם החשובות למאמר זה. אני מודה גם לבוריס זאייקובסקי, הספרן מהספרייה הלאומית הרוסית בסנט פטרבורג, על עזרתו המסורה.

<sup>1</sup> מתוך: גוטלובר אברהם דב בער, בקרת לתולדות הקראים, וילנא 1865 (דפוס צילום ירושלים 1972), עמ' 207.

<sup>2</sup> אב"ג היה ידידו הקרוב של בני משפחת ביים, מראשוני המשכילים הקראים באודסה – האב אברהם והאחים שלמה ודוד. ראו: אברהם בער גוטלובר, זכרונות ומסעות, ירושלים: מוסד ביאליק, 1976 כ"א, עמ' 259-268; כ"ב, עמ' 170.

מתח ביקורת רק על התלמוד ועשה זאת מנקודת מבט קראית מסורתית, בעוד שלא ניכרת אצלו גישה ביקורתית כלפי המסורת הקראית מהפרספקטיבה של הנאורות וההשכלה. החידוש העיקרי בכתיבתו היה השימוש בכלים המדעיים של התקופה, אך לא היה בכך ניסיון לקבל את העולם המודרני עצמו שאת מהותו ביטאו כלי המחקר האלה.

השפעתה של תנועת ההשכלה על פירקוביץ ומעורבותו בתהליכי המודרניזציה היו במידה רבה תוצאה של קשריו האישיים הרבים עם אנשי ההשכלה היהודית שגילו עניין רב בקראות. קשרים אלו באו לידי ביטוי ביחסי ידידות בינו לבינם, בתמיכה הדדית ובשיתוף פעולה בתחום המחקר ובענייני פרסום. מעידים על כך מכתבים רבים בהתכתבותו של פירקוביץ עם האישים האלה. חקר הקשרים בין המשכילים לפירקוביץ (ולמלומדים קראים אחרים) זורה אור על שאלת הזיקה של מפעלו המחקרי להשכלה ועל תפיסת הקראות אצל המשכילים האלה. קשרים אלו והתעודות בנושא זה לא נחקרו עד היום, לא כחלק מהביוגרפיה של פירקוביץ ולא במסגרת חקר תנועת ההשכלה.<sup>3</sup>

תנועת ההשכלה היהודית, שצמחה במערב אירופה בהשפעת הנאורות בחברה הכללית מאמצע המאה ה-18 והתפשטה בסוף המאה הזאת ובראשית המאה ה-19 במזרח אירופה, היא תופעה רבת פנים, שלעתים יוחסו לה משמעויות שונות.<sup>4</sup> תופעה זו, שהביאה לתמורות דרמטיות בחיי העם היהודי, ביטאה שינויים בדפוסי החשיבה המקובלים בחברה המסורתית ובאורח חיו של היהודי. התנועה דגלה במודרניזציה של החינוך, בתיקון חברתי ומוסרי של היהודי, בשינוי סדרי החברה היהודית ובפתיחות לחברה הכללית; היא בחרה לה לאי־אליס את ההומניזם, הסובלנות, הצדק החברתי, הפתיחות והרציונליות. כמו כן, תנועת ההשכלה היוותה בסיס חדש לשיתוף פעולה בין קראים לרבניים. תיאור המאפיינים של בסיס זה הוא אחת המטרות של המאמר; המאמר יתייחס למשכילים במזרח אירופה המעורבים בשיתוף הפעולה עם הקראים. רובם ייצגו את המעגל האינטלקטואלי בתנועת ההשכלה, ושיא פעילותם היה בעיקר משנות ה-50 עד שנות ה-70 של המאה ה-19. אישים אלו היו סופרים וחוקרי ספרות והיסטוריה יהודית, כגון אב"ג, אפרים דיינארד, שניאור זקש, אברהם דב בער לבנזון, אברהם מאפו, מרדכי פלונגיאן, שמואל יוסף פין, שמחה פינסקר ורבים אחרים.

היהדות הקראית (כנראה מלשון "קרא", אלה ה"קוראים" את ה"מקרא"), שאליה השתייך פירקוביץ, התפתחה כאחת התנועות ביהדות שדחו את התורה שבעל-פה. חסידי תנועתו של ענן בן דוד, שחי בבבל במאה ה-8, היו אחת הקבוצות העיקריות שהתלכדו תחת השם "קראים". במאות ה-10 וה-11 בארץ ישראל התגבשה הדת הקראית: הלכה, פרשנות לתורה,

<sup>3</sup> מאמר זה מבוסס על עיון בכמה מכתבים מהתכתבותו של אברהם פירקוביץ עם אנשי ההשכלה, שגיליתי בארכיונו הפרטי של פירקוביץ בספרייה הלאומית הרוסית בסנט-פטרבורג. הארכיון מכיל 1091 פריטים מקוטלגים (לעתים פריט אחד מכיל כמה תעודות), שמאות מהם הם מכתבים אישיים מהתכתבותו של פירקוביץ עם המשכילים, עם ההבראיסטים הנוצריים מאירופה, עם אנשי ציבור ברוסיה וכד'. פרופ' ברטל ואני מכינים לפרסום ספר שיכלול חלק ניכר מן התעודות האלה.

<sup>4</sup> על תנועת ההשכלה באימפריה הרוסית קיימת ספרות ענפה. ראו למשל: אטקס עמנואל (עורך), הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1993; ברטל ישראל ופינר שמואל (עורכים), השכלה לגווניה, ירושלים: הוצאת י"ל מאגנס, 2005; זלקין מרדכי, בעלות השחר: ההשכלה היהודית באימפריה הרוסית במאה התשע עשרה, ירושלים: הוצאת י"ל מאגנס, 2000; סלוצקי יהודה, תנועת ההשכלה ביהדות רוסיה, ירושלים: מרכז זלמן שזר להעמקת התודעה ההיסטורית, 1977; Feiner, Shmuel and Sorkin, David (eds.), *New Perspectives on the Haskalah*, London: Littman Library of Jewish Civilization, 2001.

הגות ופולמוס נגד היהדות הרבנית. המרכזים הקראיים צמחו במצרים ובביזנטיון (במאה ה-10), בקרים (מן המאה ה-13) ובפולין-ליטא, אשר בה ישבו הקראים בעיירות הליטאיות ובווהלין-גליציה כנראה מן המאה ה-14.<sup>5</sup> לאחר סיפוחם של קרים (ב-1783) ושטחי פולין לאימפריה הרוסית בעקבות החלוקות (1772-1795), מעמד המשפטי של הקראים השתנה.<sup>6</sup> בשנת 1795, בעקבות פנייתה של המשלחת הקראית מצ'ופוט-קלעה (חצי-האי קרים), קיבלו קראי קרים פטור מן המס הכפול שהוטל על כל יהודי רוסיה והטבות מיוחדות אחרות, כגון היתר לרכוש נדל"ן. בעקבות שתדלנותם של ראשי העדה, בשנת 1827 הורה הצאר ניקולאי הראשון להפסיק את גיוס הקראים לצבא; בשנת 1852 בוטל האיסור להתיישב מחוץ לתחום המושב לגבי הקראים, ובמהלך השנים הבאות בוטלו בהדרגה ההגבלות בבחירת מקצוע ובשירות במשרות משלתיות. בשנת 1863 קיבלו בני העדה הקראית זכויות אזרח באימפריה הרוסית כאוכלוסייה רוסית.<sup>7</sup> מדוע הצליחו הקראים להשיג את האמנציפציה מן השלטונות, בניגוד ליהודים הרבניים? ניתן להצביע על כמה גורמים שהביאו לכך: על רקע מגמות הרומנטיזם, שבאו לידי ביטוי בספרות ובאמנות הרוסית,<sup>8</sup> הקראים נתפסו כעם מזרחי אקזוטי, והדבר עורר אמפטיה מסוימת בחברה הרוסית. גם הקשרים בין ראשי העדה האמידים לבין נציגי השלטון המקומי, ולעתים אף אנשי חצר או שרים, שיחקו תפקיד משמעותי בקידום מטרותם.<sup>9</sup> כמו כן, מספרם המועט של בני העדה לעומת זה של האוכלוסייה היהודית-רבנית באימפריה היה גורם לא מבוטל.<sup>10</sup> רבים מבני המיעוט הקראי (במיוחד בקרים) היו אמידים, וכך נוצר בעיני השלטונות דימוי של מין יהודים אקזומפלריים ואזרחים מועילים שמהווים דגם לתיקון חברתי ליהודים

<sup>5</sup> אחיעזר גולדה ושפירא דן, "קראים בליטא ובווהלין-גליציה עד המאה הי"ח", פעמים 89 (סתיו, תשס"ב), עמ' 19-60.

<sup>6</sup> על תהליך זה ועל מאבק הקראים לאמנציפציה ראו: Miller, Philip E., *Karaite Separatism in Nineteenth Century Russia*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1993.

<sup>7</sup> Фиркович, Захар А., Сборник старинных грамот и узаконений Российской Империи касательно прав и состояния русско-подданных караимов, СПб 1890, с. 109 и далее [פירקוביץ זרח א', אוסף כתבי זכויות ותקנות בנוגע למעמד המשפטי של הקראים נתיני רוסיה].

<sup>8</sup> מגמות הרומנטיזם התפתחו בספרות הרוסית בעקבות השפעת הספרות הרומנטית האירופית. גורם נוסף היה היכרות עם עמי קרים וקווקז שישבו בשטחים שסופחו לאימפריה הרוסית במאות ה-18 וה-19. מוטיבים רומנטיים הקשורים לטבע ולעמי קרים וקווקז מצאו את ביטויים אצל מיטב המשוררים והסופרים הרוסיים, כמו אלכסנדר פושקין, מיכאיל לרמונטוב, לב טולסטוי ורבים אחרים.

<sup>9</sup> מנהיגי העדה בקרים ייחסו חשיבות רבה לביקורים המלכותיים בקרים, והשתתפו בהכנות לקבלת פניהם של מלכי רוסיה אשר באו לראות את בירת הח'אנות הטטארית לשעבר – באחצ'ה-סראי, ולעתים אף ביקרו בצ'ופוט-קלעה (עיירה שבה הקהילה הקראית עד המאה ה-19). על ביקוריהם של אנשי חברה ותרבות בצ'ופוט-קלעה ועל האופן שתפסו את הקראים ראו: Kizilov, Mikhail, *Karaites through the Travellers' Eyes: Ethnic History, Traditional Culture and Everyday Life of the Crimean Karaites According to Descriptions of the Travellers*, New York: Al-Qirqisani Center for the Promotion of Karaite Studies, 2003.

<sup>10</sup> על-פי נתונים רשמיים, לאחר הכיבוש הרוסי של קרים (1783) מנתה האוכלוסייה הקראית שם 2,400 נפש. ראו: Еврейская Энциклопедия, Гаркави, Авраам, Кацнельсон, Л. и др. (ред.), С.-Петербург, т. 9, с. 297 [הרכבי אברהם, קצנלסון ל' ואחרים, האנציקלופדיה היהודית]. לפי המפקד משנת 1897, באימפריה הרוסית מנתה האוכלוסייה הקראית 12,894 נפש. ראו: Синани Вениамин, "К статистике караимов", Караимская Жизнь 1 (1911): 2 [סינני וניאמין, "על הנתונים הסטטיסטיים לגבי הקראים", חיי הקראים]. האוכלוסייה היהודית הרבנית מנתה בשנה זו כ-5,215,805 נפש.

הרבניים.<sup>11</sup> בכל אופן, הם לא נתפסו בעיני השלטונות כקבוצה המהווה סכנה לחברה הרוסית, דוגמת המוני היהודים העניים בגוברניות (פלחים) המערביות. אך הגורם המכריע היה יצירת דימוי חדש של הקראים בעיני השלטונות ובקרב אנשי החברה הרוסית בידי ראשי העדה, דימוי הראוי לאמנציפציה. דימוי זה נשען בעיקר על הטענה כי הקראים אינם חלק מן העם היהודי אלא צאצאי עשרת השבטים האבודים שמכירים בתנ"ך בלבד, וכי לא השחיתו את דרכיהם על-ידי התלמוד ולא השתתפו בצליבת ישו.

עד המחצית השנייה של המאה ה-19, הקראים במזרח אירופה כינו את עצמם יהודים, למרות הבדלים מסוימים בינם לבין יהודים רבניים בענייני הלכה, כולל הלוח העברי, בפרשנות המקרא ובכך שדחו את התלמוד בתור מקור מוסמך. רוב הקראים המלומדים, בייחוד בממלכת פולין-ליטא, נהגו ללמוד את התלמוד והספרות הרבנית ואף ציטטו אותם לרוב בכתביהם ובדרשותיהם בבתי-הכנסת. ההבדלים ההיסטוריים, הדתיים והחברתיים בין הקראים לרבניים, כפי שהציגו אותם ראשי העדה הקראית במאה ה-19, היו מיועדים בהתחלה רק להצגה בפני השלטונות. אולם במהלך כמה עשורים הם הפכו למרכיב חשוב בתודעתם הלאומית של קראי מזרח אירופה, והביאו בהדרגה להיבדלות מוחלטת מעם ישראל. תהליך זה הגיע לנקודת מפנה בעת פעילותו של פירקוביץ.

תהליך ההתפשטות של תנועת ההשכלה בקרב האליטות הקראיות<sup>12</sup> החל בשנות ה-20 של המאה ה-19. כאן עולה השאלה: כיצד השתלבו פירקוביץ ואנשי האליטות האלה בתוך התנועה שצמחה בקרב היהדות הרבנית? למרות המהלך הטקטי שנקטו ראשי העדה הקראית בשתדלנותם לפני השלטונות באמצע המאה ה-19 – הצגת הקראים כלא יהודים – הם עדיין המשיכו לראות את עצמם כחלק מעם ישראל, ואת היהודים הרבניים כבני דתם. תנועת ההשכלה לא נתפסה בעיניהם כתנועה רבנית ספציפית, כמו תנועת החסידות, למשל, אלא כתנועה אוניברסלית בעקרונותיה עבור כלל עם ישראל. הלימודים החילוניים, השינויים בחברה המסורתית ובמערכת החינוך, ההשתלבות בחברה הכללית – אלה משכו מלומדים קראיים רבים. לכן שני התהליכים – תהליך התמשכלות האליטות הקראיות על רקע שיתוף פעולה עם המשכילים הרבניים, ותהליך ההיבדלות של אליטות אלו מהעם היהודי – לכאורה נראים כסותרים זה את זה. עם זאת, הם דרו בכפיפה אחת בצורה מוצלחת: הקראים נעזרו בידיעותיהם של המשכילים הרבניים ובספרותם, ומהם למדו את שיטות הכתיבה ההיסטורית. בה בעת הם השתמשו בעיתונות העברית להפצת רעיונות מגמתיים וא-היסטוריים. כמו כן הם פרסמו בה השוואות בין הקראים לרבניים לטובת הראשונים – השוואות שלמעשה נועדו לשלטונות, על מנת לקדם מטרות בדלניות. פרסומיהם של הקראים בעיתונים וכתבי-עת רוסיים באותם הנושאים הצטיינו ברוח אנטי-רבנית מובהקת.

<sup>11</sup> בספרות ובדו"חות שנכתבו ברוסיה ישנן השוואות רבות בין יהודים רבניים לקראים לטובת האחרונים מבחינת התנהגות, תועלת לחברה ותכונות אופי. למשל, אפולון סקאלקובסקי, היסטוריון וראש הוועדה לסטטיסטיקה בנובורוסיה, מתייחס לשלוש קבוצות יהודיות בנובורוסיה – קראים, קרימצ'אקים ויהודים פולניים. הוא טוען כי הקראים, בניגוד לרבניים, הם בעלי חזות נעימה, ולמרות מוצאם היהודי הם בעלי אופי רך וצנוע ועובדים עבודת כפיים. ראו: Скальковский, Аполлон А., Опыт статистического описания Новороссийского края, Одесса 1850, т.1, сс. 308-316 [סקאלקובסקי אפולון א', ניסיון התיאור הסטטיסטי של אזור נובורוסיה].

<sup>12</sup> הכוונה בהקשר זה לקראים המלומדים, שרובם היו ממשפחות חכמים וחלק גדול מהם היו מנהיגים רוחניים או אדמיניסטרטיביים של הקהילות במזרח אירופה.



רעיונות ההשכלה היהודית חדרו לחברה הקראית בערי ווהלין, בגליציה האוסטרית, בליטא ובקרים, בזכות הספרות המשכילית ובהשפעת השקפותיהם של המשכילים עצמם אשר עמדו בקשרים עם הקראים. הקשרים האלה הפכו לתופעה נפוצה יחסית במאה ה-19 במזרח אירופה; הם נבעו במידה רבה מן היחס המיוחד של המשכילים אל הקראות.<sup>13</sup>

### 1. תפיסת הקראות – בין הבראיזם פרוטסטנטי ל"חכמת ישראל"

על מנת לעמוד על טיבו של יחס זה יש להצביע על קווי הדמיון ליחסם של הנוצרים, בייחוד ההבראיסטים הפרוטסטנטיים, אל הקראים במאות ה-17 וה-18. אלה גילו עניין בקראות, אספו כתבי-יד קראיים, ויזמו מגעים עם הקראים, וזאת מתוך הנחה כי הקראות קרובה לאותה היהדות המקורית שממנה צמח ישו; כי היא גרסה נאורה של היהדות, גרסה שהתלמוד לא עיוות. הקראות, לדעתם, נוצרה מתוך תהליך דומה לזה של הזרם הפרוטסטנטי: תהליך התפלגות מן הדת המקורית ושיבה למקור המקראי, שבו ראו את הסמכות היחידה.<sup>14</sup> דימויים של הקראים בעיני חלק מהוגי הדעות והחוקרים בתנועת ההשכלה היהודית היה דומה לזה האופייני לנוצרים בהיבט אחד: חלק מהמשכילים סברו כי דבקות יתר לתלמוד, המהווה גורם דומיננטי בחינוך היהודי, שימשה סיבה להתרחקות מן המקרא. לדידם התרחקות זו גרמה לצרות אופקים ולהסתגרות החברה היהודית, ובלמה שאיפות לקדמה ולתיקון חברתי על-פי הדגם האירופי.<sup>15</sup> לעומת זאת, לטענת הנוצרים התלמוד הוא אוסף בלספמיות וענייני כפירה אשר מנעו מהיהודים להכיר באמת הנוצרית. הן נוצרים והן משכילים הגדירו את הקראות כמבטאת "סקריפטורליזם טהור" וכן כזרם רציונליסטי. בדומה לפרוטסטנטים ביחס לעצמם, המשכילים הצביעו על קווי דמיון בין הקראים לאנשי ההשכלה. לטענתם, קווי דמיון אלו באו לידי ביטוי בין השאר בנכונותם של הקראים (בניגוד לחברה היהודית המסורתית) לתיקון חברתי.

היחס המיוחד אל הקראים הניע גם את המשכילים במערב אירופה ובמזרח, כמו את הפרוטסטנטים, לאסוף כתבי-יד קראיים, לפתח מחקר מדעי על הקראות וליצור קשרים אישיים

<sup>13</sup> על יחס המיוחד של אנשי ההשכלה היהודית לקראות ראו: פאהן ראובן, ספר הקראים, לבוב, תרפ"ט, מעמ' 65 ואילך; מאהלר רפאל, הקראים: תנועת גאולה יהודית בימי הביניים, מרחביה: הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, 1949, עמ' 28-46; מאהלר רפאל, הכתות הדתיות והזרמים התרבותיים בדברי ימי ישראל לשיטת דובנוב, ירושלים: אררט, תשי"ד, עמ' 3; ברטל ישראל, "ההשכלה במזרח אירופה והקראים: דימוי ומציאות", הקונגרס העולמי ה-11 למדעי יהדות, חטיבה ב', כ' 2, ירושלים, 1993.

<sup>14</sup> חלק מהפרוטסטנטים מן הזרם המילינריסטי אף הועידו לקראים תפקיד מיוחד בתהליך המשיחי בקץ הימים. ראו על כך: Popkin, Richard. H., "The Lost Tribes, the Karaites and the English Millenarians", *Journal of Jewish Studies* 37, 2 (1986), pp. 213-227; Van den, Berg J., "Proto-Protestants? The Image of the Karaites as a Mirror of the Catholic-Protestant Controversy in the Seventeenth Century", Berg J., Van den & Van der Wall, Ernestine G. E. (eds.), *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century*, Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 33-49; באמסטרדם בראשית המאה הי"ח, ציון נ"ב, ג (1987), עמ' 279-314.

<sup>15</sup> יחס המשכילים לתלמוד לא היה אחיד. עמנואל אטקס מציין שיצחק בער לווינזון, בספרו תעודה בישראל, מייחס חשיבות לחזרה למקרא וקורא להחזרת המשקל הסגולי הראוי לו, אחרי שנדחק במשך דורות לשוליים ונעשה תפל ללימוד התלמוד. בהתרכזות בלימודי התלמוד ראה ריב"ל ביטוי להתבדלותם של היהודים ביחס לאומות. ראו: לווינזון יצחק בער, תעודה בישראל, המבוא של עמנואל אטקס, ירושלים: תעודה בישראל, תשל"ג, מבוא, עמ' 8. ראו גם: Pelli, Moshe, *The Age of Haskala*, Brill Academic Publisher, Leiden 1979, p. 44 ff. בבתי ספר משכיליים ניכרת מגמה ברורה – צמצום שעות לימודי התלמוד ותגבור לימודי התנ"ך והמקצועות הכלליים. בה בעת התפתחה בקרב החוקרים המשכילים ביקורת הטקסטים של ספרות חז"ל.

עם המלומדים הקראים.<sup>16</sup> הדמיון בין תפיסת הנוצרים לזו של המשכילים לגבי הקראות לא היה מקרי. בעשורים הראשונים של המאה ה-19 התפתח בגרמניה מדע היהדות (Wissenschaft des Judenthums), שכוונה "חכמת ישראל",<sup>17</sup> והחוקרים היהודים ערכו מחקרים ביקורתיים בתחום ההיסטוריה, הפילולוגיה והספרות היהודית. "חכמת ישראל", שהיתה אחת השלכות של צמיחת ההשכלה, הושפעה רבות מן המחקר האירופי. החיבורים של ההבראיסטים הנוצרים, בפרט על אודות הקראים, עיצבו במידה לא מעטה את תפיסותיהם של "חכמי ישראל". חלק מחוקרי "חכמת ישראל" ראה בהתהוות תנועת ענן בן דוד ניסיון לפריקת עול התלמוד וביטוי לדבקות בעקרונות רציונאליים.

אנשי תנועת הרפורמה ביהדות גילו עניין מיוחד בקראות. למשל, יצחק מרדכי (מרכוס) יוסט, כמו חוקרים רבים אחרים, זיהה את הצדוקים עם הקראים הראשונים.<sup>18</sup> כמו החוקרים הנוצרים שקדמו לו הוא ראה בהם מעין פרוטסטנטים שנאבקו בקתולים.<sup>19</sup> בדומה לחוקרים פרוטסטנטים רבים הוא ייחס להם מידות טובות שלדעתו חסרו ליהדות הרבנית. לדבריו, הקראים הם שונאי הגאווה, הרבנות והשררה. הם התפרנסו מעבודת כפיים ואהבו מדעים. בעת תלאותיהם בגלות הם: "...בכל זאת לא נאשמו בשום מקום באותן המידות הגרועות שהיו סיבה לשנאת היהודים הרבניים בארצות שונות".<sup>20</sup>

אברהם גייגר, מן המבקרים החריפים של התלמוד, טען כי כמו שהצדוקים התנגדו לאיסורים הרבים של הפרושים, כך גם תנועת הקראים היתה תנועה בעלת רוח חדשה המכוונת נגד אנשי התלמוד.<sup>21</sup> איזק הירש ויס, משכיל מהונגריה שהתנגד לרפורמה הקיצונית, טען כי הקראים הראשונים (חסידי ענן) היו משכילים ונאורים. לטענתו, הם שללו את תופעת האנתרופומורפיזם שמצא את ביטויו בתלמוד.<sup>22</sup> גם חלק מן החוקרים המאוחרים יותר כתבו ברוח דומה.<sup>23</sup>

בקביעותיהם של חוקרים אלו בולטות קלישאות רבות המצויות גם בכתבי הפרוטסטנטים. ההיסטוריון רפאל מאהלר מצביע על העובדה כי רוב חוקרי הקראות, הן מן האסכולה הישנה והן מן המאה ה-20, מציינים את האופי החמור של ההלכה הקראית. בה בעת, הם כותבים על האופי הליברלי והמתקדם של ההלכה הקראית ועל הגישה הפרשנית

<sup>16</sup> בין ראשוני חוקרי הקראות במערב אירופה יש להזכיר את היינריך גרץ, יצחק מרדכי (מרכוס) יוסט, יוליוס פירסט, אברהם גייגר, משה שטיינשניידר ושלמה מונק.

<sup>17</sup> על התפתחות מדע היהדות ראו למשל: מנדס-פלור פול (עורך), חכמת ישראל: היבטים היסטוריים ופילוסופיים, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש"ם; Schorsch, Ismar, "The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism", *Leo Baeck Year Book* 27 (1983), pp. 413-437; Meyer, Michael, "The Emergence of Modern Jewish Historiography: Motives and Motifs", *History and Theory* 27 (1988), pp. 160-175.

<sup>18</sup> Jost, Isaak Markus, *Geschichte der Israeliten*, Berlin 1820-1847, Bd. 6, pp. 27-31.

<sup>19</sup> Jost, *Geschichte*, ibid., vol. 6, p.33; vol. 8, p.135.

<sup>20</sup> Jost, *Geschichte*, ibid., vol. 6, p.31; ראו גם: עמ' 33, 35, 39.

<sup>21</sup> Geiger, Abraham, *Das Judentum und seine Geschichte*, Breslau 1865, p. 53.

<sup>22</sup> ויס איזק הירש, דור דור ודורשיו, ברלין: פלאט ומינקוס, תרפ"ד, כרך ד', עמ' 49.

<sup>23</sup> הרב צבי כהן, למשל, טען כי אחת ממטרותיה העיקריות של תנועת הקראים היתה לעקור מדת ישראל את האמונות התפלות שנכנסו ליהדות מדת הפרסים. ראו: Cahn, Zvi, *The Rise of the Karaite Sect: a New Light on the Halakhah and Origin of Karaites*, New York: Tausner, 1937, עמ' 42-43, הערה 30.

החופשית שלהם,<sup>24</sup> אך אף אחד מהם אינו מנסה ליישב את הסתירה. לטענתו של מאהלר, ניכרת כאן השלכת דעות החוקרים בנושא התיקונים בדת (שרובם שאפו אליהם תוך עימות עם היהדות המסורתית) על היחסים בין היהדות התלמודית לקראות, אשר בה הם חיפשו את מגמת ההתחדשות.<sup>25</sup> כפי שנראה בהמשך, סתירה דומה קיימת גם בתודעתם של חלק ממשכילי האימפריה הרוסית שהושפעו מכתבים אלו ומאחרים במדעי היהדות ממערב אירופה. גישה זו ביחס לקראים, חרף מגמתיותה והסתירות הטמונות בה, היוותה קרקע פורייה לשיתוף פעולה בין משכילים לקראים, והשפיעה על עיצוב זהותם העצמית של הקראים.

## 2. הרקע לצמיחת חקר הקראות באימפריה הרוסית

"חכמת ישראל" התפתחה באימפריה הרוסית באמצע המאה ה-19, וחוקריה המשיכו, הן בנושאי המחקר והן בצורתו, את דרכם של חוקרי ה-Wissenschaft des Judenthums, שהתפתח בשנות ה-20 וה-30 של המאה ה-19 במערב אירופה.<sup>26</sup> באימפריה הרוסית החל הנושא הקראי להתפתח במחקר בעיקר משנות ה-40, וזכה שם בתשומת לב מיוחדת. מתקופה זו ואילך פורסמו ברוסיה מרבית מאמרי המחקר, ואלה המיועדים לקהל הרחב על הקראים בכתבי-עת בעברית, בפולנית וברוסית. אחד הגורמים להתעניינות בנושא זה היה המאבק של הקראים על זכויות אזרח באימפריה הרוסית, אשר משך את תשומת לבה של החברה הרוסית לשאלת הקראים. במהלך מאבקם הציגו הקראים בפני השלטונות טיעונים היסטוריים שעיקרם קדמותו של היישוב הקראי בארצות הסלאבים, בקרים ובליטא – בארצות שהיו מימי קדם בחסות רוסיה בגלגוליה המדיניים השונים. את הטענות האלה, אשר באו לא פעם לידי סתירה עם הממצאים המדעיים,<sup>27</sup> פיתחו הקראים המלומדים, כגון מרדכי סולטנסקי,<sup>28</sup> תלמידו שלמה ביים<sup>29</sup> ואחרים.

<sup>24</sup> מאהלר, הקראים, שם.

<sup>25</sup> מאהלר, הקראים, שם, עמ' 30.

<sup>26</sup> על התלות של הכתיבה ההיסטורית היהודית במזרח אירופה בזו המערבית ראו: פיינר שמואל, השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת-עבר יהודית מודרנית, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1995, עמ' 293-295.

<sup>27</sup> למשל, לגבי כתבי זכויות מליטא או מקרים שהוענקו לקהילות יהודיות שונות, טענו המלומדים הקראים שמדובר בתעודות קראיות בלבד. טענה זו עוררה לא פעם ויכוח, למי ניתנו התעודות, שכן על-פי-רוב לא ניתן היה להכריע בכך על סמך התעודות עצמן, כיוון שהשלטונות בדרך כלל השתמשו בשם "יהודים" בלבד. מחלוקת מעין זו היתה למעשה על השאלה מי התיישב קודם בשטחים האלה ונהנה יותר מאהדת השלטונות.

<sup>28</sup> מרדכי סולטנסקי (1772-1862), אחד מחכמי הדור הקראים במאה ה-19, בקי בספרות הרבנית, מחברם של כמה חיבורים בהלכה, במוסר, בפרשנות ובדקדוק. התעניין בספרות הכללית ובזו של המחברים המשכילים. ראו עליו: אחיעזר גולדה, "מרדכי סולטנסקי – קווים לדמותו וכתביו ההיסטורית", קראי מזרח אירופה בדורות האחרונים, שפירא דן, ולסקר דניאל (עורכים) בהשתתפות אחיעזר גולדה וקיזילוב מיכאיל, ירושלים: מכון בן-צבי, 2011, עמ' 170-196.

<sup>29</sup> שלמה בן אברהם ביים (1817-1867), קראי משכיל, רכש הן השכלה קראית מסורתית והן השכלה כללית, שלט ברוסית, בגרמנית ובצרפתית. היה גם ידיד של החוקרים שמחה פינסקר ואב"ג. הקים את בית הספר המשכילי ראשון בקרים. מסוף שנות ה-50 פרסם ביים כמה מאמרים וספרים, שהמפורסמים ביניהם הם, Бейм Соломон, Чувут-Кале и караимы, СПб 1861 [ציפוט-קלעה והקראים] וכן, Бейм, Соломон, Память Чувут-Кале, СПб 1862 [זכר ציפוט-קלעה]. הוא לא הצטיין בבקאות בהיסטוריה, ואף לא בידע כללי נרחב. כתביו של ביים, שמהווים תערובת של מדריך לתייר וחומר אתנוגרפי מקוטע, ומתיימרים להיות סקירה היסטורית של ראשית הקראות בקרים. הם שופעים טעויות ומתבססים על התאוריות של פירקוביץ, כולל תוכן כתבי-היד מפרי זיפו של האחרון. אמנם בקרב הקוראים הרוסים אוהבי סנסציות היסטוריות זכו כתביו להצלחה רבה. כך מצאו רעיונותיו של פירקוביץ דרך לקורא הרוסי.

הם ניסו לשכנע את השלטונות כי מדובר בעם שחי בשטחים האלה במשך מאות שנים, תרם כלכלית ותרבותית למדינה, ובזכות תרומתו נהנה מן הזכויות הנרחבות שהעניקו לו השליטים. הקראים המלומדים האלה, שהושפעו במידה זו או אחרת מתפיסותיה של ההשכלה ומהלכי רוח מודרניים, הגיעו למסקנה כי יש לבסס את טיעוניהם בנימוקים רציונליים ובעובדות מדעיות. הם השתמשו למטרה זו בתעודות היסטוריות ובעדויות שנגבו בעל-פה מזקני העדה. עם זאת, על-פי-רוב לקתה כתיבתם בחוסר מדעיות עקב היעדר השכלה כללית. כתיבתם ההיסטורית שימשה להם כלי במאבק על זכויותיהם, והתבססה יותר על סיסמאות ועל חומרים מפוקפקים (כולל תעודות שהכותבים זייפו) מאשר על עובדות מוצקות. ועל-פי-רוב היתה כתיבתם נטולת סקרנות אקדמית. נראה שזאת אחת הסיבות שעדת הקרים לא הצמיחה מתוכה היסטוריונים דגולים העוסקים בתולדותיה.

החוקרים המשכילים, אשר גילו עניין מיוחד בקראות, ראו צורך לסייע לקראים בשחזור קורותיהם, וכן ראו חובה לעצמם, בתור "האחים הגדולים" של הקראים, לסייע ל"אחיהם הקטנים" לשמור על מורשתם ולחקור אותה. הרי למרות התחרות עם הקראים על האמנציפציה, המשכילים ראו במורשת הקראית, למעשה, חלק ממורשתם היהודית המשותפת. שמחה פינסקר, למשל, ראה בפעילותו של פירקוביץ קיום המשימה הכלל-יהודית: "...רוב כ"י שהשתמשתי בהם בספרי זה באו לידי ע"י חסדו ואמונתו של ידידי אלופי ומיודעי מזמן רב הוא החכם החוקר המשתדל בחפוש אחר קדמוניות אומתנו..."<sup>30</sup> הקראים המלומדים, לעומת זאת, הרבו להבליט ניגודים היסטוריים בין שתי העדות והבדלים באופי, במראה החיצוני ובאורח החיים לטובת עדתם. יש לשים לב כי ההבדלים בין העדות שהקראים הדגישו בכתביהם בכל הזדמנות, אשר היו על-פי-רוב פרי דמיונם של ההוגים הפרוטסטנטיים במערב אירופה, התגלגלו במאה ה-19 לפולין ולרוסיה, ושם אימצו אותם אנשי רוח ותרבות. בין האישים שהרעיונות האלה התקבלו בקרבם: ההיסטוריון והמחנך הפולני טדאוש צ'אצקי (Tadeusz Czacki, 1813-1765),<sup>31</sup> הסופר הפולני ולאדיסלוב סירוקומליא (Władysław Syrokomla),<sup>32</sup> המזרחן הרוסי ואסילי גריגורייב<sup>33</sup> ואחרים. מצב זה יצר מעגל סגור: המחברים הפולניים והרוסיים קידמו בכתביהם את דימויים החיוביים של הקראים (מול הדגשת קלקולם המוסרי והחברתי של יהודים רבניים) בעקבות שיחות עם ראשי העדה, ואילו המחברים הקראים בתורם ציטטו מספרות זו כמקור מוסמך לאישור טענותיהם על "אופיים הלאומי" ועל תולדות קראי מזרח אירופה.

<sup>30</sup> פינסקר שמחה, לקוטי קדמוניות, וינה, 1860 (דפוס צילום ירושלים תשכ"ח), עמ' IX.

<sup>31</sup> ראו את חיבורו: Czacki, Tadeusz, *Rozprawa o Żydach Karaitach* [צ'אצקי טדאוש, ידיעות על יהודים וקראים]. Kraków 1860.

<sup>32</sup> שמו הבדוי של לודוויק קונדרטוביץ (Ludwik Kondratowicz, 1892-1822). בספרו ההיסטורי סיורים בליטא באזור וילנא הוא מבסס את דבריו על ריאיון עם פירקוביץ, ומביע אהדה לקראים. פירקוביץ סיפק לו חומר על הקראים, ולאחר מכן נהג לצטט מספרו כמקור מוסמך. ראו: Syrokomla, Władysław, *Wycieczki po Litwie*: w promieniach od Wilna, Wilno 1857.

<sup>33</sup> ואסילי ואסילייביץ גריגורייב (1881-1816), פרופסור לשונות המזרח וההיסטוריון. חקר את תולדות הכוזרים; הביע את עמדתו בדבר פתרון שאלת היהודים באימפריה הרוסית. גריגורייב ביטא בכתביו שנאה גלויה כלפי היהודים. הוא ראה בהם גורם שהורס את כלכלתה של האוכלוסייה הנוצרית ואת מידותיה. הוא הצביע על תכונות האופי השליליות של היהודים, והנגיד את הקראים לרבניים מבחינת אמונתם, אופיים ואורח חייהם. ראו: Григорьев Василий В., Еврейские религиозные секты в России, СПб 1847, с. 11-49 [הכתות היהודיות ברוסיה]. גם גריגורייב הסתמך במידה רבה על ממצאיו של פירקוביץ, והאחרון ציטט את דברי גריגורייב בכתביו בתור חוות דעת מדעית.



חלק מן המשכילים הרבניים לא רק סייעו לקראים לחקור את עברם אלא גם דגלו בקירוב לבבות בינם לבין הקראים. הם ראו בקראים סוג מסוים של "אחר" בתוך עם ישראל, שיש להחיל עליו את אידאות הסובלנות והפתיחות. דוגמה לשאיפה להתקרבות ולאיחוד בין הקראים לרבניים ניתן למצוא בדבריו של איש ההשכלה שניאור בן צמח זקש, ידידו של פירקוביץ, מחוקרי "חכמת ישראל" ומעורכי כרם חמד. כך ביטא זקש את השאיפה הזאת באחד המכתבים לפירקוביץ (1860): <sup>34</sup> [א6] "הלא לנו להשיב את נדחי ישראל! הלא עלינו לפשוט להם יד, לקרוא אליהם קריאה של חיבה ואהדה, אחווה ורעות, לאמור: שובו בנים אל אבותיכם! שובו אחים שובו אלינו שובו!" ראויה לציון העובדה שבתור ה"אחר" הזה בחרו המשכילים דווקא את הקראים, ואילו אנשי החברה המסורתית, במיוחד החסידים, על-פי-רוב לא נתפסו כראויים לסובלנות ולהתקרבות בעיני הרוב המשכילי. על רקע זה האשים המשכיל הגליצאי יעקב שמואל ביק את המשכילים כי הם דוגלים בסובלנות ובה בעת רודפים את החסידים.<sup>35</sup>

ישנן עדויות רבות על הקשרים בין קראים למשכילים במערב אירופה ובמזרחה. מעניינת, למשל, ההתכתבות בין החוקר יצחק מרדכי יוסט לקראי יבפטוריה (גזלווא) שבקרים.<sup>36</sup> במכתבו מביע יוסט את רצונו להתקרב לקראים: "למה זה לנצח נריב, הלא אנחנו אחים בני אב אחד..." את המכתב מיבפטוריה אל יוסט (1829) כתב כנראה הקראי שמחה בבוויץ (ראו עליו בהמשך), בעקבות בקשתו של יוסט לשלוח לו את רשימת הספרים שהיו ברשותם של בני הקהילה הקראית. במכתב זה מזכיר בבוויץ את חשיבותם של ספרי "רבנו משה מדסעווי" [Dessau=], "כי האיש משה גדול מאוד... והועיל בחבורים יקרים בכל חכמה ומדע, בין בסדר הלמוד וחנוך נערי בני ישראל בין במוסר ודרך ארץ..." הוא הוסיף שיש להם חלק מחיבורי משה מנדלסון. ר' נחמן קרוכמל (רנ"ק), מחשובי המשכילים בגליציה, פילוסוף, איש מדע ומוסר, ראה בקראים אחים הנרדפים בידי הרבניים: "המה נכנעים דווים וסחופים, מבקשים למצוא חן בעינינו". הוא ראה אותם אומרים כביכול: "חנונו! לא אחינו אתם, זרע האבות תלמידי משה והנביאים!"<sup>37</sup> רנ"ק קירב אליו את הקראים דוד כוכיזוב ואברהם ליעונוביץ מהעליץ, ובמידה מסוימת קיבל חלק מהתפיסות המסורתיות של הקראים באשר לתולדותיהם. כידוע, רנ"ק אף נרדף על הקשרים האלה בידי החסידים.<sup>38</sup> חייקל הלוי הורוויץ, המשכיל מאומן, התכתב עם שני חכמים קראים – עם אברהם ביים מאודסה (אביו של שלמה ביים הנ"ל), איש השכלה מן הראשונים בקרב הקראים, ועם החכם יצחק בן שלמה מצ'ופוט-קלעה, איש מסורת שהושפע מרוח ההשכלה.<sup>39</sup> במכתבו לא' ביים משבח הורוויץ את העברית של ביים ושל הקראים בכלל: "...ואני ולשוני לשון עלגים נגד מליצי עמי, אף נגד חכמי הקראים אשר מאז להם יד ושם בלשון עבר ושפתותיהם ברור ולשונם תדבר צחות..."<sup>40</sup>

<sup>34</sup> Russian National Library [hereafter RNL], Private Archive of Firkovich, f. 946, op. 1, no. 668.

<sup>35</sup> מכתבו של ביק לבלוך (אלול תקפ"ז), בתוך: לטריס מאיר, ספר מכתבי עברית, וינה, תרט"ז, עמ' 173-176. ראו על כך: פיינר, השכלה והיסטוריה, שם, עמ' 149.

<sup>36</sup> המכתבים של יוסט לקראים שמחה בבוויץ ויוסף שלמה בן משה (יש"ר) פורסמו בתוך: יצחק בן שלמה, ספר פנת יקרת, גזלווא 1834, בסוף הספר (העמודים של המכתבים אינם ממוספרים).

<sup>37</sup> פאהן, ספר הקראים, שם, עמ' 83.

<sup>38</sup> קרוכמל נחמן, מורה נבוכי הזמן, ברלין 1823, עמ' 314-316; פאהן, ספר הקראים, שם, עמ' 48, 83-85, 89.

<sup>39</sup> שני מכתבים ששלח הורוויץ בשנת 1807 פורסמו ב"הבקר אור" א (תרל"ו), עמ' 361-362.

<sup>40</sup> הורוויץ, מכתב, שם, עמ' 361.

### 3. אברהם פירקוביץ, דמותו ופעילותו

דמותו של אברהם פירקוביץ הוסיפה נופך מיוחד ליחסים בין הקראים למשכילים. הוא היה אישיות יוצאת דופן אשר ניסתה לגשר בין עולמות שונים – תפיסות העולם המסורתיות ואלו של המדע המודרני. בבסיס גישור זה עמדו פעילותו המחקרית בתולדות עם ישראל וכל היוצא בה. בפעילותו זו, שעד היום היא שנויה במחלוקת, הצליח פירקוביץ לעורר את התעניינות החוקרים הרוסיים ושל אלה היהודים המשכילים במערב אירופה ובמזרח בנושא תולדות הקראים. הוויכוחים הסוערים סביב התאוריות של פירקוביץ וממצאיו, אשר פרצו בעולם המדעי עוד בחייו והתגברו עם מותו, האיצו במידה לא מבוטלת את התפתחותם של מדעי היהדות, בייחוד במזרח אירופה. כתוצאה מכך נכתבו מחקרים רבים על הקראים, על יהודי קרים הרבניים ("הקרימצ'אקים"), על הכוזרים ובכלל על היהודים בארצות הסלאבים.



אברהם בן שמואל פירקוביץ (1874-1787)

במחקרים על אברהם בן שמואל פירקוביץ, או אב"ן רש"ף (1874-1787), מקובל לכתוב כי הוא נולד בלוצק (ווהלין), וכי אחרי שהתחתן (1808) התפרנס מטחנת רוח שקיבל מחותנו. לאור התעודה שפורסמה לאחרונה,<sup>41</sup> פירקוביץ ישב בכפר קטן זאלאוויא ליד לוצק – ואולי

---

<sup>41</sup> Шабаровський, Володимир, Караїми на Волині: Штрихи до портрета загадкового народу [שאברובסקי וולודימיר, קראים בוהלין: קווים לדיוקנו של העם המסתורי] Луцьк: Твердиня, 2013, с. 92.

אף נולד בו, וכמו קראים רבים אחרים בכפרי הסביבה עסק בממכר יין שרף לאיכרים. כפי שעולה מן התעודה – הוא התפרנס מהחזקה של בית-מרזח (ולא מהחזקה של הריחיים, כפי שהוא טען מאוחר יותר). בין השנים 1809-1810 הוא עזב את הכפר בעקבות גירוש בידי השלטון הרוסי ופשט רגל. בשנת 1813, בהיותו בלוצק פנה פירקוביץ ללימודי תורה. מורו היה החכם הקראי הנודע מרדכי סולטנסקי<sup>42</sup> – איש שהושפע מרוח ההשכלה. סולטנסקי כתב כמה ספרים, והמפורסם ביותר ביניהם הוא זכר צדיקים, המספר ברוח מסורתית על תולדות הקראות ועל קדמותם של קראי מזרח אירופה.<sup>43</sup> פירקוביץ ניזון מהרעיונות העיקריים בספר זה, בייחוד מהרעיון על קדמות היישובים הקראיים בקרים ובליטא, וכעבור כמה שנים עיבד ועיצב אותם ופרסמם בכתביו מבלי להזכיר את שמו של סולטנסקי. בשנת 1822 רב פירקוביץ עם מורו ועבר לקהילת יבפטוריה,<sup>44</sup> שם מונה לחזן הקהילה. בשנת 1830 שכר אותו שמחה בבוויץ (1855-1790), מנהיגה של קראות קרים ואיל ההון המקומי, כמלמד לבניו. פירקוביץ שימש גם מזכירו האישי של בבוויץ, ובשנה זו ליווה אותו במסעו לארץ ישראל. במהלך המסע ביקרו בבוויץ ופירקוביץ בירושלים, בחברון וגם בקהיר. בעת המסע רכש פירקוביץ כתבי-יד עתיקים רבים, והעתיק אותם. את השנים 1831/2 העביר פירקוביץ באיסתנבול, שם הוא שימש חזן, מלמד ושוחט בקהילה קראית מקומית, אך בעקבות ריב עם ראשי הקהילה עזבה וחזר ליבפטוריה. מאמצע שנות ה-20 פעל פירקוביץ להקמה מחדש של בית הדפוס הקראי בעיר זו, על מנת להדפיס ולמכור את הספרים הקלאסיים ואת סידורי התפילה של הקראים. הוא תכנן להדפיס שם את כתבי-היד שהיו באוספיו וכתבים מפרי עטו ומפרי עטם של הקראים המלומדים בני דורו. משנת 1834 היה פירקוביץ מעורב בהוצאת ספרים בבית הדפוס הזה.

בשנת 1839, בעקבות הצעתו של הרוזן (מאוחר יותר גראף) מיכאיל וורונצוב (Воронцов), נציבו של פלח דרום רוסיה וחצי-האי קרים ומייסד חברת שוחרי קדמוניות באודסה, שנטה חסד לקראים, נבחר פירקוביץ לבצע משימה בעלת חשיבות מכרעת עבור העדה הקראית. בבחירה זו תמך אף שמחה בבוויץ. בבוויץ עצמו נתמנה באותה השנה לראש בית הדין הגבוה לקראים שהקימו השלטונות כאות תמיכתם בעדה הקראית. משימתו של פירקוביץ היתה להציג תשובות מתועדות לשש שאלות שניסח וורונצוב על דבר מהותה וקורותיה של עדת הקראים, על אודות חכמיהם וספרותם, על סיבת הפילוג בין קראים לרבניים ועל ההבדלים ביניהם.<sup>45</sup> משימתו של פירקוביץ זכתה לתמיכה כספית הן מצד השלטונות, שהיו מעוניינים באיסוף העתיקות, והן מצד בבוויץ, שהיה מעוניין בהצלחת המשימה. תמיכות אלו נועדו לסייע בכתיבת תולדות העדה באזור נובורוסיה, ופירקוביץ ראה בכך הזדמנות היסטורית לשפר את מעמדם של הקראים וכמו כן את מעמדו שלו. בעקבות זאת נסע פירקוביץ בשנות ה-40 לקרים ולקווקז לאסוף כתבי-יד עתיקים וחומר אפיגרפי.

<sup>42</sup> ראו, לעיל, הערה 28.

<sup>43</sup> סולטנסקי מרדכי, זכר צדיקים, ורשה, 1920. מבוא לספר זה מאת פוזנסקי שמואל אברהם, שם, עמ' 58-69. סולטנסקי כתב את ספרו זה בעקבות ביקורו של ניקולאי הראשון בציפוט-קלעה (1837). מדובר בניסיון הראשון לכתוב היסטוריה קראית מקיפה במזרח אירופה, אם כי הוא לא הצליח. בספר אין כל ניסיון של גישה ביקורתית כלפי המקורות; הוא שופע טעויות וטיעונים א-היסטוריים, ומשלב בתוכו מוטיבים פולקלוריים כעובדות היסטוריות. ראו על כך: אחיעזר, "מרדכי סולטנסקי", שם, עמ' 177-181.

<sup>44</sup> פירקוביץ האשים את סולטנסקי במעילה בכספי הקהילה, בתפיסת השלטון בקהילה, בעושק ובדברים רבים אחרים שרובם היו כנראה חסרי שחר, ונראה שצמחו בעקבות רצונו של פירקוביץ לתפוס את משרת החזן בלוצק במקומו.

<sup>45</sup> פירקוביץ אברהם, אבני זכרון, וילנא, 1872, עמ' 8.



כאמור, אחד הרעיונות ששאב פירקוביץ ממורו סולטנסקי היה הטענה על דבר קדמותו של היישוב הקראי בקרים. פירקוביץ הקדים את ימי ראשית ההתיישבות הקראית בקרים למאות הראשונות לפנה"ס. על מנת להוכיח רעיון זה, שמשמע ממנו כי הקראים לא נטלו חלק בצליבת ישו, זייף פירקוביץ כתבי-יד וכתובות קבורה (בעיקר על-ידי הוספת תאריך במידה והוא לא צוין, ולעתים על-ידי שינוי התאריך הקיים לקדום יותר). כמו כן, פירקוביץ המציא דמויות היסטוריות בתולדות הקראות, ושייך את שמותיהן לכתובות קבורה קיימות, או הכין בעצמו כתובות קבורה "עתיקות", כגון זו של הרב סנגרי – "החבר" מספר הכוזרי של יהודה הלוי.<sup>46</sup> לטענת פירקוביץ, "החבר" היה קראי אשר גייר את מלך הכוזרים ונפטר בצ'ופוט-קלעה. פירקוביץ אף המציא אילנות יוחסין לראשי העדה על מנת להוכיח את קיומו של רצף היסטורי של היישוב הקראי בקרים ובליטא מימי קדם.

במהלך פעילותו הסתייע פירקוביץ בשלטונות, ובמשך כמה שנים הפך החוכר מכפר שבוהלן לאישיות מפורסמת, בעלת קשרים נרחבים ברמה ממשלתית. בארכיון הפרטי שלו נמצא מכתב המלצה משנת 1849, שנכתב בעיר קיסלוודסק, ושפירקוביץ קיבלו מידי נציב נובורוסיה מיכאיל וורונצוב עבור הנסיך באריאטינסקי.<sup>47</sup> במכתב זה מבקש וורונצוב להעניק לפירקוביץ, שהיה אז שליח מטעם החברה הארכאולוגית באודסה, "חסות וכל סיוע אפשרי למען ביצוע משימה המוטלת עליו".<sup>48</sup> בעת מסעו לקווקז נעזר פירקוביץ גם בגנרל פֶּזִי,<sup>49</sup> מפקד הכוחות הרוסיים בקווקז. הוא נפגש עם שרים בממשלה, והכיר אישית את הפקידים המעורבים בענייני חינוך ובענייני צנזורה – אלה סייעו לו בהליכי פרסום הספרים העבריים. על פעילותו בחיפוש הקדמוניות קיבל פירקוביץ בשנת 1843 מדליית זהב מהשלטונות "על תועלת הציבור", וכעבור שנתיים העניק לו יורש העצר, אלכסנדר, בנו של ניקולאי הראשון, טבעת יהלום. בשנת 1855 השתתף פירקוביץ בטקס הכתרתו של אלכסנדר השני, והגיש לו שיר עברי שחיבר לכבודו ולכבוד האירוע.

פירקוביץ כתב כמה ספרים שבהם הביע את תפיסותיו האנטי-רבניות<sup>50</sup> ודברי אפולוגיה על הקראות. מפעלו המחקרי הגדול ביותר היה הספר אבני זכרון. הספר פורסם בוויילנא שנתיים לפני מותו, והוא קורפוס של 769 כתובות קבורה קראיות, רובן מצ'ופוט-קלעה. חלק מהכתובות האלה מזויפות. במבוא לספר מתאר פירקוביץ את פעילותו באיסוף העתיקות ואת רעיונותיו על תולדות הקראים. שני ספרים אחרים הם נחל קדומים, הכולל רשימות ספרי תורה וכתבי קודש שמצא במהלך מסעותיו (חלקם כוללים קולופונים מזויפים שהכין פירקוביץ), וימות עולם, הכולל כרונולוגיה מאדם הראשון ועד זמנו של המחבר. שני הספרים הללו לא זכו לפרסום. נוסף על כך חיבר פירקוביץ כמה קונטרסים בענייני הלכה, אמונה, דברי פרשנות למקרא ועוד.<sup>51</sup> חלק ממאמריו על קורות הקראים ומכתבים נבחרים שלו לאנשי ההשכלה התפרסמו בכתבי-העת ציון, הכרמל, המגיד, המליץ והשחר.

<sup>46</sup> השם סנגרי אמנם אינו מופיע אצל הלוי. הוא מופיע רק בספרות יהודית מאוחרת יותר, למשל בספרו של שם טוב אבן שם טוב במאה ה-15, ספר האמונות.

<sup>47</sup> כובש צפון הקווקז, גנרל פלדמרשל המקורב לחצר אלכסנדר השני וחבר במועצת המדינה.

<sup>48</sup> RNL, Private Archive of Firkovich, f. 911, op. 1, no. 946 (המכתב נכתב ברוסית).

<sup>49</sup> פירקוביץ, אבני זכרון, שם, למשל עמ' 58.

<sup>50</sup> ראו למשל: פירקוביץ אברהם, חותם תכנית, יבפטוריה, 1834; וכן ספרו מסה ומריבה, יבפטוריה, 1838.

<sup>51</sup> כתבים אלו לא פורסמו, והם נמצאים בארכיונו הפרטי.



**א. משכיל וחוקר או איש מסורת אדוק?**

במהלך השנים 1839-1858 נסע פירקוביץ לערים שונות לאסוף חומר היסטורי, ומשנת 1843 החל לאסוף גם חתימות לספרו אבני זכרון. בתקופה זו רקם פירקוביץ יחסים קרובים למדי עם שמואל פין, שמחה פינסקר, אב"ג ומשכילים אחרים שהתכתב אתם לאורך כל חייו, או עד הריב עם אחד מהם. בשנת 1856, בעת שהותו בסנט-פטרבורג, הוא הראה לדניאל חוולסון<sup>52</sup> כ-700 העתקות ממצבות וכ-150 העתקות של ספרי תורה וחומר אחר.



דניאל חוולסון (1819-1911)

רוב המגעים והקשרים של פירקוביץ עם החוקרים המשכילים היו בענייני מחקר, וכללו דיונים בנושאים היסטוריים, ובפרט – סביב חומר שהוא אסף במהלך מסעותיו. בפרסום המדעי של חומר זה ראה פירקוביץ הזדמנות לרומם את קרנה של הקראות. הפעילות המחקרית של האיש שצמח בחברה הקראית המסורתית, משקפת מגמות האופייניות לתקופת מעבר. ניתן לראות באופן פעילותו ניסיון לשמור על דבקות מוחלטת בערכים המסורתיים ולהתאימם לתנאים החדשים. חלק מחוקרי "חכמת ישראל", בייחוד הגרמניים שבהם, הלכו בדרך של חילון ההיסטוריה היהודית ושליטת ההשגחה האלהית כגורם הקובע את מהלך ההיסטוריה.<sup>53</sup> לפירקוביץ, בהיותו שומר מסורת אדוק, הקו הזה היה זר לחלוטין. אף-על-פי שהוא השתמש בכלים מודרניים במחקריו, וחרף ידיעותיו הנרחבות למדי, שלטו בתודעתו של פירקוביץ הפרדיגמות האופייניות לכתיבה ההיסטורית של ימי הביניים.<sup>54</sup> למשל, הוא שילב בנרטיבים החדשים מפרי המצאתו את נושא עשרת השבטים ואת המוטיב הא-היסטורי על התהוות הקראות בתקופת בית ראשון.<sup>55</sup> מוטיבים אלו ואחרים שמופיעים בגלגולים שונים בספרות

<sup>52</sup> דניאל חוולסון (1819-1911), איש השכלה, למד בבית המדרש בברסלאו; בשנת 1850 סיים את אוניברסיטת לייפציג. בשנת 1856 התנצר, מונה לפרופסור בפקולטה ללשונות המזרח באוניברסיטת פטרבורג, ונבחר לחבר האקדמיה למדעים. חוולסון פרסם חלק ממצאיו של פירקוביץ, והסתמך עליהם בדיסרטציה שלו.

<sup>53</sup> ירושלמי יוסף חיים, זכור, תל-אביב: עם עובד, תשמ"ח, עמ' 113-114.

<sup>54</sup> על הכתיבה ההיסטורית בימי הביניים ראו למשל: ירושלמי, זכור, שם, עמ' 49-76; מיכאל ראובן, הכתיבה ההיסטורית היהודית, ירושלים: מוסד ביאליק, 1993, עמ' 11 ואילך.

<sup>55</sup> המחבר הקראי הראשון שמתייחס לתולדות הקראות, יעקב קרקסאני מן המאה ה-10, מזהה את ממלכת יהודה עם הפרוטו-קראות, ואילו בממלכת ישראל בראשותו של ירבעם בן נבט הוא רואה את ראשית התורה הרבנית, Chiesa, Bruno and Lockwood, Wilfrid, *Ya'qub Qirqisani on Jewish sects and Christianity*, Lang, Frankfurt am Main 1984, pp. 95 ff.

הקראית בימי הביניים היוו אלמנטים חשובים ואף מרכזיים בנרטיבים ההיסטוריים שלו. אחד הנרטיבים האלה עסק בהופעתם של "בני מקרא" – פרוטו-קראים – בקרים. "בני מקרא" אלו היו, לדידו של פירקוביץ, צאצאים של גולי שומרון ושל בני יהודה מ"גלות ירושלים" שהגיעו יחד עם הכוהנים לעזור לאחיהם בעת המצור על שומרון. שלמנאסר הביא את כולם לערי מדי בשנת 720 לפנה"ס לערך,<sup>56</sup> ובאמצע המאה החמישית העניק להם המלך כנבוזי בן כורש את ארץ קרים כפרס על השתתפותם במלחמתו נגד הסקיתים. פירקוביץ רקח עלילה א-היסטורית זו, והציגה כעובדה היסטורית המבוססת על תעודה שכביכול מצא בכפר מג'ליס במזרח קווקז;<sup>57</sup> לטענתו כותב התעודה הוא אחד מהצאצאים של אלו שבאו לקרים בתקופת כנבוזי. פירקוביץ מצרף לגולי שומרון גם קבוצה מיהודה שכביכול באה לעזרתם בעת המצור, הרי לשבט יהודה יש משמעות מיוחדת במסורת הרבנית והקראית כאחד; קבוצת הכוהנים, שכביכול הצטרפה לבני יהודה, נועדה להסביר את הימצאותם של כוהנים בקרב הקראים.

באשר ליהודים הרבניים תושבי קרים, פירקוביץ טען כי מדובר בקראים לשעבר: במאה ה-11 הגיעו מירושלים מסיונרים רבניים שהחלו בתעמולת התלמוד בקרים, וכ-200 קראים קיבלו את משנתם. תאוריה זו נועדה להוכיח כי ראשית העדה הרבנית היא מתקופה הרבה יותר מאוחרת מזמן הופעתם של הקראים בקרים. בה בעת טענה זו באה להצדיק את פעילותו של פירקוביץ, אשר הוציא חלק מכתבי-היד העתיקים מגניזות בתי-הכנסת של הקרימצ'אקים נגד רצונם בעזרת המשטרה;<sup>58</sup> על-פי התאוריה שלעיל, זהו חומר קראי.

פירקוביץ לא הכיר את העקרונות הפילוסופיים שעליהם הושתת המחקר המודרני, ולא התעניין בהם כלל. הוא לא חרת על דגלו לא את עקרון ההפרדה בין "מה קרה בעליל" ל"בדיה"<sup>59</sup> ולא את החובה להשתחרר מאמונות תפלות, כפי שדגל המדע הגרמני ובעקבותיו גם "חכמת ישראל". תפיסת ה"אמת" אינה מזוהה בעיני פירקוביץ עם מושג האובייקטיביות וההתאמה לעובדות אמפיריות. בהיותו בעל ערכים מסורתיים, פירקוביץ היה זקוק לעובדות אמפיריות אך ורק לאישור אידיאלים מסוימים – דתיים ועדתיים. השאלה "מה קרה בעליל?", שהיתה מרכזית במדע המודרני, העסיקה את פירקוביץ הרבה פחות מאשר אופן עיבוד החומר והתאמתו ל"דרישות המדע" המקובלות בתקופתו. הוא השקיע מאמצים רבים על מנת ללמוד כיצד לעבד את החומר, והחוקרים המשכילים סייעו לו בכך לא מעט. במכתבו לבבוויץ (1839)<sup>60</sup> פירקוביץ מספר על מסקנותיו לגבי בדיקת כתבי-יד וקולופון אחד: "בחקירות ודרישות כאלה אפשר למצוא עוד הרבה דברים עתיקים וישנים, וזאת נקרא 'בקרת',<sup>61</sup> כי ע"י סימנים בדברים עתיקים

<sup>56</sup> פירקוביץ המציא מניינים כרונולוגיים חדשים – "לפי גלות שומרון", "מניין קרים ליצירה" וכן "מניין מטרקיי".

<sup>57</sup> תאוריה זו באה לידי ביטוי בתעודות דרבנט ומג'ליס, שפירקוביץ זייף. ראו תעודת מג'ליס: ציון, חלק א', 1841-1840, עמ' 135-136, 140; דיינארד אפרים, משא קרים, ורשה, 1878 (דפוס צילום: ירושלים תשל"א), עמ' 46 (תעודת דרבנט).

<sup>58</sup> פירקוביץ, אבני זכרון, שם, עמ' 15-17.

<sup>59</sup> ההיסטוריון הגרמני לאופולד פון רנקה (1795-1886) הוא שקבע שמטרת המחקר ההיסטורי היא ניתוח ביקורתי של המקורות על מנת לחשוף "מה קרה בעליל" בעבר. על שיטתו המחקרית של רנקה ראו: Stern, Fritz R., *The Varieties of History: From Voltaire to the Present*, Macmillan, London 1970, p. 54 ff.

<sup>60</sup> דיינארד, משא קרים, שם, עמ' 26-27.

<sup>61</sup> דיינארד, משא קרים, שם, עמ' 27. אפרים דיינארד (1846-1930), משכיל, היסטוריון-אוטודידקט, אספן כתבי-יד וספרים וחברו לשעבר של פירקוביץ שליווה אותו בחלק מהמסעות, נהג להעיר הערות סרקסטיות ביחס לפעילותו; כאן הוא מעיר: "רק בפי מלמד הבקר".

אפשר לדעת קורות ימי קדם – ותשואות חן להדירקטור ר' בצלאל שטערין<sup>62</sup> כי הוא הראה לי את הדרך הזה, וצוה לי לחקור אחריהם ולעשות רשימה".

כאמור, הקריטריון ל"מדעיות" המסקנות בעיני פירקוביץ היה רק השימוש בשיטות מדעיות, כגון תיאור הממצאים על-פי השיטות המקובלות וכן הוספת ציטוטים והפניות. אך לא היה בכך כדי לתמוך באמיתות טיעוניו שהם א-היסטוריים במהותם. הוא גם לא הצטיין בדייקנות בשימוש בשיטות האלה, והתעלם במידת הצורך לא רק מ"דרישות המדע", אלא גם מכללי האתיקה המדעית. במכתבו הנזכר לבבוויץ, פירקוביץ מספר את סיפור התגירותו של מלך הכוזרים, ומבסס את טענתו שהכוזרים עברו ליהדות הקראית על-ידי ציטוט, שמופיע כביכול אצל יהודה הלוי בספר הכוזרי:<sup>63</sup> "...בראש מאמר השני כתוב כי ה' נתן בלב מלך הכוזרים שילך ליערי כרסונץ ושם ימצא את מבוקשו..." – כאן מחליף פירקוביץ את המילה "ורסאן" שבספר הכוזרי<sup>64</sup> במילה "כרסונץ" (העיר חרסונס שנמצאת בקרים), על מנת לקשר את פעילותו של "החבר" לקרים. בהמשך פירקוביץ מקדם גם את רעיון התגירותם של הכוזרים ליהדות הקראית (שאמנם עוד לא היתה קיימת אז כזרם מגובש, אך פירקוביץ לא ידע זאת) על-ידי האשמת יהודה הלוי בזיוף הטקסט המקורי של ספר הכוזרי שלו:<sup>65</sup>

החבר למלך הכוזרים היה ר' יצחק סנגרי... [הוא] חבר את כל השאלות והתשובות ההן ביחד, והחיבור הזה נפל ביד ר' יהודה הלוי, והוא ראה את החיבור הזה מתנגד לדת הרבנים ושינה אותו והעתיקו ללשון ערבי מבלתי יכולת להוציא לאור במראהו הראשון... ויען שמלך כוזרים קיבל עליו דת יהודי קרים, יוכל להיות שגם התחתן אתם, ואולי עוד היום נמצאים ביננו ממשפחתו.

את נרטיב הקשר בין קראים לכוזרים מציג פירקוביץ גם בפני נציגי השלטון המקומי בקרים.<sup>66</sup> כאן ובמקומות רבים אחרים הוא אינו מציין את מקור המידע או הפניה מדויקת, ומסתפק בשמו של עד שנפטר או שזהותו אינה ידועה. לעתים הוא כותב שמקור המידע שהוא הביא "בספר ישן נושן" שהראה לו פלוני בביתו וכד'.

פירקוביץ ניסה לשלב בין חידושי ההשכלה לערכי המסורת תוך התעלמות מן הסתירות בין שני התחומים האלה.<sup>67</sup> ניתן לראות אצלו נכונות לקבל חידושים שהביאו עמן ההשכלה

<sup>62</sup> בצלאל שטרן (1853-1798), יליד טרנופול שבגליציה, ממייסדי החינוך המשכילי באודסה ומנהל בית-ספר בעיר זו; ידידו של פירקוביץ. בשנת 1842 הטילה עליו חברת שוחרי קדמוניות באודסה משימה – לבדוק את החומר שפירקוביץ מסר לחברה, בעקבות הוויכוח שפרץ בעולם המדעי לגבי האותנטיות של ממצאיו. שטרן הגיע לצ'ופוט-קלעה על מנת לערוך בדיקה מחודשת של כתובות הקבורה בבית העלמין הקראי, ופירקוביץ – שאת תוצאות עבודתו הוא היה אמור לבחון – סייע לשטרן בעבודה זו. שטרן גם קנה מפירקוביץ כמה כתבי-יד רבניים, וקיבל אחרים במתנה. בתום הבדיקה כתב שטרן דו"ח ובו הערכה חיובית לפעילותו של פירקוביץ. הדו"ח התפרסם בכתב-העת של החברה: 300ИД 1 (1844): 640-649 [כתבי חברת שוחרי קדמוניות באודסה].

<sup>63</sup> דיינארד, משא קרים, שם, עמ' 28.

<sup>64</sup> יהודה הלוי, ספר הכוזרי, תל-אביב: דביר, 1972, עמ' מ"ז.

<sup>65</sup> דיינארד, משא קרים, שם.

<sup>66</sup> פירקוביץ, אבני זכרון, שם, עמ' 37.

<sup>67</sup> על שילובים שונים של השכלה ומסורת ראו: Salmon, Joseph, "Enlightened Rabbis as Reformers in Russian Jewish Society", Feiner, Shmuel and Sorkin, David (eds.), *New Perspectives on the Haskalah*, London: Littman Library of Jewish Civilization, 2001, pp. 166-183.

והמודרניזציה, כל עוד הם עזרו לו בהשגת מטרותיו. בה בעת כתיבתו נעדרת לחלוטין גישה ביקורתית כלפי המסורת הקראית. חרף חילוקי הדעות בינו לבין החוקרים המשכילים, על-פי-רוב פירקוביץ נמנע מביקורת גלויה נגד טענותיהם בנושאים בהם נתגלו סתירות בין "האמת המדעית" לתפיסותיו המסורתיות אשר לא עלו בקנה אחד עם אלה המקובלות במחקר ההיסטורי. הוא היה מודע לפער הזה, וניסה לגשר במידת האפשר בין התפיסות המנוגדות בדרך לא שגרתית: חלק מרעיונותיו הוא ניסה להכניס "בדלת האחורית" של המחקר המדעי באמצעות הצגת זיופיו כממצאים אותנטיים. החומר המזויף מפרי עטו קיבל את תוקפו לאחר שפורסם, בתמיכת המשכילים ואנשי ציבור בחברה הרוסית, בכתבי-עת מדעיים.

פירקוביץ ביטא בכתביו תמיכה כלפי המשכילים אשר צמחו מתוך החברה היהודית-רבנית. עם זאת, הוא הביע ביקורת חריפה עד כדי שנאה כלפי ה"תלמודיזם". ביקורת זו אמנם היתה רחוקה מן האידאליים של הנאורות. פירקוביץ הסתמך על ספרות הפולמוס הקראית המסורתית נגד רבניים, אולם תפיסותיו היו לעתים אף קיצונית מאלו שהובעו בספרות זו, והיו לכך סיבות. בשנת 1834 פרסם פירקוביץ את ספרו הנזכר חותם תכנית, ובו תקף בחריפות את היהדות הרבנית:

ידענו באמת שהם הרגו את רב ענן הנשיא יר"א... ושפכו את דמו על לא חמס, רק בשביל שהתנגד לקבלתם השקרית המבולבלת. ואין מן התימה כי אפילו הרגו את ישו בן מרים הצדיק התם והישר ירא אלהים... אחינו בני עשו הנוצרים לא שפכו את דם בני מקרא ולא גלום ממקומם כי חמלו עליהם, שהם נקיים מן הדם ששפכו סופרים ופרושים.<sup>68</sup>

כאן הסתמך פירקוביץ על הספרות הקראית הימי-ביניימית, אך ניתן לראות בדבריו גם סגנון נוצרי-מסורתי.<sup>69</sup> לפירקוביץ היה חשוב להדגיש את הקרבה בין הקראים לנוצרים באמצעות ההקבלה בין ענן לישו, ולהבליט את הניגוד בין הקראים לרבניים. אין ספק כי היעד העיקרי של מסר זה היו השלטונות ואנשי הציבור ברוסיה.

הביקורת האנטי-רבנית של פירקוביץ באה לידי ביטוי בעיקר בתוקפנות כלפי החסידים. הוא הבחין בין קבוצות "טובות" ו"רעות" בתוך החברה הרבנית. נראה כי לעומת המשכילים, החסידים גילמו בתודעתו את התלמודיזם בצורתו הגרועה ביותר.<sup>70</sup> תפיסותיו אלו מצאו את ביטויין לא רק בכתביו הפולמוסיים.<sup>71</sup> הגיעה לידינו טיוטת תעודה עברית משנת 1825 לערך,

<sup>68</sup> פירקוביץ, חותם תכנית, שם, נ"ד, ע"א. במהדורת רמלה 1977 הושמט קטע זה.

<sup>69</sup> מוטיב רצח ישו בידי רבניים מופיע כבר אצל קרקסאני במאה ה-10. הוא כתב גם כי הרבניים ביקשו להרוג את ענן. ראו: Chiesa & Lockwood, *Ya'qub Qirqisani*, ibid., p.135. על מקור זה הסתמך המחבר הקראי הביזנטי מן המאה ה-12, יהודה הדסי, בספרו אשכול הכפר. הדסי הוסיף כי הרבניים הרגו את ישו על העיסוק בכשפים ו"על כי היה מחליף דבריהם". הוא טוען כי הם ניסו להרוג גם את ענן. בניגוד לפירקוביץ, שני המחברים הקראיים האלה, ובייחוד הדסי, מותחים ביקורת נגד הנצרות, ולא ניכרת אצלם שום הקבלה בין ישו לענן. פירקוביץ פרסם את ספרו של הדסי ביבפטוריה (1836), ללא קטעים בעלי אופי אנטי-נוצרי.

<sup>70</sup> על המגמה האנטי-חסידית של פירקוביץ ראו: Mann, Jacob, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, Philadelphia 1935, vol. II, pp. 694-697.

<sup>71</sup> ראו למשל את דבריו בספרו הפולמוסי מסה ומריבה הנ"ל, הכתוב ברוח מסורתית ובחרוזים: "ואף כי בדור הזה רבו העבדים: המתפרצים המתחסדים: המתקדשים והמטהרים הזדים: עצרת בוגדים: ... מאמיני השדים..."; פירקוביץ, מסה ומריבה, שם, עמ' ד, צד א.



ובה הציע פירקוביץ לשלטונות לגרש את היהודים הרבניים, ובמיוחד את החסידים, מאזור הגבול המערבי, בגין עיסוקם בהברחות גבול, השתמטותם מתשלום מסים וכו'.<sup>72</sup> כך הוא כתב על החסידים:

...כי הם רבים עתה בתלמודיים... שעמדו על הפסד הקבלה... ונקעה נפשם ממנה. ובה יעשה טובה גדולה לעברים התלמודיים הבלתי מאמינים להבלי תעתועים... במשא ומתן כי אין מי יחשוב שכל התלמודיים רשעים אלא יש צדיקים ורשעים... ולא יצא מזה נזק לאדוננו הקסר כי החסידים בזולת זה אינם נותנים מס. ואם לא יצמאו הרביאי השקר והעזות שלהם הקוראים עצמם בשם חסידים במדינת פולין אזי על שאר העברים התלמודיים יהיה מורא שמים ומורא המלכות עליהם. ויבואו לידי התקון לפי רצון הקיר"ה [=הקיסר ירוס הודו]. וזה הדבר ידמה לכריתת האבר הנשוד שינשוד הנחש שישוב שאר הגוף להיות בריא...<sup>73</sup>

ללא ספק, השקפות אלו היו רחוקות מרוח הסובלנות. כאמור, גם לחלק מן המשכילים היה יחס עוין כלפי החסידים. משכילים אלו ראו בחסידים יריבים בתחום הרעיוני, אך תפיסותיהם לגבי החסידים היו שונות מתפיסתו של פירקוביץ: החסידות סימלה בעיני משכילים רבים את התגלמות הנחשלות והבורות. היא היתה בעיניהם גורם המונע את הקדמה בחברה היהודית ואת תיקונה המוסרי והחברתי של חברה זו. אולם בניגוד לפירקוביץ, יחסם של המשכילים לא נבע מזיהוי החסידות עם ה"תלמודיזם". עם זאת, היחס השלילי כלפי החסידים היה אחת מנקודות הקרבה בין פירקוביץ לחלק מחבריו המשכילים. אברהם מאפו, שהתכתב עם פירקוביץ, התלונן באחד ממכתביו (1858) כי הצנזורה לא אישרה לפרסום את הרומן שלו חוסי חזיונות<sup>74</sup> "...על מנת לא לעורר את מורת רוחם של החסידים... עתה יריעו החסידים על כל משכיל, עתה ירומו כי רמה קרנם מאוד". לצרה זו, ללא ספק, מצא מאפו אוזן קשבת אצל ידידו.

בניגוד לחסידים, פירקוביץ ראה במשכילים גורם חיובי. הוא כתב זאת בין היתר בספרו חותם תכנית, אשר בו, כאמור, הזכיר את צליבת ישו. המשכילים ייצגו בעיניו חלק מן החברה המודרנית שמסוגלת לקבל את רעיונותיו. גם את עצמו הוא ראה במידה מסוימת כחלק מחברה זו. נוסף על כך, היו לו גם אינטרסים משותפים רבים עם המשכילים. פירקוביץ הבחין בין גורמים היסטוריים שונים בתוך החברה הרבנית: בין "בעלי הקבלה השקרית", שהם צאצאי הפרושים ושהרגו בעבר את בני המקרא, לבין "חכמי ברלין וסיעתם".<sup>75</sup> כך הוא רואה את תפקידם המיוחד של האחרונים בהיסטוריה:

העיר השי"ת את רוח חכמי ברלין וחכמי ווין וכיוצא לבקש האמת... ויש תקוה לאחרית ישראל על ידם שישובו בתשובה וישיבו את ישראל לתורתו ית', המשכילים יבינו האמת ויתקיים מאמר הנביא שאנחנו בבאורו יובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב<sup>76</sup> שיבטלו את התורה הבבלית שממנה יצאה חנופה לכל ישראל...<sup>77</sup>

<sup>72</sup> Mann, *Texts*, ibid., pp. 1404-1407 תעודה זו תורגמה לרוסית, אך לא ברור אם היא הוגשה לשלטונות.

<sup>73</sup> Mann, *Texts*, ibid., pp. 1405-1407

<sup>74</sup> RNL, Private Archive of Firkovich, f. 946, op. 1, no. 715

<sup>75</sup> פירקוביץ, חותם תכנית, שם (מהדורת רמלה 1977), עמ' 84.

<sup>76</sup> ישעיהו נ"ט, כ.

<sup>77</sup> פירקוביץ אברהם, חותם תכנית, שם (מהדורת רמלה 1977), עמ' 101-102.

פירקוביץ מייחס למשכילים תפקיד היסטורי חשוב ביותר, כמעט משיחי, בתיקון העולם; שיאו של התיקון הוא למעשה ביטול התלמוד.

אם כן, מה היה יחסם של החוקרים המשכילים לכתיבתו של פירקוביץ? רבים מהם התעלמו מאמירותיו האנטי-רבניות, וראו בו קודם כל חוקר שתרם רבות לחקר תולדות עם ישראל. כך מכנה אותו אב"ג במבוא לספרו בקרת לתולדות הקראים, שהתבסס על החומרים של פירקוביץ: "...החכם הנודע והחוקר הגדול והעצום בקדמוניות היהודים הרבנים והקראים..."<sup>78</sup> הערכה זו נבעה במידה רבה מהיחס המיוחד הנזכר לעיל של חלק מן המשכילים אל הקראים, ובפרט אל פירקוביץ, אשר בו הם ראו את אותו ה"אחר" בעם ישראל שיש לתמוך בו בטיפוח מורשת עדתו. ראוי לציין גם שחלק מהחוקרים המשכילים האלה, כגון אב"ג, פין, פינסקר ואחרים היו, למעשה, אוטודידקטים, ולעתים התקשו להעריך באופן ביקורתי את מסקנותיו של פירקוביץ בתחום הספציפי שהוא עסק בו.<sup>79</sup>

### ב. השפעת המחקר הרוסי על פעילותו של פירקוביץ

מלבד ההשכלה היהודית, הגורמים שהשפיעו על חשיבתו ופעילותו של פירקוביץ היו תהליכים ומגמות בעולם המדעי הרוסי, שפירקוביץ עקב אחריהם בקביעות. בעשורים הראשונים של המאה ה-19 אנו עדים להתפתחות מחקר היסטורי ברוסיה, לתגליות ולפרסומים מדעיים. פעילויות אלו התרחשו בעקבות התפתחות המחקר ההיסטורי והפילולוגי במערב-אירופה, וכן בעקבות ניצחונה של רוסיה על נפוליון (1814) שגרם לתנופה פטריוטית בחברה הרוסית. תנופה זו הביאה בין השאר להתעוררות העניין בהיסטוריה הרוסית, בספרות ובפולקלור העממי. בתקופה זו פורסמה עבודתו של ניקולאי קארמזין (Карамзин), תולדות הממלכה הרוסית ב-12 כרכים (פטרבורג 1816-1829) – המפעל הראשון מסוג זה; הבלשן הרוסי אלכסנדר ח' וסטוקוב פרסם מחקר לשוני של אוונגליון מאוסטרומיר;<sup>80</sup> יצא לאור קטלוג כתבי-יד מאוספו של הגראף טולסטוי (1825) שכלל בין השאר נתונים פאליאוגרפיים. מסוף המאה ה-18 פורסמו גם מחקרים בתולדות קרים.<sup>81</sup> פרסומים אלו ואחרים עוררו ויכוחים ודיונים בנושאים היסטוריים במסגרת כתבי-עת מדעיים ובאלו המיועדים לקהל הרחב.

בתקופת שלטונו של ניקולאי הראשון (1825-1855) התגבר החשש מפני השפעתם של התהליכים החברתיים והתרבותיים שהתרחשו במערב אירופה (בייחוד אלה המכוונים לשיפור איכות השלטון); החשש מפני מאבקים למען זכויות האזרח ומפני התפתחות הרעיונות

<sup>78</sup> גוטלבר, בקרת, שם, עמ' IV.

<sup>79</sup> בתקופה זו דלתות האוניברסיטאות היו סגורות בפני הסגל היהודי באימפריה הרוסית (להוציא מתנצרים, דוגמת ד' חוולסון), ולכן סטודנטים יהודים שהתקבלו לאוניברסיטאות העדיפו ללמוד רפואה או משפטים. לפיכך ההיסטוריונים היהודיים בתקופה זו היו ברובם אוטודידקטים. ראו התייחסות לתופעה זו: Nathans, Benjamin, "On Russian-Jewish Historiography", Thomas Sanders (ed.), *Historiography of Imperial Russia: the Profession and Writing of History in a Multinational State*, New York: Sharpe 1999, pp. 403-404.

<sup>80</sup> Восток, Александр Х., Рассуждения о славянском языке, СПб 1820 [ווסטוקוב אלכסנדר ח', דיון על השפה הסלאבית].

<sup>81</sup> ראו למשל: Богус-Сестренцевич, Станислав, История Таврии, СПб, 1824; [בוגוש-סטרנצביץ סטניסלב, תולדות טבריה]; Сумароков, Павел И., Путешествие по всему Крыму и Бессарабии в 1799 году, Москва 1800 [סומרוקוב פאבל, המסע לאורך קרים ובסרביה בשנת 1799]. כמו כן פורסמו מאמרים על תולדות קרים בכתבי-עת שונים, ובעיקר בכתב-העת ЗООИД [כתבי חברת שוחרי קדמוניות באודסה].

הקשורים בכך. השלטונות, וכמוהם גם החלק השמרני מעילית החברה, ראו בתהליכים וברעיונות האלה פרי השפעות זרות העלולות לסכן את היציבות היחסית בחברה. חלק מאנשי התרבות ברוסיה, שראה את הלכי הרוח המערביים כיסודות זרים לתודעתו ולתרבותו של העם הרוסי, נטה לאידאליזציה של עברו, וחיפש בו דגמים לחיקוי. תופעה זו מצאה את ביטוייה, בין השאר, בנטיות סלאוופיליות. תקופה זו הולידה זייפני תעודות היסטוריות; מטרת חלק מהם הייתה לרומם את קרנה של התרבות הרוסית. אחד מן הזייפנים המפורסמים היה אלכסנדר א' סולקידזב (Сулакидзе) (נפטר ב-1832), בעל אוסף כתבי-יד גדול, אשר "גילה" כתבי-יד בעלי אופי סנסציוני בהיסטוריה הרוסית. מלבד הרצון לקנות לו שם, הניעו את סולקידזב גם רגשות פטריוטיים חזקים.<sup>82</sup> "פטריוט" נוסף שהתפרסם בזכות זיופיו היה איבאן סחרוב (Схаров) (1807-1863), חוקר פולקלור בעל נטיות סלאוופיליות מובהקות. סחרוב חיבר בעצמו שירים, חידות ואגדות, שבהם יצר דמויות של גיבורים עממיים ופרסם את יצירותיו אלו כאותנטיות. הוא הדגיש בכתביו את תכונותיהם המיוחדות של הגיבורים הרוסים. הוא שנא "השכלה שקרית", קרי מערבית, וראה בעם הרוסי – "עם היסטורי" אמיתי, בניגוד ל"בהמות הצרפתיות" ול"גרמנים המשוטטים".<sup>83</sup>

כתיבת היסטוריה בדויה בעזרת זיופי תעודות, שנעשתה ברוסיה על רקע קידום הרעיון הלאומי, מעידה על שתי תופעות הרלוונטיות לחברה הכללית והיהודית כאחד. האחת היא התגברות המודעות ההיסטורית כחלק מהתודעה הלאומית, והשנייה היא היעדר בסיס מדעי מפותח למחקר ההיסטורי. במחצית הראשונה של המאה ה-19 לא היה ברוסיה מאגר משמעותי של מקורות מעובדים, ועדיין לא היו שיטות מחקר מפותחות המבוססות על ביקורת וניתוח השוואתי. לא היו גם אסכולות בהיסטוריה הרוסית, וכל שכן היהודית, אשר מסתמכות על השיטות האלה באותם ממדים כמו במערב אירופה. עד שנות ה-40 לערך, כתיבת ההיסטוריה ברוסיה הייתה יותר תוצר של רוח הרומנטיזם, שנשא אופי ספרותי-סנטימנטאלי, מאשר פועל יוצא של היסטוריוציזם. הפעילות המחקרית בתולדות עם ישראל החלה להתפתח בשנות ה-50 וה-60, ומדובר בעיקר באיסוף חומר ופרסומו תוך פזילה מתמדת לחוקרי מדעי היהדות במערב.<sup>84</sup>

כאמור, את אופן פעילותו של פירקוביץ הכתיבו הלכי הרוח שמסביבו. הוא עקב אחר פרסומים היסטוריים ברוסית: ניתן למצוא בארכיונו הפרטי העתקות מכתבי היסטוריונים רוסיים מן המאות ה-18 וה-19 (בעברית או ברוסית באותיות עבריות), ובהן כלולות הערותיו. בזכות היותו קראי, בניגוד לרוב חבריו המשכילים, הוא לא היה לגמרי זר בחברה הרוסית. הוא נתפס בעיני אנשי החברה הרוסית לא כיהודי, אלא כאישיות בולטת המייצגת עדה אקזוטית ועוטה רוח רומנטית, שהדפוסים הרגילים אינם תקפים לגביה. מסיבה זו היה פירקוביץ מעורב בפעילות חברתית בחברה הרוסית. למשל, משנת 1839 הוא היה חבר פעיל בחברת שוחרי קדמוניות באודסה. בין השנים 1853-1856, בעת שהותו בוילנא, הוא נבחר כחבר-עמית בוועדה

<sup>82</sup> Козлов, Владимир П., Тайны фальсификации, анализ подделок исторических источников XVIII-XIX веков, Москва: Аспект-Пресс, 1996, с. 155-186. סודות הפלסיפיקציה וניתוח זיופי המקורות ההיסטוריים.

<sup>83</sup> קוזלוב, סודות, שם, עמ' 199-207.

<sup>84</sup> פיינר, השכלה והיסטוריה, שם, עמ' 262 ואילך.

הארכאולוגית במוזאון לעתיקות בוילנא.<sup>85</sup> בראשית שנות ה-60 השתתף בפעילות החברה הגאוגרפית הרוסית הממלכתית בפטרבורג, ובעת שהותו בעיר זו הוזמן לעתים להרצות בנושא מסוים. נשמרה הזמנה (1861) מאת ניקולאי קאלאצ'יוב (Калачев),<sup>86</sup> חבר באקדמיה למדעים, המזכיר לפירקוביץ כי עליו להכין הרצאה – חוות דעת על ספרו של ניקולאי גרסבנוב, על אופיים הלאומי של היהודים,<sup>87</sup> לקראת הישיבה במחלקה האתנוגרפית. גרסבנוב הגיש את מועמדותו לאחד הפרסים של החברה הגאוגרפית על ספרו זה. חוות דעתו של פירקוביץ נשמרה בארכיונו הפרטי,<sup>88</sup> ובה ביקורת חריפה ברוח משכילית נגד דברי גרסבנוב. לטענתו של פירקוביץ, לא מדובר במחקר עצמאי; הספר כולל סתירות וטעויות היסטוריות רבות, וכן בולטת בו שנאת יהודים, ולכן אין הוא ראוי לפרס. תגובה זו שונה ברוחה ובסגנונה מדעותיו הקנאיות של פירקוביץ שהביע בכתביו האנטי-רבניים בשנות ה-20 וה-30. נראה שכעבור כמה עשורים הוא למד את מושגי הנאורות והסובלנות מחבריו המשכילים, אף-על-פי שלא הפנים אותם כחלק מהשקפת עולמו. עם זאת, הוא השתדל להפגין אותם במכתבים לחבריו ובמאמריו, והזכיר לא פעם כי הוא פועל למען ההשכלה.

### ג. דמותו של פירקוביץ בעיני המשכילים

כבר בשנות ה-40 של המאה ה-19 התחילו להתפרסם מאמרים וכתבות ברוסית ובעברית על הממצאים של פירקוביץ. הידיעות על אוספיו ועל פעילותו עוררו תגובות נלהבות בקרב ציבור החוקרים ואנשי ההשכלה. כך התפרסם פירקוביץ בעולם המדעי הן במזרח אירופה והן במערבה, ויצר קשרים רבים עם החוקרים המובילים במדעי היהדות. נוסף על כך רקם פירקוביץ קשרים גם במוסדות שלטון שונים ומגוונים.

עשרות אנשים, הן קראים והן רבניים, כתבו לפירקוביץ מכתבי בקשה לסייע להם כלכלית, לעזור לקרוביהם להתקבל למוסד להשכלה גבוהה, או להקל בתהליכי הצנזורה וכדומה. למשל, המשכילים קלמן שולמן, שמואל פין ומרדכי פלונגיאן פנו לפירקוביץ במכתב מווילנא (1850), וביקשו ממנו לסייע לבחור שמואל טיקטין להתקבל לאוניברסיטת פטרבורג:<sup>89</sup>

אנחנו... מחלים את פני כבודו... ולקרב בימין צדקו את העלם המשכיל ה' שמואל טיקטין החפץ לשמוע בלימודים באוניווערזיטאט... אבי העלם הזה הוא אחד ממשכילי בני עירם המתחקים

<sup>85</sup> Фиркович, Авраам, "Ответ А. С. Фирковича на статью 'История приобретения некоторых весьма дорогих рукописей'", Северная пчела № 135, 137 (1863) [פירקוביץ אברהם, "תשובתו של א"ש פירקוביץ למאמר 'תולדות הרכישה של מספר כתבי-יד יקרים מאוד'", הדבורה הצפונית].

<sup>86</sup> RNL, Private Archive of Firkovich, f. 946, op. 1, no. 681.

<sup>87</sup> Герсеванов, Николай Б., О народном характере евреев, Одесса 1860. בספר זה המחבר משתמש בנימוקי הגזע, ומנסה להדגים תכונות שליליות של היהודים באמצעות עלילות מן התנ"ך ודוגמאות היסטוריות. לטענתו, כל התכונות באופיים של היהודים נובעות ממוצאם מהגזע השמי המייצג ברבריות, בניגוד לעמים האירופיים שרובם שייכים לגזע הודו-גרמני. היהודים, לטענתו, מסמלים מאבק של הברבריות בנאורות.

<sup>88</sup> RNL, Private Archive of Firkovich, f. 946, op. 1, no. 835. המכתב כתוב ברוסית; הכותב הוא גבריאל בן שמעון פירקוביץ (נולד בלוצק בשנת 1805), שהיה נשוי למילכה, בתו של פירקוביץ, והיה יד ימינו. גבריאל כתב וערך טקסטים עבור פירקוביץ כי בניגוד לחמיו, שליטתו בשפה הרוסית היתה כבשפת אם, והוא שלט גם בגרמנית ובצרפתית. ייתכן שהם ניסחו את התעודה הזאת ביחד.

<sup>89</sup> RNL, Private Archive of Firkovich, f. 946, op. 1, no. 776.



על שרשי שפת קדשם ועל הליכות ספרי נביאים, וגם את בניו חנך על פי דרכו... אך יד אביהו מטה בצוק העתים לכלכל אותו... ועל כן אנחנו מפילים תחנונים לפני האדון ידיד ההשכלה וחובב החוכמה באמת לעזור להעוד המסכן ההוא, ובטובו הגדול יבקש לפתוח לו מקור חיים בבית נדיבי בני עמך.

"ידיד ההשכלה" השתדל לעזור לחבריו גם בענייני צנזורה. הוא הכיר אישית צנזור בעל השפעה: וולף טוגנהולד,<sup>90</sup> שעבד בשנים 1827-1864 בוועד לענייני צנזורה בוויילנא. טוגנהולד היה יהודי משכיל ממוצא פולני, בוגר גימנסיה פולנית ואוניברסיטת ברסלאו, אזרח כבוד באימפריה הרוסית משנת 1843, מחנך ומפקח בבית המדרש לרבנים בוויילנא. הוא השתדל במידת האפשר לקדם את פרסום הספרות המשכילית, וניהל מאבק נגד החסידות.<sup>91</sup> פירקוביץ פנה לא פעם לטוגנהולד על מנת להקל ולקצר את תהליך הצנזורה של ספרי חבריו. במכתבו לידידו שמחה פינסקר, פירקוביץ משבח את ספרו של פינסקר ליקוטי קדמוניות, שכנראה זה עתה יצא לאור בווינה:<sup>92</sup>

[8] ...וביום זה הראיתי את ספרך לידידנו וואלף טוגנענדגולד הצענזור לספרי העברים וגם הוא שמח לקראתו כי גם הוא אוהב החכמה והאמת ושאלתי ממנו היוכל לבקר אותו אע"פ שיש בו דברי חפץ בלשון ערבית או אולי אצטרך לשלחו אל הקאמיטט<sup>93</sup> אשר בעיר המלוכה, והשיב שיוכל לעשות זה בעבורי יען כי הוא סומך עלי... ולכן הוא מאמין לי שאין בהם שום דבר כנגד הדת או המלכות... ואני אשב עמו בעת הבקרת להקל לו הבנת הענין בערבית פן יסתכן באיזה מקום מן המקומות ויעביר עליו תער הגלכים<sup>94</sup> בלי צרך...<sup>95</sup>

גם המשכיל הליטאי מרדכי פלונגיאן פנה במכתבו (1856) לפירקוביץ ולחתנו גבריאלי, וביקש מהם לסייע בהסרת איסור הצנזורה מספרו בן פורת:<sup>96</sup>

...אתם הסיבותם את לבי לשלח את ספרי בן פורת אל הממשלה כי תהיה לי לעזר... וזה ששה חדשים הכית[ני] במחלת לב במחלת תוחלת ממושכה. עיני כלות ומיחלות יום יום לתשובת

<sup>90</sup> ראו עליו לפי מפתח: Эльяшевич, Дмитрий А., Правительственная политика и еврейская печать в России 1797-1917, СПб – Иерусалим: Гешарим, 1999. היהודי ברוסיה בשנים 1797-1917.

<sup>91</sup> בשנת 1831 הציג טוגנהולד תעודה פרוגרמטית, "דו"ח על החיבורים של כת החסידים", לוועד לענייני צנזורה בוויילנא. לאחר מכן הועבר הדו"ח אל "המחלקה השלישית" (במשטרה החשאית) ומשרד הפנים שפיקחו על ענייני הצנזורה. דו"ח זה הועבר גם לידי ניקולאי הראשון. הוא כלל בין השאר הצעות למניעת השפעתה של החסידות, וכן את רשימת הספרות החסידית שהציע להשמדה. הדו"ח השפיע על מדיניות השלטונות בתחום הצנזורה ועל מדיניותם כלפי החסידים. דו"ח זה פורסם גם בתוך: Я. И., "Борьба правительства с хасидизмом" (1834-1853 г.), Еврейская Старина 7 (1914), cc. 92-102.

<sup>92</sup> המכתב ללא תאריך. נכתב כנראה בשנת 1860. RNL, Private Archive of Firkovich, f. 946, op. 1, no. 579.

<sup>93</sup> комитет (רוסית), ועד. הכוונה היא כנראה לוועד לענייני צנזורה שבפטרבורג.

<sup>94</sup> צ"ל גלחים.

<sup>95</sup> ראו לעיל, הערה 30. נראה שעל-פי התקנון של הוועד לענייני הצנזורה, ספר זה היה אמור לקבל את אישור הצנזורה המקומית לאחר שחצה את גבולה של האימפריה הרוסית, כמו כל ספר שפורסם בחו"ל.

<sup>96</sup> ספר זה עורר תרעומת בקרב אנשי ההשכלה והרבנים עקב הביקורת כלפי הגר"א והפיכת דמותו של הגיבור – ר' מנשה מאיליה – לפילוסוף דוגמת שפינוזה. ראו על ספר זה: פינר, השכלה והיסטוריה, שם, עמ' 304-307.

הממשלה... ובלבי עול העוני השתרג [י...] אנא דרשו נא את פני המנסטער<sup>97</sup> כי יחיש וימהר את תשובתו והנה עוד הוספתם נוחם בלבי והפחתם באפי רוח תקוה כי תדברו עמדו לתת לי אשכר (награда)<sup>98</sup> בעד ספרי זה גם ירוממני משפל מצבי...<sup>99</sup>

כידוע, ספרו זה נדפס כעבור ארבע שנים<sup>100</sup> בבית הדפוס של האחים ראם שבווילנא, אשר בו עבד פלוגניאן עצמו כמגיה. ייתכן שאיסור הצנזורה הוסר ללא התערבותו של פירקוביץ. פירקוביץ התכתב בענייני חינוך עם אד"ם (אברהם דב בער לבנון), שלימד אז בבית המדרש לרבנים בוילנא. במכתבו לאד"ם (1852) כתב פירקוביץ שבפגישה עם גרובער<sup>101</sup> שיבח פירקוביץ את אד"ם, וגרובער הבטיח להוסיף לו על משכורתו:

[2 א] ...בעמדנו<sup>102</sup> לפני גדולים שאול שאל למן האדון המנצח על ההשכלה על אודות בית חנוך הרבנים והמלמדים והתלמידים אשר בוילנא ובזיטומיר, ואנחנו בלב טהור ורוח נכון השיבנו אליו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון כאשר היה עם לבבנו לתועלת ההשכלה ולתועלת הכלל לבטוחים אנחנו... ומעלתך תקבל שכר פעלך בעז"ה כפי דברי השר גרובער וכפי מה שבקשנו אותו ואת זולתו כדבר הזה...<sup>103</sup>

ממכתב זה ניתן להסיק כי פירקוביץ ענה על שאלותיו של הקוראטור (מפקח) גרובער לענייני הלימודים בבתי המדרש לרבנים, אך לא ברור במסגרת איזה תפקיד עשה זאת. עולה מן המכתב כי היו לו מהלכים בקרב בעלי תפקידים בתחום החינוך היהודי.

מהתכתבותו של פירקוביץ עם המשכילים נוצר רושם כי רבים מהם ראו בו אישיות חשובה, בעלת השפעה וקשרים ברמה ממשלתית. עם זאת, לא היתה לו שום משרה גבוהה, ולא משכורת קבועה. לאורך חייו הארוכים מילא פירקוביץ מגוון רחב של תפקידים ומשרות, הן בתוך הקהילה והן במוסדות ממשלתיים שונים. בה בעת היה רשום בתעודות כסוחר מן הגילדה השנייה וכמחנך העם הקראי. רבים כינו אותו "פטריארך", וייתכן שדמותו הכריזמתית, פרסומו וקשריו הנרחבים יצרו בעיני המשכילים דימוי מנופח במקצת שלא תאם את מצבו האמיתי. עם זאת, מצבו זה וקשריו אפשרו לו לעתים לסייע לחבריו, והם בתורם עזרו לו בענייני מחקר ופרסום.

פירקוביץ קיבל מכתבי תגובות ושאלות רבות בעניין החומרים הנמצאים ברשותו, וכן בקשות למסור או להעתיק כתבי-יד למטרות פרסום גם מחוץ לאימפריה הרוסית. חלק נכבד מהכותבים אליו היו חוקרי מדעי יהדות נודעים, יהודים ונוצרים, כגון היינריך-וילהלם גזניוס, שהביע במכתבו (1838) הערכה על ידיעת השפה והספרות העברית של פירקוביץ; שלמה מונק, ששיבח את פעילותו של פירקוביץ (1860); שלמה בובר, שביקש ממנו כמה מכתבי-יד לפרסום

<sup>97</sup> נראה שמדובר בשר ההשכלה, א"ס נורוב.

<sup>98</sup> פרס. תרגום המילים לרוסית מובא בכתב-היד.

<sup>99</sup> RNL, Private Archive of Firkovich, f. 946, op. 1, no. 726

<sup>100</sup> פלוגניאן מרדכי, בן פורת, וילנא תרי"ח.

<sup>101</sup> אוורסט אנדרייביץ' גרובער – קוראטור לענייני החינוך מטעם משרד החינוך בוילנא.

<sup>102</sup> פירקוביץ וחתנו גבריאל. ראו על גבריאל לעיל, הערה 88.

<sup>103</sup> RNL, Private Archive of Firkovich, f. 946, op. 1, no. 563

(1873) ורבים אחרים. פירקוביץ נהג להיוועץ עם המומחים במלאכת המחקר ולהיעזר בהם גם בעריכת רעיונותיו. על אף כישרונו יוצא הדופן, הידע הרחב וחריצותו המדהימה, הוא נותר, אחרי הכל, אוטודידקט, בעל השכלה מקוטעת וחשיבה מסורתית.

#### ד. פרסום כתבי-יד – שיטותיו ומטרותיו

פירקוביץ ייחס חשיבות רבה לפרסום החומר שהיה ברשותו, גם האותנטי וגם המזויף, אבל הוא לא היה מסוגל לפרסם אותו בכוחות עצמו – הן מפאת כמותו העצומה והן מכיוון שלא היה מנוסה בכתיבה מדעית. הוא הוציא לאור רק חלק קטן מכתבי-היד, אף-על-פי שהיו לו תוכניות פרסום רבות: ניתן למצוא בארכיונו הפרטי טיוטות של מאמרים מפרי עטו במגוון נושאים, שרובם לא פורסמו. כתביו אלו נוגעים לתולדות קרים ורוסיה ולתולדות היהודים הרבניים, הקראים והכוזרים. הוא למד היסטוריה ממקורות וממחקרים שונים בעברית, ברוסית ובפולנית, והעלה אותה על הכתב בתוספת תאוריות ועובדות מפרי הגותו ויצירתו. פירקוביץ העתיק חלק מכתבי-היד שהיו באוספיו, ומסרם לחוקרים בעלי שם על-פי בקשתם או מיוזמתו. הוא עשה זאת לא רק משום שהתקשה בעצמו לעבד את החומר הרב, אלא בעיקר מתוך הנחה שהחומרים שיפורסמו בידי אישים ידועים ללא ספק יקבלו הכשר בעולם המדעי, וכך יצא שמו לתיילה. באופן זה התפרסמו למשל ספרו של אב"ג בקרת לתולדות הקראים<sup>104</sup> והספר גנזי ישראל מאת ח"י גורלנד;<sup>105</sup> אף שמואל פין השתמש בחומרים של פירקוביץ בספרו קריה נאמנה.<sup>106</sup> גם הספר הנזכר ליקוטי קדמוניות מאת שמחה פינסקר, שחשיבותו אינה מבוטלת גם בימינו, מבוסס על כתבי-יד מן המאות ה-8 עד ה-13 מהאוספים של פירקוביץ.<sup>107</sup> כל הפרסומים האלה נועדו מבחינת פירקוביץ להעלות את ערכם של אוספיו, אשר הוא תכנן למכור לספרייה הקיסרית ולהקנות תוקף מדעי לפעילותו.<sup>108</sup>

גם דניאל חוולסון שיתף פעולה עם פירקוביץ בענייני פרסום. בשנת 1862 הוא חתם על חוזה עם פירקוביץ ועם חתנו גבריאל, ובו התחייב לערוך את כתביו של פירקוביץ המבוססים על ממצאיו "לפי דרישות המדע" ולהשלימם, תמורת תשלום (1,500 רובל). לפי ההסכם הספר אמור היה להתפרסם בגרמנית, ולאחר מכן ברוסית, תחת שני שמות מחברים – א' פירקוביץ וד' חוולסון. אולם חוולסון, לאחר קבלת החומר מפירקוביץ, עיבד אותו ופרסמו בגרמנית<sup>109</sup> תחת

<sup>104</sup> ראו לעיל, הערה 1.

<sup>105</sup> גורלנד חיים יונה, גנזי ישראל, סנט פטרבורג, 1865, חוב' א-ד.

<sup>106</sup> פין שמואל, קריה נאמנה, וילנא, 1860.

<sup>107</sup> כך כותב ש"ג ברנשטיין על הלכי הרוח באודסה בעקבות פרסום ספר זה: "חכמי ישראל קבלו את הספר בהכרה מרובה ובקרב משכילי אודסה החלו אז להתווכח הרבה על הצורך לאחד את הקראים עם היהודים. צדבונים היה מתנגד לרעיון הזה. והנה עלה על לבו של ד"ר גולדנבלום לכתוב בקורת על הספר בעד "המליץ". צדבונים הסכים... אולם בראותו שהמבקר לא רק שאינו כותב כנגד, כי אם, להיפך, מרים על הנס את הערך המדעי והחקירה הספרותית העמוקה של הספר, הרגיש בזה סימן הסכמה לרעיון האחדות בין היהודים והקראים ובשום אופן לא הסכים להדפסתו. התייחסות כזאת להמלומד פינסקר מצד צדבונים עוררה תרעומת עזה בחוגי המשכילים...". ברנשטיין שמעון גרשון, בחזון הדורות, ניו-יורק: בלום, 1928, עמ' פז.

<sup>108</sup> בשנים 1862 ו-1870 מכר פירקוביץ את האוסף הראשון שלו לספרייה הקיסרית בסנט-פטרבורג.

<sup>109</sup> Chwolson, Daniel, *Achtzehn hebräische Grabinschriften aus der Krim. Ein Beitrag zur biblischen Chronologie, semitischen Paläographie und alten Ethnologie, Mémoires de l'Académie imperiale des sciences de St.-Petersbourg*, VII série, T. IX, No. 7 et dernier, St. Petersburg 1865.

שמו בלבד.<sup>110</sup>

פירקוביץ לא חלק עם עמיתיו בקלות כל מציאה יקרת ערך. לא פעם נאלצו החוקרים לשכנע אותו למסור להם חומר לפרסום, כי חששו שרוב אוצרותיו היקרים לעולם לא יראו אור. פינסקר קיבל מפירקוביץ את החומר לספרו בעקבות שכנועים רבים. באחד המכתבים (אודסה, 1851) בא פינסקר בטענה אל פירקוביץ:<sup>111</sup>

[9 א]...סלח לי ידידי אם אדבר אתך קשות... השכחת כי באין שנים כבר בימים... ואיש אין בארץ לדעת ערבי כמוני. ואני אני הוא הגואל קרנם בארצנו שאין ואפס בלעדי. ואם לא עכשיו אימתי? למה זה הקימוץ הגדול שתקמץ בכי' לכלוא אותו בבית, למה בצע לך אם אתך תמות ידיעת מה שיש עתה בכוחנו לדעת. הלא למאות ולאלפים יוציאו היום מבית גנוי הספרים שבאקספורד ובוואטיקאן ובפריז ובוויען ובמונכן ואותם ספרים כי' לאור אם כולם אם מקצתם אם עכ"פ היותר ראוי להתפרסם במכתבי עתי.

נראה שנימוקיו של פינסקר גרמו לידידו לגלות יותר נדיבות, וכך התפרסם ספרו ליקוטי קדמוניות, תשע שנים אחרי שפינסקר כתב את השורות האלה. פינסקר מצדו דאג לפרסום שמו של פירקוביץ, והכיר לו טובה על פעילותו (1846):<sup>112</sup>

[6 ב] ודע ג"כ אחי ידיד לבי שכבר פרסמתי את שמך הגדול המהולל בכל אייראפא על-ידי מכתבי שכתבתי לידידי הרב ר' שמואל דוד לוצאטו<sup>113</sup> נ"י שהוא הדפיס אותן ושם ספרים את כל הקורות אותך בלכתך לדערבענט ולירושלים תוב"ב וכל התלאות שעברו עליך... ושכל ישראל מחויבים להחזיק טובה לך ע"ז כי מבלעדי [...] אפשר שאבדו המטמונים היקרים האלה.

לעתים ניסה פירקוביץ להגן על עצמו ממעורבות יתר של המשכילים הנלהבים, שאחדים מהם מוכנים היו אף לשרת אותו בעבודה מכל סוג, רק על מנת להיות שותפים לתגליותיו הסנסציוניות. אחד מהחוקרים הנלהבים האלה היה חיים יונה גורלנד הצעיר, שפירקוביץ התכתב עמו עד מותו. בשנת 1863/4, בעת ששהה פירקוביץ בקהיר,<sup>114</sup> שלח לו גורלנד מכתב ובו הציע שיבוא אליו ויעזור לו במיון כתבי-יד מהגניזות:<sup>115</sup>

<sup>110</sup> פירקוביץ כעס על חוולסון על הפרה בוטה של ההסכם, ופרץ ביניהם ויכוח על גבי העיתונות. פירקוביץ פרסם כתבה בעיתון בשמו של גבריאל חתנו, ראו: "По поводу статьи 'Еврейская коллекция и неперемный секретарь академии наук, Голось 93 (1866) [בעניין המאמר 'האוסף היהודי והמזכיר הקבוע של האקדמיה למדעים']". עם זאת, בעקבות פרסומו של פרופ' חוולסון, בעל שם בעולם המדעי, עלה המוניטין של פירקוביץ, ועלה גם ערכם של ממצאיו. ראו על פרשה זו: Vasyutinski, Daria, "When Copyright was Different: Avraham Firkowicz and the Rehabilitation of Daniel Chwolson", Lasker and Shapira, *ibid.*, pp. 123-130.

<sup>111</sup> RNL, Private Archive of Firkovich, f. 946, op. 1, no. 725

<sup>112</sup> RNL, Private Archive of Firkovich, *ibid.*

<sup>113</sup> המשכיל האיטלקי שד"ל – שמואל דוד לוצאטו (1800-1865) – התעניין בקראות ואף כתב מאמרים בנושא, ראו למשל: שד"ל, "הסופרים, הצדוקים והקראים", מחקרי היהדות, ורשה תרע"ג, כ"א, ח"ב, עמ' 149-153.

<sup>114</sup> על שהותו של פירקוביץ בקהיר ראו: אלקין זאב ובן-ששון מנחם, "אברהם פירקוביץ וגניזות קהיר: בעקבות עיון בארכיונו האיש", פעמים 90 (תשס"ב), עמ' 51-95.

<sup>115</sup> RNL, Private Archive of Firkovich, f. 946, op. 1, 662



[1 ב'] בהיות כי ארבעה שנים חקרתי ודרשתי את לשונות שם עם קורות דברי הימים של עמי קדם עד, הליטעראטור שלהם ולבי קשור לשפתנו העבריה וכל חיי רוחי אך בחכמת ישראל תלואים... אחרי אשר השלמתי חק למודי בבית מדרש באוניווערזיטעט בתר מעלת המאגסטר, ופנאי עתה בידי, לבוא לראות את פניך היקרים בקאהירה ולהיות לך לעוזר במלאכתך, לשום עין בקרת על כל האוצר הנחמד שנחלת... ולחבר מהן חבור לתעלתך ולתעלתי... אם עוד זכור תזכור את עבדך את בנך את מוקירך את ח"י אשר שקד על דלתות ביתך בפ"ט יום יום... ואם תמצא באמת כי אוכל היות לך לתועלת, קרא לי... ואני ארחיק נדוד לדאות אליך על כנפי אהבה... ונפש תגעש בקרבי בזכרי את ארצות המזרח; מצרים, דמשק, ירושלים... אמנם, מטעם כי כל דורשי החוכמה חולי "אין כסף" הנם, לכן אבקש את כבודך, אבי יקירי, לעוץ לי עצה טובה... איה איפה אקח את ההוצאות הנצרכות<sup>116</sup> לזה? מי יוליכני אליך בלי כסף? ... או אולי יתנו לי עפ"י פקודתך איזה כסף על הדרך מבית הביבלותקה הגדולה או ממקום אחר...

פירקוביץ התעלם מפנייתו זו של גורלנד. הוא לא נהג לחלוק את הסנסציות עם אחרים, ולכן יצא למסעות החיפושים לבדו או עם קרובי משפחתו, חתנו גבריאל או נכדו שמואל.

אחרי שנים רבות של פעילות ורכישת ניסיון בעיבוד התעודות, ואולי גם מתוך שאיפה ליותר עצמאות, החליט פירקוביץ כי רצוי לו לקדם את מטרותיו באמצעות כתב-עת. נראה כי השתייכות למערכת כתב-עת אקדמי נתפסה בעיניו כאחד הסממנים הבולטים של העולם המדעי. בשנת 1865 פירקוביץ מספר על רעיונו זה לחתנו גבריאל:<sup>117</sup>

[1 א'] קדמוניות אשר תחת ידי פה אין בלבי למכור בלי שום אופן רק אך יש בלבי לעשות חברה עם אנשים משכילים בעלי מדע ולשונות כמוך... ולהוציא מהן פנינים... ולהדפיס זורנאל בכל חדש לפחות שתי פעמים ואני נכון לבי בטוח כי חכמי העולם יאספום לביתם כבכורה בתאנה<sup>118</sup> בעודה בכפם יבלעונה ונוכל להתועל מהן וגם הקרן תהיה קיימת לדור ודור, אך צריך למצוא איש נבון וחכם ובלשן, שיהיה רידאקטור הזורנאל, ובית הדפוס יהיה פה קלעא [=ציפוט-קלעה] פה אשב.

למעשה, רעיון זה של פירקוביץ שילב בתוכו שלוש מטרות: מטרה אקדמית, מטרת רווח כספי וכן חיזוק מעמדה של ציפוט-קלעה, לימים מרכז קראי קרים, על-ידי פעילות בית הדפוס בה. פירקוביץ בילה שם את שנותיו האחרונות בניסיון לשקם את חיי הקהילה הקראית בעיר הרפאים הזאת, שכבר עשרות שנים היתה ריקה מתושביה, אך לא הצליח בכך.

נראה שכוונותיו הצדדיות האלה של פירקוביץ לא היו גלויות וידועות לפני חבריו המשכילים. כמה מהם, שהתפרנסו בעיקר מפרי עטם ומן ההוראה המזדמנת, הביעו התלהבות בעניין כתב-העת ורצון להשתתף במערכת. ממכתביו של פירקוביץ עולה כי רצה לשתף במפעל זה אישים כמו אד"ם ושמואל פין, וכן את מרדכי פלונגיאן. מטרות הקמת כתב-העת שהציג לפני אנשי ההשכלה היו שונות מהנימוקים שהביא במכתבו הנ"ל לגבריאל; עם אלו האחרונים דיבר

<sup>116</sup> ההדגשות מכאן ואילך – במקורות.

<sup>117</sup> RNL, Private Archive of Firkovich, f. 946, op. 1, no. 611

<sup>118</sup> הושע ט', י.

על שילוב התורה עם המדעים. למשל, במכתבו הנזכר לאד"ם (1852)<sup>119</sup> כתב פירקוביץ :

[1 ב] גם שאלונו<sup>120</sup> על אודות הזורנאל בשפת עבר והודענו להם כי הוא יהיה דבר טוב ומועיל מאוד להגיע על ידו אל המטרה לחבר אהל התורה והחוכמה להיות אחד כי שתיהן בנות אל אחד.

בהמשך המכתב כתב פירקוביץ גם על מצב העניינים בדבר כתב-העת :

[2 א] האדון השר וראש ההשכלה<sup>121</sup> התרצה לדבר [על] הזורנל היהודי ועתה הענין הזה נשאל מאת מיניסטער וונוטרניך דיעל<sup>122</sup> ועדין לא באה התשובה לשר ההשכלה ממנו ויש תקוה שיתרצה גם הוא כי הדבר טוב ערב ומועיל ופתח תקוה.

כאמור, פירקוביץ שיתף בתכניותיו כמה משכילים שיהיו לו לעזר, ולחלקם אף הציע להשתתף במערכת. אחד מהם היה מרדכי פלונגיאן. במכתבו הנ"ל משנת 1856,<sup>123</sup> פלונגיאן מתייחס גם לעניין כתב-העת :

[1 א] ...הבטחתם<sup>124</sup> לי כי המשרה על הזורנאל תנתן בידי. עתה האדון פין שם המשרה על שכמו ואותי הושיב במחשכים הדפני מתקוטי וממצבי, אולי תוכלו לתקן שם כי תנתן המשרה על שכמת שנינו, ואני כאיש נאמן ובטוח היודע לנהל כל אל רוח הממשלה אהיה חבר לפין במלאכה זו, אז משנה חסד וטובה תעשו עם נפש אוהבכם בלב תמים.

כפי שעולה מן המכתב, פירקוביץ החליט להציע את משרת העורך לשמואל פין, ואת מועמדותו של פלונגיאן דחה מסיבות בלתי ברורות. ניתן להניח כי בנוסף להיכרות קרובה, אחת הסיבות שפירקוביץ העדיף את פין היא הניסיון שצבר הראשון כעורך כתב-העת "פרחי צפון".<sup>125</sup> פין עמד בקשר מכתבים מתמיד עם פירקוביץ, ועדכן אותו ואת גבריאלי על כל צעדיו בשתדלנותו אצל השלטונות על מנת לקבל אישור להקמת כתב-העת. באחד המכתבים פין מדווח להם על התקדמות בעניין זה (10.08.1856):<sup>126</sup>

<sup>119</sup> ראו, לעיל, הערה 103.

<sup>120</sup> אינו מפרט מי, אך כפי שניתן לראות בהמשך, הוא וגבריאלי נפגשו עם הקוראטור גרובער הנזכר.

<sup>121</sup> שר ההשכלה באותה תקופה היה פלאטון אלכסנדרוביץ' שירינסקי-שיחמאטוב.

<sup>122</sup> Министр внутренних дел (רוסית), שר הפנים. מדובר בשר הפנים לב א' פירובסקי. פירקוביץ כבר פנה אליו באותה שנה בעניין אחר – בדבר בית הדפוס ביבפטוריה, אשר נסגר בעקבות מות בעליו, הקראי מרדכי טירישקין (1849). פירקוביץ הציע לפתחו מחדש בניהולו שלו, אך קיבל תשובה שלילית, המבוססת כנראה על חוק בתי הדפוס משנת 1837 (שלפיו אסור לפתוח בתי דפוס בנוסף לשניים המאושרים בוילנא ובז'יטומיר): Российский Государственный Исторический Архив (РГИА), f. 733, op. 97 (1852). № 668, pp. 9-14 הממלכתי ההיסטורי; פנייה זו הוזכרה בתוך: אלישבץ, מדיניות, שם, עמ' 609. כידוע, פירקוביץ השיג את מבוקשו, ובשנות ה-50 וה-60 הוצאו לאור כמה ספרים בהלכה ובפרשנות הקראית ושני חיבורים של מורו מרדכי סולטנסקי.

<sup>123</sup> ראו, לעיל, הערה 99.

<sup>124</sup> א' פירקוביץ וחתנו גבריאלי.

<sup>125</sup> שני גיליונותיו יצאו לאור בשנים 1841 ו-1844. בשנת 1846 הוכן גיליון שלישי, אך לא פורסם.

<sup>126</sup> RNL, Private Archive of Firkovich, f. 946, op. 1, no. 746.

[19 א] האדון הקוראטאר גרובער הטה עלי חסדו, והציע לפני המניסטער את דבר הזורנאל אשר בדעתי להוציא, ביום 8 אויגוסט, והוא האדון הקוראטאר קיים ואשר את מבוקשי, ובאר את הטוב אשר יוכל לצאת מזה לכלל השכלת עמנו בארצנו, ובקש את האדון המניסטער להסכים עמו למלאות את ידי להוציא את הזורנאל כמבוקשי, והנה זה יותר מחדש ימים ואין מענה.

חרף כל המאמצים והקשרים לא הצליחו פין ופירקוביץ להוציא לפועל את מבוקשם. נראה כי לא עלה בידם להשיג אישור בדרגים הגבוהים. כידוע, בשנת 1859 הפך פין לעורך של כתב-העת הכרמל, שיסד באישור השלטונות. בהכרמל פורסמו לעתים קרובות דברי פירקוביץ ומאמריו המבוססים על כתבי-יד מאוספיו, ומאמרים ושירים של מחברים קראיים אחרים.

#### 4. עולמות שונים – הקרע בין פירקוביץ למשכילים

ההתקרבות המיוחלת בין המשכילים לקראים לא הגיעה לידי מימוש כפי שקיוו המשכילים. הסיבה לכך היתה נעוצה בעיקר בהבדלים בתפיסות, במטרות ובאופן החשיבה בין קראים למשכילים. גם עבודה מחקרית משותפת המבוססת על רצון לחקור את תולדות הקראות לא הניבה התקרבות רעיונית. בספרו ליקוטי קדמוניות, פינסקר (כמו חוקרי קראות רבים אחרים) יוצא מתוך הנחה כי ראשית הקראות היא בימי ענן בן דוד במאה ה-8, ולדעתו הצטרפו אליו שרידי כת הצדוקים.<sup>127</sup> תפיסה היסטורית זו קרובה לתפיסה הרבנית המסורתית, אך היא נוגדת את התפיסה הקראית המסורתית על דבר פרוטו-קראים שהופיעו כבר בתקופת בית ראשון בעת הפילוג לשתי ממלכות; תפיסה זו רואה בתורתו של ירבעם בן נבט מעין פרפיגורציה של הרבניזם. גם אב"ג, בספרו בקרת לתולדות הקראים, לא הסכים עם התפיסה הקראית המסורתית בדבר ראשית הקראות שהביע ידידו פירקוביץ. יתר על כן, אב"ג אף דחה אותה<sup>128</sup> בנימה לגלגנית למדי: "...ירבעם בן נבט התעה את העם ונתן להם תורה שבעל פה!!! ומי לא ימלא שחוק פיו לשגעונות שכאלה?!"<sup>129</sup> נראה שבעקבות דבריו אלו, ובעקבות השימוש במילה "קרעים" בספרו במובן המקובל בספרות הפולמוס הרבנית נגד הקראים,<sup>130</sup> חרה בו אפו של פירקוביץ. פירקוביץ תקף בחריפות את אב"ג, ואף הכין נגדו קובלנה לשלטונות בגין העלבון נגדו ונגד עדתו. אב"ג הבטיח לו להתנצל בפומבי, אך עברו שנים והבטחתו לא קוימה. כאשר הזכיר פירקוביץ לאב"ג את חובתו זו, ענה לו אב"ג מעל דפי המגיד:

ומה אתה דורש מאתי? אם לשוב מדעתי ע"ד [=על דבר] קדמות הקראים על הרבניים, הנה זה דבר שאי-אפשר, שהרי על זה אנו דנים, והוא דבר שנתברר לי בראיות עצומות, ואם דעתך שונה מדעתי, צא הלחם בי מלחמה בשלום ומסור דינך לקהל הקוראים משני הצדדים... ובאמת לא תוכל לבקש ממני הודאה כזאת כי רבני אני מלידה ומבטן, כאשר אתה קראי מרחם... ולא נודה לכל דברי קדמונינו כפתי המאמין לכל-דברם... אוהב אני לכל בעל דת וביחוד לבעלי דתי ואחי כקראים וכרבנים משכילים ישרי לב.<sup>131</sup>

<sup>127</sup> פינסקר, לקוטי קדמוניות, שם, עמ' יב. על גישתו הדיאלקטית של פינסקר ביחס לתפקידה ההיסטורי של הקראות ראו: פיינר, השכלה והיסטוריה, שם, עמ' 297-298.

<sup>128</sup> גוטלובר, בקרת, שם, מעמ' 3 ואילך.

<sup>129</sup> גוטלובר, בקרת, שם, עמ' 6.

<sup>130</sup> הוא רואה בהם "קרעים" שאינם מתאחים.

<sup>131</sup> גוטלובר אברהם דב בער, "שני מכתבים מאב"ג ומאב"ן רש"ף", המגיד 32, כ' אב (תרל"ג), עמ' 298.



אב"ג קורא לידידו לשעבר לדבוק בגישה ביקורתית ועל פיה לנהל דיון הוגן, דיון המנתח נימוקים משני הצדדים: "...מסור דינך לקהל הקוראים משני הצדדים". הוא אינו מנסה להרחיב כאן את הדיון ההיסטורי לגבי שורשי הקראות, אולי כדי לא להגביר את זעמו של פירקוביץ. בניסיון לפייס את פירקוביץ, הוא מסתפק בהמשך בפרדיגמה היסטורית חוזרת של פילוג, הרלוונטית לדתות ותרבויות שונות: <sup>132</sup> "צא וראה שלא רק בעמנו קרה הרע הזה, הלא גם הנוצרים הרוסים יקראו לאחיהם השונים מהם בקצת דברים "ראסקאלניקי"<sup>133</sup> והנה אלה הנקראים אצלם בשם זה אומרים שהם הנוצרים הראשונים והאמתים (סטארא אבריאדצי)<sup>134</sup> ואתם הצדק לפי דעתם". בניגוד לרוב המשכילים תומכי הקראים, שלא ניהלו ויכוחים היסטוריים על שורשי הקראים על מנת לשמור על יחסי שלום אתם, התעלם אב"ג מכללי "התקינות הפוליטית" שלהם אשר נבעו מתפיסת הסובלנות וההתקרבות ביחס ל"אחר" הקראי. פירקוביץ, לעומת זאת, דרש מחבריו המשכילים הקפדה מוחלטת על הכללים האלה.



אברהם בער גוטלוב (1899-1810)

<sup>132</sup> גוטלוב, "שני מכתבים", שם.

<sup>133</sup> раскольники (רוסית) – הפלגנים, ה"נקרעים". הכוונה היא ל"בעלי המנהג הישן", ראו בהערה הבאה.

<sup>134</sup> старообрядцы (רוסית) – בעלי המנהג הישן שהתפלגו מהכנסייה האורתודוקסית ברוסיה בשנות ה-50 וה-60 של המאה ה-17. הפילוג חל בעקבות הרפורמה בכנסייה שהנהיגו הפטריארך המוסקבאי ניקון והצאר אלכסיי מיכאילוביץ'. משמעות הרפורמה (שהיו לה בעיקר מטרות פוליטיות) היתה קבלת נוסח תפילה, מנהגים ועוד לפי המקובל בקונסטנטינופול. בסוף המאה ה-19 היו באימפריה הרוסית כמיליון בעלי המנהג הישן.



הסכסוך הזה עם פירקוביץ כנראה הטריד עד מאוד את אב"ג. הוא המשיך להצטדק בעניין פרשת ה"קרעים" גם לפני אחרים עד מותו של פירקוביץ. בהתכתבותו עם גורלנד בשנים 1863-1874 חזר אב"ג כמה פעמים לנושא זה, ובה בעת ניסה להזהיר את גורלנד מפני חוסר האובייקטיביות של פירקוביץ, ולהגן על עצמו מפני ביקורתם של המשכילים על מגמתו האנטי-קראית. הוא כתב לגורלנד כי על-אף זכויותיו וחכמתו של פירקוביץ, נוהג הוא, אב"ג, להגיד לעצמו:

בקר דברי החכם ההוא ברוח שוקטה ושקול בפלס דבריו וראה היטב אם לא הטה משקלת לצד עדתו... והפך כל עולם הבקרת לתהו ובהו!! – גם אתה ידידי הצעיר... ואשר כח בך לעמוד בחצר הביבליותקה<sup>135</sup> והיו עיניך רואות את ספרים שאסף אב"ן רש"ף ויתר דבריו העתיקים, שים עיניך ולבך על הדבר הזה! אל תקרא פלא לכל אשר יקרא העם פלא...<sup>136</sup>

גורלנד, שאולי לקח בחשבון את דברי אב"ג, המשיך בכל זאת להפיץ את רעיונותיו הא-היסטוריים של פירקוביץ. בהשחר משנת 1873, כאשר פירקוביץ היה כבר על ערש דוויי, פרסם גורלנד מאמר<sup>137</sup> המספר על דמותו ויצירתו של האיש ועל זכויותיו לפני עם ישראל כולו.<sup>138</sup> מטרתו העיקרית היתה להחתים את הקוראים ולמכור להם את שלושת הספרים של פירקוביץ (אבני זכרון, נחל קדומים וימות עולם). אין ספק שבתקופה זו כבר נודעו לגורלנד שיטות עבודתו של פירקוביץ, ועם זאת, קידם את מכירת ספריו כמחקרים היסטוריים לכל דבר. ייתכן שגורלנד פעל מתוך אינטרס כלכלי, מתוך כבוד כלפי האישיות המפורסמת שהעריך אותה וגם מתוך מחויבותו לאיש שקרבו ימיו למות.

ריב"ל (יצחק בער לווינזון), ידידו של אב"ג, התבטא כמוהו ברוח ביקורתית, ואף בצורה הרבה יותר חריפה, בחיבורו הקצר תער הסופר.<sup>139</sup> הוא מתח ביקורת על התפיסות המסורתיות המופיעות בחיבורי הקראים מימי הביניים ועד לפירקוביץ. ריב"ל נוגע בנקודות המחלוקת הקלאסיות שעלו בימי הביניים בפולמוס בין הקראים לרבניים. חלק מהנימוקים שלו מסתמכים על דעות חכמי הרבנים מימי הביניים, אך הוא מצטט גם מתוך ספרות המחקר של התקופה, ופונה במידת מה לניתוח ביקורתי של הטקסטים. כוונתו היא להוכיח כי "תופעת פירקוביץ" אינה חדשה, אלא המשך – ואף גולת הכותרת – של המסורת הקדומה, של השנאה כלפי הרבניים ושל השימוש בגישה הא-היסטורית. ריב"ל מדגים את השימוש המניפולטיבי עד כדי זיוף שעשה פירקוביץ בציטוטים השונים,<sup>140</sup> ומנסה להפריך את טיעוניהם של הפרוטסטנטים ושל המשכילים על כך שלקראים אין תלמוד. לטענתו, בספרות הקראים קיים ז'אנר מקביל אך תחת כותרת שונה – "סבל הירושה" וה"היקש"; נוסף על כך, הקראים מקבלים חלק מהתקנות שתיקנו חכמי התלמוד.<sup>141</sup>

<sup>135</sup> הספרייה הקיסרית הציבורית בסנט-פטרבורג.

<sup>136</sup> גוטלובר אברהם דב בער, "שלושה-עשר מכתבים מאברהם בר הכהן גוטלובר", רשומות כ"ב (תרפ"ז), המכתב מ-21.05.1865, עמ' 417.

<sup>137</sup> גורלנד, "על הספרים", שם, עמ' 624-631.

<sup>138</sup> גורלנד, "על הספרים", שם, עמ' 626.

<sup>139</sup> לווינזון יצחק בער, תער הסופר, אודסה 1862. הספר נכתב עוד בשנת 1851, ופורסם רק אחרי מותו של המחבר.

<sup>140</sup> לווינזון, תער הסופר, שם, עמ' 18-22.

<sup>141</sup> לווינזון, תער הסופר, שם, עמ' 28-29. המושג "סבל הירושה" כולל דינים, דברי פרשנות וכל דבר שמזוהה עם הדת והמסורת הקראית שנמסרה מדור לדור, אך לא נכתבה באופן מפורש בתורה. למעשה, מושג זה מקביל למושג התורה שבעל-פה, ותואם למושג ה"קבלה" באותו המובן במסורת הרבנית.

מעניין לציין כי פירקוביץ קרא את ספרו של ריב"ל תעודה בישראל, שקיבל מהרב לייבוש לאנדו בעיר ברדיצ'ב. הספר עשה עליו רושם חזק, והוא שיבח אותו במכתבו לריב"ל (1835). במכתב זה הזכיר פירקוביץ כי שלח לריב"ל את הקונטרס סלע המחלוקת מפרי עטו – קונטרס פולמוסי נגד היהדות הרבנית המכיל התבטאויות אנטי-רבניות חריפות ברוח מסורתית, אך לא זכה לתשובה.<sup>142</sup> הדעת נותנת כי תער הסופר של ריב"ל היה התשובה לקונטרס זה ולכתבי פירקוביץ האחרים ברוח דומה. ריב"ל וחלק מן המשכילים היו מוטרדים מן המגמה האנטי-רבנית בכתביו של פירקוביץ. מגמה זו הטילה צל על טוהר כוונותיו של ה"ידיד ההשכלה", והעידה על דעותיו שלא לגמרי תאמו את עקרון הסובלנות כלפי "האחים הרבניים". בעקבות פרסום ספרו הנזכר של סירוקומליא הואשם פירקוביץ בעמדה אנטי-רבנית על כך שהודיע לאוזני מחבר פולני זה דברים פוגעים נגד יהודים רבניים, ושהלה פרסם אותם; בעקבות ההאשמות נאלץ פירקוביץ לפרסם התנצלות בהמליץ.<sup>143</sup> כמו כן, הפרשה גרמה לפילוג בקרב המשכילים שהכירו את פירקוביץ אישית או עקבו אחר פעילותו באהדה. חלקם תקפו אותו, והאחרים הגנו עליו והאשימו את יריביהם בחוסר סובלנות ובניסיון לפגוע במיעוט הקראי.

לא פעם היו פעולותיו של פירקוביץ בלתי צפויות לחלוטין, אך עם זאת, מחושבות היטב. בשנת 1856 הוא כתב מכתב לרבי מלובביץ', מנחם מענדל שנאורסון (האדמו"ר השלישי בשושלת, "צמח צדק"),<sup>144</sup> ראש חסידי חב"ד, שהיה בעיני פירקוביץ התגלמות הרבניות המסורתית השנואה עליו. במכתב זה, המלא דברי הערצה, ביקש פירקוביץ להגן על בחור מחסידי חב"ד שאביו בזדונו הותיר אותו ללא ירושה. הנימה הכללית של המכתב היתה שהוא, פירקוביץ, קראי צנוע, דואג לכל עם ישראל, ללא הבדלים עדתיים, ורוחש כבוד רב לרבי. ניתן לשער כי על-ידי מכתב זה ניסה פירקוביץ ליצור לעצמו דימוי של אוהב כלל ישראל, ולהפיג את החשדות של יריביו בנטיותו האנטי-רבניות. בה בעת פעל פירקוביץ במגמה של הפרדה בין הקראים לרבניים: בעת ביקורו באוסטריה (1870/1) שהה פירקוביץ בקהילת קראי האליץ', שם התקבל בכבוד רב ותיקן כמה תקנות הלכתיות על מנת להדגיש את ההבדלים בין הקראים לבין סביבתם הרבנית.<sup>145</sup>

במהלך השנים חלק מידידיו של פירקוביץ אף הפכו למקטרגיו החריפים. אחד מהם היה אפרים דיינארד הנזכר,<sup>146</sup> שבשנות ה-60 שימש כמזכירו האישי של פירקוביץ. דיינארד, כמו פירקוביץ, אסף כתבי-יד וחקר את תולדות קרים ויהודיה, ערך מסעות ופרסם מספר רב של ספרים ומאמרים. בשני ספריו – משא קרים ותולדות אב"ן רש"ף<sup>147</sup> דיינארד מטיל ספק בטוהר כוונותיו של פטרונו לשעבר, מותח ביקורת בוטה על התאוריות ההיסטוריות שלו ויוצא חוצץ גם נגד זיופיו. בדברי המבוא לספר הוא כותב: "...ואמרתי בלבי עת לעשות לעמנו לגלות את המסכה הנסוכה על פני האיש הזה, אשר הרעיש את כל העולם במציאותיו הנפלאות, ואנס להתווכח אתו פה אל פה... מציאותיו לא תוכלנה עמוד לפני כסא הבקרת... ואמצא כי כל דבריו משפטיו ומציאותיו שקר..."<sup>148</sup> חרף מגמתיותו ומספר טעויות היסטוריות בספרו זה של דיינארד,

<sup>142</sup> RNL, Private Archive of Firkovich, f. 946, op. 1, no. 623

<sup>143</sup> פירקוביץ א', "מכתב התנצלות", המליץ 37 (1861), עמ' 680-684. על פרסומו של סיקוקומליא ראו, לעיל, הערה 32.

<sup>144</sup> RNL, Private Archive of Firkovich, f. 946, op. 1, no. 564

<sup>145</sup> יללינעק אהרון (מהדיר), תקנות אב"ן רש"ף לקהל הקראים הקראים בהאליץ, וינה 1875.

<sup>146</sup> ראו על דיינארד, לעיל, הערה 61.

<sup>147</sup> דיינארד אפרים, תולדות אב"ן רש"ף, ורשה 1875.

<sup>148</sup> דיינארד, משא קרים, שם, עמ' 1.

משא קרים מהווה מקור חשוב לביוגרפיה של פירקוביץ ולידיעות בתולדותיהם ובתרבותם של הקראים והקרימצ'אקים. דבריו הביקורתיים של דיינארד עוררו את זעמם של חלק מן המשכילים, אשר ראו בביקורתו רק ביטוי לחוסר סובלנות. למשל, אליעזר צבי צוויפל, שהכיר אישית את פירקוביץ, לא ראה בנימוקיו של דיינארד דבר מלבד השמצות נגד הקראים, ודחה את עמדתו בלי להתעמק בה. הערך העליון עבור צוויפל היה עקרון הסובלנות, השלום וההתקרבות בין שתי העדות, והוא התעלם לחלוטין מן העובדות שהביא דיינארד. לדעת צוויפל, הספר משא קרים בא "...להשחית כל שלום ואחוה, חלל לארץ נזר התקוה, להתאחד מעט מעט את אחינו אלה המרוחקים ויגרה מדון ויחרחר ריב בבטויו הדוקרים..."<sup>149</sup>

יש להדגיש, כי המשכילים, שדגלו בהתקרבות בין הקראים לרבניים, ראו אותה במתכונת מאוד מסוימת. ניתן לראות זאת מתגובתו של א"צ צוויפל על דברי דיינארד. בנוסף על ביקורת חריפה נגד האחרון הוא מביע את ציפיותיו מן הקראים עצמם: "אחינו הקראים שיראו אותנו הרבים והחכמים מהם מתחילים בדרכי שלום, ישליכו הם מעליהם אולתם ועקשותם בכמה ענייני התורה וידעו להעריך אותנו כערכינו, וימצאו את עצמם מודים על האמת שלא מדעתם ושלא מרצונם..."<sup>150</sup> גם שניאור זקש במכתבו הנזכר לעיל התבטא ברוח דומה.<sup>151</sup> עמדה זו היתה די טיפוסית למשכילים ביחסם אל הקראים: בתור "האחים הגדולים", "הרבים והחכמים", הם יודעים היטב מה הוא העתיד הרצוי עבור הקראים וכיצד עליהם לשנות את תפיסותיהם. עם זאת, רוב המשכילים שקיימו קשרים עם הקראים לא היו מודעים היטב לאינטרסים של הקראים עצמם, או פשוט התעלמו מהם. בעמדה כמו זו של צוויפל כלפי הקראים בולט דמיון מה לדפוסי חשיבה האופייניים לפטרנליזם הקולוניאלי האירופאי ביחס לילידים במושבות שלהם. יחס דומה הפגינו המשכילים גם כלפי המוני העם היהודי הטעונים "תיקון" מבחינתם, ובמיוחד כלפי החסידים.<sup>152</sup>

ללא ספק, משכילים אלו האיצו את תהליכי המודרניזציה בקרב הקראים, וגרמו להתפתחות חקר הקראות בקרב המלומדים הקראים. עם זאת, תקוותיהם של המשכילים בדבר ברית שלום בין הקראים לרבניים לא נועדו להתממש; הן נשארו בתולדות הגות ההשכלה בגדר אוטופיה משיחית דוגמת זו של הפרוטסטנטים-מילנאריסטים באירופה.

## 5. מפעלו של פירקוביץ: הצלחה או כישלון?

כבר בחייו של פירקוביץ, ועוד יותר מכך לאחר מותו, לאחר פוג הפחד מפני האיש, נשמעים קולותיהם של המאוכזבים שהגיעו למסקנה כי פירקוביץ ניצל את אמון השלטונות בו לטובת עדתו, תוך השמצות והאשמות נגד היהודים הרבניים. הדבר גרם גם לצמיחת ביקורת נגד מפעלו המחקרי. דניאל חוולסון גילה בהתחלה עניין רב בתגליותיו של פירקוביץ והשתמש בהן בעבודתו המחקרית, ולכן קיבל את רוב התאוריות של פירקוביץ אף-על-פי שהבחין בחלק מזיופיו. אולם

<sup>149</sup> צוויפל, סניגור, שם, עמ' 39.

<sup>150</sup> צוויפל אליעזר צבי, סניגור: מליץ יושר ופרקליט לעם ישראל ותורתו מול מגידי פשעיהם, ורשה תרמ"ה, עמ' 39.

<sup>151</sup> ראו, לעיל, הערה 34.

<sup>152</sup> ראו דיון בתופעה זו אצל: ברטל ישראל, "פינסק של מעלה ופינסק של מטה: חסידים ומשכילים, מציאות ובדיון", דוד אסף ואחרים (עורכים), מווילנה לירושלים, ירושלים: הוצאת י"ל מאגנס, 2002, עמ' 259-283.

בעקבות ההתקפות של אברהם הרכבי<sup>153</sup> נאלץ חוולסון לערוך בדיקות בבית העלמין בצ'ופוט-קלעה בשנת 1881, ואז השתנתה דעתו. הוא הביע את עמדתו החדשה בספרו<sup>154</sup> על דבר המצבות, והודה בו כי פירקוביץ אכן זייף חלק מכתובות המצבות והקולופונים. את הניתוח המקיף ביותר של זיופי פירקוביץ סיפק אברהם הרכבי, שתיאר בפרטי פרטים את שיטותיו והפריך את רעיונותיו.<sup>155</sup> הרכבי הוזמן יחד עם הרמן שטראק לצ'ופוט-קלעה בשנת 1874, אחרי פטירתו של פירקוביץ, על מנת להעריך את שווי של אוספו השני, שצאצאיו הציעו למכירה לספרייה הקיסרית.<sup>156</sup> הביקורת של חוקרים אלו ואחרים הפריכה במידה רבה את דימויו של פירקוביץ כחוקר, בעוד חלק מהחוקרים והפובליציסטים, ובייחוד בקרב הקראים, המשיכו (וממשיכים עד היום) לכתוב דברי אפולוגיה להגנתו ובזכות מחקרו.



אברהם הרכבי (1835-1919)

יש להדגיש כי פעילותו המחקרית של פירקוביץ, שהיתה כה שנויה במחלוקת, השפיעה על התפתחות מדעי היהדות הן במזרח אירופה והן במערבה, אף כי טיבה של השפעה זו היה שונה ממה שהאיש עצמו ציפה ממנה להיות. פעילות מן הסוג הזה על אף שיטות המחקר המפוקפקות עשויה בנסיבות מסוימות לתרום להתפתחות המדעים אף יותר מן המחקר הקפדני והדבק באמת המדעית. הדבר אפשרי כל עוד המחקר המפוקפק מעורר ויכוחים; כל עוד הוא מאתגר את העוסקים בתחום לבדוק מחדש את מסקנותיו ולמצוא מקורות חדשים להכחשת טיעונו ולחיזוק תאוריות אלטרנטיביות.

---

<sup>153</sup> אברהם הרכבי (1835-1919), אחד מחשובי החוקרים שהניחו יסודות מדעי היהדות ברוסיה. בשנת 1859 התקבל לאוניברסיטת פטרבורג ולמד אצל חוולסון; למד גם בפריז ובברלין. את משרת המרצה באוניברסיטת פטרבורג מנע ממנו חוולסון, והרכבי התמנה לספרן בספרייה הקיסרית הציבורית בפטרבורג. כעבור זמן היה לאוצר המחלקה היהודית, שהתבססה ברובה על האוספים של פירקוביץ.

<sup>154</sup> Khwolson, Daniil, *Corpus inscriptionum hebraicarum: enthaltend Grabschriften aus der Krim und andere Grab - und Inschriften in alter hebraischer Quadratschrift, sowie auch Schriftproben aus Handschriften vom IX-XV, Jahrhundert*, Schmitzdorff, St. Petersburg 1882.

<sup>155</sup> ראו את הספר החשוב ביותר בנושא שחיבר הרכבי יחד עם הרמן שטראק, ההבראיסט הלותראני מליפציג: Harkavy, Abraham, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgeteilt von Abraham Firkowitsch*, Academie Imperiale des Sciences, St. Petersburg 1876.

<sup>156</sup> הם מכרו אותו בשנת 1876 תמורת 50,000 רובל.



\*\*\*

אברהם פירקוביץ ראה את עצמו כחוקר המגלה עובדות סנסציוניות, יוצר תאוריות מדעיות, וכותב היסטוריה קראית חדשה. בה בעת, כמנהיג חברתי הוא ניהל מאבק על זכויות עדתו הקטנה על מנת להביאה לעתיד חדש. לראשונה בתולדות הקראים השתמש פירקוביץ במחקר ככלי במאבק החברתי. למפעלו החברתי של פירקוביץ היו השלכות דו-ערכיות עבור בני עדתו: הקראים קיבלו את מלוא זכויות האזרח באימפריה הרוסית, אך עם זאת, פעילותו הניחה את היסודות לדה-יודאיזציה של העדה. בהסתמך על יסודות אלו, נקטו מנהיגי העדה, ממשיכי דרכו, קו קיצוני במידה שפירקוביץ עצמו לא יכול היה לדמיין.<sup>157</sup> לקראת אמצע המאה ה-20 רוב הקראים במזרח אירופה כבר לא זיהו את עצמם עם עם ישראל, תולדותיו ומורשתו, ורובם נטמעו בקרב עמי הסביבה.

באשר למקומו של פירקוביץ בתנועת ההשכלה – בשאלה זו קיימים חילוקי דעות במחקר. לעתים מאפיינים אותו כאיש תנועת ההשכלה,<sup>158</sup> לעתים כאיש ימי הביניים<sup>159</sup> או אף כקנאי ואויבה של ההשכלה.<sup>160</sup> אין ספק שהיכרותו הקרובה עם הספרות המשכילית, פעילותו בתחום המחקר וההוצאה לאור, מודעותו לחשיבות הידע ההיסטורי – כל אלה מעידות על היותו נתון להשפעת ההשכלה. עם זאת, אין לראות בכך יותר מאימוץ של סממנים חיצוניים של תנועה זו. הפנמת הערכים והעקרונות של הנאורות – רציונליות ורדיפת האמת, הומניזם וסובלנות – היא בלתי אפשרית ללא שינויים מהותיים במנטליות וללא ויתור על דפוסי חשיבה מסורתיים המתבססים על עקרונות אחרים ואף מנוגדים. שינוי כזה על-פי-רוב אינו מתחולל על-ידי רכישת ידע ולימוד שיטות המחקר בלבד; מדובר בתהליך מעבר ארוך, מורכב וכואב, שמביא להערכה מחדש של העבר ושל היחס כלפי המסורת. בתקופה של תמורות חברתיות ורוחניות, לעתים שני דורות מצאו את עצמם בין שני העולמות.

<sup>157</sup> הם הרחיקו לכת בפיתוח רעיונות של פירקוביץ, והוסיפו אליהם תאוריות חדשות על מוצאם התורכי-כוזרי של הקראים. הדמות המרכזית שגרמה לתמורות בשינוי הזהות הלאומית והדתית של הקראים במאה ה-20 היה שראיה שאפשאל (1873-1961), יליד קרים, מזרחן ודיפלומט שסיים את אוניברסיטת פטרבורג; משנת 1915 היה חכם קראי קרים, ומ-1928 – חכם קראי פולין. שאפשאל חולל רפורמות בדת ובמסורת הקראית תוך עיצוב זהות לאומית תורכית-כוזרית. לטענתו, הקראות של ענן בן דוד היתה קרובה לנצרות הקדומה, וישו ומוחמד היו נביאים עבור הקראים; קראי קרים ומזרח אירופה אימצו את דת משה, אך המשיכו לשמור בסתר על המנהגים הפגאניים. מדיניותו של שאפשאל הביאה להתבוללות המונית של קראי מזרח אירופה. בה בעת, תאוריה זו הצילה אותם מהשמדה המונית בתקופת השואה.

<sup>158</sup> כך דעתו של ד' שפירא, ראו: Mann, *Texts*, ibid., p. 695; Shapira, Dan, "Remarks on Avraham Firkowicz and the Hebrew Mejelis Document", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 59, 2 (2006), p. 146.

<sup>159</sup> Szyszman, Szymon, "Centenaire de la mort de Firkowicz", *Vetus Testamentum* 28 (1975), pp. 196-197.

<sup>160</sup> פאהן, ספר הקראים, שם, עמ' 124.

## היהודים הסובוטניקים וקיבוץ בהרי קווקז – פרק לא נודע בתולדות המאבק למען העלייה

### וועלוול טשרנין

האוכלוסייה היהודית של קווקז מורכבת מכמה עדות, אשר נבדלות זו מזו בלשון המסורתית המדוברת, בתרבותן וכן בגיאוגרפיה התיישבותית שלהן ובתולדותיהן. בקווקז התעצבו כעדות עצמאיות היהודים הגרוזינים וגם היהודים ההרריים, המכונים בארץ בדרך כלל "הקווקזים". נכתבה עליהם ספרות עשירה ורבגונית הכוללת גם עבודות מסכמות.<sup>1</sup> ישנם מקורות שמוזכרות בהם גם עדות ישראל אחרות, שלטענת חלק מחוקרי תולדותיה של יהדות קווקז, חיו בעבר באזור זה ולשונותיהם של עמי קווקז שימשו אותן כשפות הדיבור היומיומי. אך עדות אלה נעלמו (אם אמנם היו קיימות אי-פעם) במרוצת הזמן, בגלל התבוללות והמרת דת (ז'וקים דוברי ארמנית),<sup>2</sup> או בגלל היטעמותן בקרב עדות ישראל אחרות (ממשוחים דוברי צ'רקסית).<sup>3</sup> במהלך המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 חָברו לעדות הוותיקות, אשר ישבו בקווקז במשך מאות ואף אלפי שנים, בני עדות ישראל נוספות, שבאו מאזורים אחרים והתיישבו בקווקז: יהודים אשכנזים, יהודים פרסים,<sup>4</sup> יהודי כורדיסטן<sup>5</sup> יהודים

<sup>1</sup> על יהודי גרוזיה ראו, למשל: בארץ גיזת הזהב: תולדות יהודי גרוזיה ותרבותם, ארבל רחל, מגל (מגלאשווילי) לילי (עורכות), תל אביב: בית התפוצות על שם נחום גולדמן, 1992; אליהשווילי נתן, היהודים הגיאורגים בגיאורגיה ובארץ ישראל, תל אביב: צ'ריקובר, תשל"ה; ניישטט מרדכי, יהודי גרוזיה: מאבק על השיבה לציון, תל אביב: עם עובד, 1970. על היהודים הקווקזים ראו: מרדכי אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז: תולדות היהודים ההרריים מראשית המאה התשע עשרה, ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח והמכון ליהדות בת זמננו, 1990; Liya Mikdash-Shamailov (ed.), *Mountain Jews: Customs and Daily Life in the Caucasus*, ; 1990; Дымшиц Валерий (ред.), Горские евреи. История, ; Katalog, Jerusalem; The Israel Museum, 2002 Иерусалим – культура, этнография, [דימשיץ ואלרי, היהודים ההרריים. היסטוריה, תרבות, אתנוגרפיה] – Москва: Даат, 1999.

<sup>2</sup> על הז'וקים ראו: Григорьян К. Э., Грани идентичности. Социокультурное пограничье как фактор формирования этнического самосознания (на примере субэтнических групп армян) גבולות הזהות. תפר סוציו-תרבותי כגורם בעיצוב התודעה העצמית האתנית (על פי דוגמת הקבוצות התת-אתניות של הארמנים), Российская Академия Наук, Москва, 2006, cc. 138-151.

<sup>3</sup> על קהילת היהודים דוברי הצ'רקסית ראו: Владимир Колесов, Дмитрий Сень, "Недолгая история евреев Северо-Западного Кавказа [ולדימיר קולסוב, דמיטרי סן, "תולדותיהם קצרי הימים של יהודי צפון-מערב קווקז"]", Диаспоры, 2000, № 3, cc. 198-210; Shapira Dan, "The Mamshukh Circassian Jews: a Jewish Community that Never Existed", *Studia Anthropologica. A Festschrift in Honour of Michael Chlenov*, Moscow: Gesharim, pp. 139-144.

<sup>4</sup> עד כמה שידוע לנו, אין עבודות מחקר המתייחסות באופן ספציפי ליהודים הפרסים בדרום קווקז. אזכורים לתופעה הזאת אפשר למצוא במאמרו של מרק קופובצקי המוקדש להגירה היהודית מאיראן ומאפגניסטן לאסיה התיכונה הסובייטית. ראו: Куповецкий Марк, "Евреи из Мешхеда и Герата в Средней Азии" [קופובצקי מארק, "יהודים ממשקד ומקראט באסיה התיכונה" – רוסית], Этнографическое обозрение, 1992, № 5, cc. 54-64.

<sup>5</sup> ראו: Крупник Игорь, Куповецкий Марк, "Лахлухи – курдистанские евреи в Закавказье" [קרופניק איגור, קופובצקי מארק, "הלאכלוכים – יהודי כורדיסטן בדרום קווקז, אתנוגרפיה סובייטית"]. Советская этнография, № 2 (1988), с. 102-111.

קרימצי'אקים,<sup>6</sup> וכן יהודים המכונים "סובוטניקים".

דיון במוצאם ובמעמדם ההלכתי של היהודים המכונים "סובוטניקים" אינו מעניינו של מאמר זה. לכן נסתפק בקביעה, שבימינו-אנו ניתן לדבר על היהודים הסובוטניקים בתור עוד עדה בין שאר עדות ישראל, שהתגבשה במשך דורות רבים בעיקר מקרב צאצאי גרים רוסים ואוקראינים, תחת השפעה אשכנזית חזקה<sup>7</sup> (בצפון קווקז ובאזרבייג'אן היתה העדה נתונה גם להשפעתם של היהודים הקווקזים).

כאן המקום לציין, שהמונח "יהודים סובוטניקים" הנו בגדר חידוש בספרות המדעית. מושג זה הופיע לראשונה בטקסטים כתובים רק בתחילת המאה ה-21,<sup>8</sup> והשימוש בו אינו נפוץ בפיהם של בני העדה עצמה ואף לא בקרב האוכלוסייה הסובבת אותם, הנוכרית והיהודית כאחת. נשתמש במאמרנו זה במונח המכליל "יהודים סובוטניקים" מטעמי נוחות, ורק במידת הצורך, כדי להגדיר קבוצות מקומיות ודתיות שונות בתוך העדה הנדונה, נזדקק למינוח מפורט יותר.

היהודים הסובוטניקים ישבו בקווקז לפחות מהמחצית הראשונה של המאה ה-19. לדרום קווקז, לשטחי אזרבייג'אן וארמניה בנות ימינו, הם הגיעו בעידוד השלטונות, אשר ביקשו ליצור התיישבות רוסית באזורים שנכבשו זה לא כבר מידי פרס וסופחו לקיסרות הרוסית. בו-בזמן רצו השלטונות הרוסיים להרחיק בכך ממרכז רוסיה את בני הכתות, שהתפשטו באותה עת בקרב האוכלוסייה הרוסית (הכפרית, בראש ובראשונה) ופגעו במעמדה של הדת היוונית-אורתודוקסית (הפרבוסלבית) השלטת. היה מדובר, קודם כול, בכתות של דוֹחֹבּוּרִים ומולוֹקֵנִים. את הקבוצה הדתית השלישית בגודלה שהוגלתה מרוסיה לדרום קווקז ייצגו הסובוטניקים, אשר הורחקו ממקומות מושבם בשל דבקותם בדת היהודית.<sup>9</sup> אף שהמדיניות הרוסית כלפי הכתות, ובהם הסובוטניקים, הייתה כפייתית ביסודה, יש לציין שיצירת ריכוזים חדשים של הסובוטניקים בקווקז, שהיו מרוחקים ממוקדי השלטון הרוסי ואפשרו לקיים אורח חיים יהודי-דתי ביתר חופשיות, גרמה לרבים מהסובוטניקים לעבור לשם ממרכז רוסיה מרצונם.

כמה מקהילות היהודים הסובוטניקים שהוקמו אז, לפני כ-200 שנה, בדרום קווקז, התקיימו עד סוף המאה ה-20, ושרידיהן חיים באזרבייג'אן ובארמניה עד היום. בהקשר זה יש להזכיר קודם כל את פריבולנוֹיָה, כפר גדול בנפת ג'יליבאד שבאזרבייג'אן. עד תחילת שנות ה-90 של המאה הקודמת היה הכפר כולו מאוכלס בשתי קהילות של סובוטניקים, שהתבדלו זו מזו: הסובוטניקים הקראים, שהיו כ-60% מאוכלוסיית הכפר, והיהודים הסובוטניקים,

<sup>6</sup> ביתר פירוט על עדת הקרימצי'אקים ועל תחילת התיישבותם בקווקז ראו: פייסאך יעוסיי, "קרימטשאקעס", סאוועטיש היימלאנד, 1974, נומ' 7, ז'ז' 170–177, נומ' 9, ז'ז' 138–144; טשרנין זאב ו', "המבטא העברי של היהודים הקרימצי'אקים", בלשנות עברית 48, (טבת תשס"א), רמת גן: בר אילן, עמ' 31–38; Михаил Кизилев, "Крымчаки: современное состояние общины" [מכאיל קיזילוב, "הקרימצי'אקים: מצבה הנוכחי של העדה"], Евразийский еврейский ежегодник 5768 (2007 / 2008), с. 58–82.

<sup>7</sup> ביתר פירוט בנושא זה ראו: Chernin, Velvl, "Jews-subbotniks as a Sub-ethnic Group: an Attempt of Studying its Current", *Euro-Asian Jewish Yearbook* 5770 (2009/2010, Moscow), pp. 40–55.

<sup>8</sup> ראו, למשל: Liora Eren Frucht, "The 'Subbotnik' Case", *Jerusalem Post*, 22.12.2008. ראו גם: אליהו בירנבוים, "מסע אל הסובוטניקים היהודים – ויטוקי, דרום רוסיה", אתר האינטרנט של העמותה הירושלמית 'שבי ישראל', 23.02.2008: <http://www.shavei.org/he/Article.aspx?ID=260&CommName=Subbotniks>.

<sup>9</sup> ראו: Козлов В. И., Павленко А. П. (ред.) *Духоборцы и молокане в Закавказье* [דוֹחֹבּוּרִים ומולוֹקֵנִים בדרום קווקז, ערכו קוזלוב ו. אי., פֶּבֶלֶנְקוֹ א. פ.], Институт этнологии и антропологии Российской Академии Наук, Москва, 1992, с. 3.

המכונים באזור זה "גרים".<sup>10</sup> בני שתי העדות התגוררו גם בכמה יישובים כפריים קטנים יותר בנפת גילילבאד, ובראשם בכפר נבלוג. בין אלה שכונו "גרים" חיה קבוצה קטנה של יהודים קווקזים (הרריים), שהתיישבו בכפר פריבולנויה ולמעשה נטמעו בהדרגה בקרב היהודים הסובוטניקים באמצעות קשרי נישואין. בתחילת שנות ה-90 של המאה ה-20, עם התפרקותה של ברית המועצות, היגרו רוב תושבי פריבולנויה לרוסיה.<sup>11</sup> קבוצה קטנה של גרים מפריבולנויה, בעיקר אלה מהם שהיו קשורים בקשרי משפחה ליהודים קווקזים, עלתה לישראל. אחדים מבני פריבולנויה עברו לערי אזרבייג'אן, בעיקר לבאקו.

אחרי שהגרים והקראים של פריבולנויה נאלצו לעזוב את כפרם, הם התפזרו ברחבי רוסיה. ההגירה גרמה להתפרקותה של המערכת הקהילתית המסורתית, להחלשת הזהות הדתית של הגרים והסובוטניקים הקראים כאחד ולהאצת תהליך התבוללות בקרבם. קבוצות גדולות של יוצאי פריבולנויה התרכזו בחבל סטברופול שבצפון קווקז ובאזור הוולגה (בעיקר בערים וולגוגרד וטוליאטי, סטברופול לשעבר). הגרים מפריבולנויה מרכיבים כיום את הגרעין העיקרי של הקהילה היהודית הדתית בוולגוגרד, אשר הצליחה לשרוד במהלך העידן הסובייטי כולו בזכות משפחה מקומית של יהודים סובוטניקים (משפחת קולוטילין. בית הכנסת המקומי קרוי בית דוד, על שם דוד קולוטילין, שהיה ממייסדי הקהילה הדתית הזאת).

גם לאחר שני עשורים של הגירה ממשיכים יוצאי פריבולנויה לראות את עצמם, למעשה, כקבוצה נבדלת בתוך האוכלוסייה הרוסית הסובבת אותם. כך, לדוגמה, הקימו צעירי העדה אתרי אינטרנט ופורומים המוקדשים לכפר פריבולנויה.<sup>12</sup> יש לציין, שהקהילה היהודית של אזרבייג'אן רואה באופן מסורתי בגרים מפריבולנויה יהודים לכל דבר ועניין, אך אינה מכירה ביהדותם של הסובוטניקים הקראים. בכפר עצמו נשארו כעת רק קבוצות קטנות של גרים וסובוטניקים קראים (רובם מבוגרים מאוד). הם חיים בקרב הרוב האזרי המוסלמי, אשר השתכן בבתים שהשאירו אחריהם בני הכפר היהודים הסובוטניקים, שנאלצו לעוזבו. בפריבולנויה פועלים עד היום בית תפילה יהודי וסניף של קרן הצדקה היהודית חסד.<sup>13</sup> לפי הערכה, מספר הגרים והסובוטניקים הקראים מהכפר פריבולנויה עומד על למעלה מ-5,000 נפשות, יותר ממחציתם – סובוטניקים קראים. עם זאת, ירידה בדתיות בקרב הדור הצעיר של יוצאי פריבולנויה הביאה בין השאר להיטשטשות ההבדלים, שהיו קיימים פעם בין היהדות האורתודוקסית ליהדות הקראית. אף על פי כן, בני שתי העדות מוסיפים להחזיק בדעה שדתם

<sup>10</sup> ביתר פירוט על היהודים הסובוטניקים של כפר פריבולנויה לעדותיהם ראו: Дымшиц Валерий, "Этнографическое описание села Привольного", [ואלרי דימשיץ, "תיאור אתנוגרפי של הכפר פריבולנויה"], Материалы 6-й международной междисциплинарной конференции по иудаике, Еврейская культура и культурные контакты, Москва: Сэфер 1999, сс. 76-77.

<sup>11</sup> אלכסנדר לבוב, חוקר פטרבורגי יהודי, עשה בתחילת שנות האלפיים עבודת מחקר בקרב יוצאי הכפר פריבולנויה והכפר נבלוג בני עדת הסובוטניקים הקראים, שהתיישבו בחבל סטברופול שבצפון קווקז. ראו, למשל את הפרק: "Текстуальный и категориальный порядок в общинах субботников" [י"סדר טקסטואלי וקטגוריאל בקהילות הסובוטניקים] בספר: Львов Александр, Соха и Пятикнижие. Русские иудействующие как текстуальное сообщество, Санкт-Петербург, 2011, с. 236-241.

<sup>12</sup> ראו, למשל, את האתר: http://seloprivolnoe.ru "Село Привольное в нашей памяти" [כפר פריבולנויה בזכרוננו].

<sup>13</sup> ראו: Агарунов Михаил, "Еврейская община Азербайджана", http://gorskie.ru/commune/ob-az.htm [אהרונוב מיכאל, "הקהילה היהודית של אזרבייג'אן"].



היא הדת היהודית.

קהילת היהודים הסובוטניקים השנייה בגודלה בדרום קווקז ירבה במשך דורות ממערב לפריבולנויה, בשטחה של ארמניה בת ימינו. מדובר בקהילת היישוב העירוני סבן, לשעבר כפר בשם ילנובקה. היישוב ממוקם בצפון ארמניה, באזור אשר היה מאוכלס פעם ברובו במולוקנים רוסים, שהסובוטניקים חיו כמיעוט בקרבם. לקהילת הסובוטניקים של הכפר ילנובקה היה בית כנסת משלה.<sup>14</sup> כיום, בשל הגירה והתבוללות, נשארו בעיר סבן כ-10 – 20 יהודים סובוטניקים בלבד,<sup>15</sup> ככל הידוע לנו, כולם מבוגרים. הם קשורים לקהילה היהודית של ארמניה,<sup>16</sup> המורכבת בימינו בעיקר מיהודים אשכנזים. לפי ההערכה, מספר היהודים הסובוטניקים מהיישוב סבן (ילנובקה לשעבר), כולל בני הנוער שעזבו את מקום הולדתם אך לא איבדו כליל את זהותם הדתית, עומד על כ-100 נפשות.

בתקופה שבין שתי מלחמות העולם נוצרה קהילה נוספת של יהודים סובוטניקים בדרום קווקז. מדובר בקהילת העיר באטומי בגרוזיה, שעשרות משפחות של יהודים סובוטניקים הגיעו אליה מאוקראינה ומחלקה האירופי של רוסיה, כדי לברוח מהרדיפות האנטי-דתיות מצד המשטר.<sup>17</sup> בגרוזיה היה יותר קל לקיים אורח חיים יהודי-דתי גם בעידן הסובייטי.<sup>18</sup> היהודים הסובוטניקים נעשו חלק בלתי נפרד מקהילת באטומי, שהייתה מורכבת מבני עדות שונות – בראש ובראשונה אשכנזים, אך גם יהודים גרוזינים, קרימצ'אקים וקווקזים (הרריים) – והם מילאו תפקיד חשוב בחיי הדת של קהילת באטומי בעידן הסובייטי. אותה קבוצה של יהודים סובוטניקים הייתה קשורה ישירות למקימי הקיבוץ הדתי בקווקז, אשר עומד במרכז סיפורנו. לאחר זמן עלו כמעט כל בני קהילת היהודים הסובוטניקים של באטומי לישראל.

היהודים הסובוטניקים שבאו לבאטומי לא היו היחידים שעזבו את חלקה האירופי של ברית המועצות ועברו להתגורר בדרום קווקז, כדי לחיות כיהודים דתיים ולעלות לארץ ישראל, כשתהיה הזדמנות לכך. לאחר מלחמת ששת הימים החל המאבק על העלייה ארצה של תושבי הכפר איליינקה שבחבל וורונז'. כמה משפחות עברו מהכפר הזה לקובה, יישוב המאוכלס ביהודים קווקזים (הרריים) בצפון אזרבייג'אן, כדי לברוח מהרדיפות האנטי-דתיות. בתחילת שנות ה-70 של המאה ה-20 הצליחו בני איליינקה יוצאי קובה לעלות לישראל. בעקבות זאת נעשה המאבק למען העלייה תופעה המונית בקרב בני קהילת היהודים הסובוטניקים באיליינקה

<sup>14</sup> ראו: Улановский И., "Субботники села Еленовка" Вестник Еврейского Университета в Москве, № 2 (1993), с. 32-39. Москва – Иерусалим: Гешарим, № 2 (1993), с. 32-39. [אולנובסקי אי, "הסובוטניקים של כפר ילנובקה"].

<sup>15</sup> ראו: Frank Brown, "The Last of the Saturday People", *The Jerusalem Report*, November 19, 2001, p. 72.

<sup>16</sup> תושבי העיר סבן מוזכרים, בין השאר, באתר הרשמי של הקהילה היהודית של ארמניה, כחלק ממנה. ראו: [http://jewish.am/?page\\_id=36](http://jewish.am/?page_id=36).

<sup>17</sup> הקביעה הזאת מסתמכת על ראיונות עם בני העדה (כמו שצינתי לעיל, ראינתי את האנשים הללו במסגרת עבודת מחקר על קליטתם של בני עדת היהודים הסובוטניקים בארץ. הראיונות טרם פורסמו) שעלו לישראל מגרוזיה (בראש ובראשונה פנחס מיכילובסקי ולידיה כרמיאל). יש לציין, שכל המרואיינים היו ילידי גרוזיה, אשר הוריהם או אף סביהם עברו לשם בעיקר מאוקראינה ומאזורים מסוימים ברוסיה. מקצת המרואיינים נולדו מנישואין בין יהודים סובוטניקים ליהודים אשכנזים, אבל בפועל (מבחינה לשונית, תרבותית וחברתית) הם משתייכים ללא ספק לעדת היהודים הסובוטניקים.

<sup>18</sup> ראו: Baazova Lili, "Synagogues and Synagogue Life in Georgia in the Postwar Era", Yaacov Ro'i (ed.), *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*, Ilford: Frank Cass, 1995, pp. 290-302; Yaacov Ro'i, "The Jewish Religion in the Soviet Union after World War II", Yaacov Ro'i (ed.), *Jews*, ibid., pp. 263-289.

עצמה. גם פעילי הארגונים למען זכויות האדם (הדיסיפליננטים) בברית המועצות, ובהם קבוצת הלסינקי המוסקבאית, שאחד מחבריה, נתן (אנטולי) שרנסקי (כיום יושב ראש הסוכנות היהודית), אף ביקר בכפר, בעקבות התעניינות הקבוצה במקרה של יהודי אילינקה.<sup>19</sup> קבוצת הלסינקי המוסקבאית פרסמה בשנת 1978 את מסמך מס' 63, שכותרתו הייתה הצמדה לקרקע בכפייה ואיסור על הגירתם של חברי קולחוז – יהודים מאילינקה.<sup>20</sup> המאבק למען עלייתם של יהודי אילינקה, שהתחיל עם מעברן של כמה משפחות מהכפר לקווקז, נמשך ובמהלך שנות ה-80 של המאה ה-20 עלו רובם ארצה. בתחילת שנות ה-90 עלו למעשה לישראל כל היהודים, שעוד נשארו בכפר.

תולדות היהודים הסובוטניקים בצפון קווקז, שם פעל במשך שנים אחדות הקיבוץ הדתי שבמרכז סיפורנו, היו שונות. אזור הקובאן היה ידוע כאחד ממרכזי הסובוטניקים המתיהדים כבר במחצית הראשונה של המאה ה-19. יש לציין שהם לא הוגלו לאזור זה, אלא חיו בו מתחילת ההתיישבות האוקראינית והרוסית בצפון קווקז, או היגרו אליו ממרכז רוסיה ביוזמתם, כדי לחבור לקהילות היהודים הסובוטניקים המקומיות, שנהנו ממידה רבה יותר של חופש דת, בהשוואה לאחיהם ברוסיה עצמה.

ככל הידוע לנו, לא הקימו הקוזאקים בני הדת היהודית באזור הקובאן יישובים נפרדים משלהם, אלא הוסיפו לחיות כמיעוט דתי בתוך קהילות הקוזאקים הנוצרים. ריכוזים גדולים של היהודים הסובוטניקים היו קיימים, בין השאר, בסטניצות (יישובי הקוזאקים) רודניקובסקיה ומיכאילובסקיה (כיום משתייכות שתיהן לנפת קורגנינסקי שבחבל קרסנודאר).

כמו שכבר צוין, התנאים הנוחים יחסית לקיומו של אורח חיים יהודי-דתי משכו לצפון קווקז יהודים סובוטניקים ממרכז רוסיה. כך, למשל, בתחילת שנות ה-20 של המאה שעברה נוצר קשר בין קהילת רודניקובסקיה לקהילת ויסוקי,<sup>21</sup> שקיימת עד היום בנפת טלוביה שבחבל וורונז'. קשר זה נוצר כתוצאה מהגירתה של קבוצת יהודים סובוטניקים מחבל וורונז' לקווקז. הקבוצה בחרה להשתקע דווקא בסטניצה רודניקובסקיה, משום שהקהילה שביישוב זה הייתה מוכרת עוד מהמאה ה-19. דרך אגב, לפי מקורות קראיים, היו קהילות הסובוטניקים הוותיקה של סטניצה רודניקובסקיה וכן קהילת הסובוטניקים של סטניצה מיכאילובסקיה, הממוקמות באותה נפה, קהילות של סובוטניקים קראיים.<sup>22</sup> אם כן, התמזגותן של שתי הקהילות (הוותיקה והחדשה, שבאה מחבל וורונז') סייעה בהפצת היהדות האורתודוקסית בקהילה שבסטניצה רודניקובסקיה<sup>23</sup> ובשאר קהילות היהודים הסובוטניקים של צפון קווקז. גורם חשוב נוסף

<sup>19</sup> ראו את ספר זכרונותיו של שרנסקי: Натан Щаранский, Не убоюсь зла, Рига: БЕК – Олимп, 1991, c. 70; המהדורה העברית: נתן שרנסקי, לא אירא רע, תל-אביב: ידיעות אחרונות, 1989.

<sup>20</sup> ראו באתר של קבוצת הלסינקי המוסקבאית: <http://www.mhg.ru/history/15563AD>.

<sup>21</sup> שמה של סטניצה רודניקובסקיה עלה פעמים רבות בראיונות, שערך המחבר עם תושבי ויסוקי בעת ביקוריו הרבים ביישוב זה. לפי עדויות המרואיינים, עד היום השתמרו בין קהילת ויסוקי לקהילת רודניקובסקיה קשרים על רקע משפחתי, חברתי ודתי.

<sup>22</sup> ["סטניצה מיכאילובסקיה"], Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления, № 5-6 (1917), cc. 55-56. "Станица Михайловская",

<sup>23</sup> במהלך השנים 2004–2011 נפגש המחבר פעמים אחדות עם תושבי סטניצה רודניקובסקיה, שביקרו בוויסוקי אצל קרוביהם, וראה את הכתובות שלהם שנעשו בוויסוקי בחתונות שערך פנחס גרידנב, אשר שימש כממלא מקום של רב הקהילה. הכתובות נערכו לפי הנוסח המקובל, אך בתרגום לשפה הרוסית, כמנהגה של קהילת ויסוקי בדורות האחרונים.

בתהליך זה היה, ללא ספק, מגעים בין היהודים הסובוטניקים של צפון קווקז לבין היהודים הקווקזים (ההרריים) והאשכנזים.

במסמכי ארכיון רוסיים מתחילת המאה העשרים מוזכרים גם יהודים סובוטניקים, שחיו בעיר מייקופ (כיום בירת הרפובליקה אדיגא) ובסביבתה.<sup>24</sup> מקומות אלה נקשרים באופן ישיר לפרק הירואי בתולדות העלייה מברית המועצות, שכמעט אינו ידוע לחוקרים ולציבור הרחב כאחד, ולכן בחרנו בו כנושא המרכזי של מאמרנו זה. הארכיונים מאשרים, שלפני המהפכה הבולשביקית התקיימה קהילה ותיקה של יהודים סובוטניקים בעיר מייקופ ובסביבתה הכפרית. על התהליכים שהתרחשו בקרב היהודים הסובוטניקים של האזור במשך עשרות השנים של המשטר הסובייטי האתיאיסטי, אנו יודעים בעיקר משיחות עם בני עדת היהודים הסובוטניקים ילידי קווקז החיים כיום בארץ.

במסגרת מחקרנו על קליטתם של היהודים הסובוטניקים בארץ ישראל ובמדינת ישראל במהלך הדורות, שנעשה על פי הזמנתו של המשרד לקליטת העלייה,<sup>25</sup> ראינו בין השאר רבים מיוצאי הקיבוץ הדתי מהרי קווקז. קמעה-קמעה נפרש לנגד עינינו הפרק ההירואי והמיוחד הזה<sup>26</sup> בתולדות מאבקם של יהודי ברית המועצות, ובהם יהודי קווקז, למען העלייה. לתדהמתנו, התברר שסיפורו של הקיבוץ הדתי מהרי קווקז לא נחקר, ולא תואר כלל, בספרות המדעית העוסקת בתולדותיהם של יהודי ברית המועצות. פרק זה במאבק למען העלייה לא נודע גם לציבור הישראלי הרחב (זאת, בניגוד לפרקים אחרים, דוגמת מכתב ח"י המשפחות של יהודי גרוזיה לאו"ם משנת 1969, "מבצע חתונה" הלניגרדי משנת 1970 וכו'). רק פעם אחת הוזכרה פרשת "הקיבוץ שבהרי קווקז" בשבועון התל אביבי מוסט (גשר) בשפה הרוסית, במאמרה של העיתונאית הישראלית-רוסית יבגניה קרבצ'יק על הקיבוץ ייט"ב, "מסעו הבלתי רגיל של הקיבוץ הקווקזי לבקעת הירדן". אך גם במאמר זה מובא סיפורו של הקיבוץ הדתי, שפעל בהרי קווקז בתחילת שנות ה-60 של המאה שעברה, רק כרקע לנושא העיקרי שהעסיק את הכותבת: קליטתם המוצלחת של העולים מברית המועצות בהתיישבות הכפרית בבקעת הירדן.<sup>27</sup> לאור הנאמר חשוב, לדעתנו, להציג פרק זה בתולדותיה של יהדות קווקז, ובתולדותיה של יהדות ברית המועצות בכללותה, לפני חוקריה.

לפי הראיונות שערכנו במסגרת מחקרנו, קמה בסוף שנות ה-50 – תחילת שנות ה-60 של המאה ה-20 התארגנות של יהודים סובוטניקים צעירים, בעלת אופי ציוני-דתי מובהק (אם כי חברי ההתארגנות לא הכירו את חיבוריהם של הוגי הדעות של הציונות הדתית, ואף לא ידעו

<sup>24</sup> Марков В. Н., "К вопросу об участии иудействующего субботника Иосифа Оськина в: ראו "работе Майкопского городского Общественного банка", "лשאלת השתתפותו של הסובוטניק המתיהד יוסף אוסקין בעבודת הבנק הציבורי העירוני במייקופ" – (רוסית) Ежегодный сборник научных статей молодых ученых и аспирантов АГУ, Майкоп, 2007. с.196-199.

<sup>25</sup> טשרנין וועלוול, קליטתם של היהודים ה"סובוטניקים" בישראל בראייה היסטורית, דו"ח מחקר, ירושלים: המשרד לקליטת העלייה, תשע"ב.

<sup>26</sup> חברי קיבוץ ייט"ב, שהמחבר ביקר בו פעמים רבות, הכינו מצגת ממוחשבת על תולדות יישובם. המחצית הראשונה של המצגת מוקדשת לסיפורו של הקיבוץ הקווקזי, שממנו באו הוריהם של רוב מייסדי הקיבוץ ייט"ב. בהמשך ראינו בנושא זה עשרות מבני העדה, שהיו קשורים ישירות או בעקיפין לקיבוץ בהרי קווקז. המרואיינים החשובים ביותר, לעניין זה, הם יואל אדריאנוב ממושב חגור ואורי כרמיאל (בנו של יעקב קודנאייב) מקיבוץ ייט"ב.

<sup>27</sup> Евгения Кравчик, "Необыкновенное путешествие в Иорданскую долину кавказского кибуца", [יבגניה קרבצ'יק, "מסעו הבלתי רגיל של הקיבוץ הקווקזי לבקעת הירדן"] Мост, № 629, 6.6.2012, сс. 26-27, 35.



את שמותיהם). בראש ההתארגנות עמד יואל (אנטולי) אדריאנוב (כיום תושב המושב חגור), יליד חבל וורונז' שהובא בילדותו לצפון קווקז (מחוז קרסנוֹדָר, הוא אזור הקובאן). ההתארגנות קיבלה אופי של קיבוץ הכשרה דתי, שחבריו התכוונו לעבודה חקלאית בישראל והתחלקו באופן שווה בהכנסותיהם. הקיבוץ התקיים במשך שנים אחדות (1961–1967) באזור ההררי של אֶדיגָא. דמותו של מנהיג ההתארגנות ומניעיו חשובים עד מאוד להבנת הפרשה בכללותה. כמו שכבר צוין, יואל אדריאנוב לא נולד בקווקז, אלא במה שהיה אז חבל וורונז' (וכיום – חבל בֶּלְגוֹרֹד), להורים יהודים סובוטניקים, שהיו רשומים כרוסים בסעיף הלאום בתעודות זהות ובכל שאר המסמכים הרשמיים. אביו של יואל נפל בחזית במלחמת העולם השנייה. יואל חונך על ידי סבו, שהשתדל במידת האפשר לשמור על אורח חיים יהודי-דתי. משפחתו, שחיה בחלקו הדרומי של חבל וורונז' דאז, בתוך אוכלוסייה נוכרית, היתה מנותקת מקהילות היהודים הסובוטניקים הגדולות שבנפת טְלוֹבְּיָה בחבל וורונז', בכפרים ויסוקי ואיליינקה. יחד עם עוד כמה משפחות של יהודים סובוטניקים מהכפרים בסביבה, הם קיימו קשר עם הקהילה היהודית-אשכנזית של חֶרְקוֹב. ממנה הגיע אליהם מדי פעם, בין השאר, שוחט כדי להכין בשר כשר בשבילם ובשביל היהודים שומרי המצוות בעיר. בשלב מסוים, באמצע שנות ה-50 של המאה שעברה, החליטה המשפחה לעבור לצפון קווקז ולחבור לבני העדה באזור הקובאן. הם התיישבו בעיר מֵייקוֹפ, בירת החבל האוטונומי של אדיגאה, שבה ובסביבתה חיה, כמו שכבר צוין לעיל, קהילה של יהודים סובוטניקים. היהודים הסובוטניקים התקיימו כמיעוט במייקופ, בסטניצה חאנסקֶיה הסמוכה (כיום בתחום השיפוט של העיר מייקופ) ובעיר בֶּלוֹרְצ'ינסק (סטניצה בֶּלוֹרְצ'ינסקֶיה לשעבר), במרחק של כ-25 קילומטרים ממייקופ.

יואל אדריאנוב ביקש להעמיק בלימודי יהדות ולקיים אורח חיים יהודי-דתי אדוק. כמו לכל שומרי השבת בברית המועצות האתיאיסטית, היה לו קשה למצוא עבודה. כך עלה במוחו הרעיון להקים מעין קיבוץ, שיספק תעסוקה ליהודים שומרי מצוות. חשוב לציין, שבסוף שנות ה-50 – תחילת שנות ה-60 של המאה שעברה נהנתה ברית המועצות תקופה קצרה מדמוקרטיזציה-זוטא, אחרי עשרות שנות דיקטטורה סטליניסטית אכזרית. בבית הכנסת המרכזי ברחוב ארכיפוב במוסקבה, שיואל אדריאנוב הגיע אליו מצפון קווקז כדי להעמיק בלימודי יהדות, ביקרו ישראלים. בין השאר, הם סיפרו בהתלהבות על הקיבוצים. סיפורים אלה הרשימו את יואל אדריאנוב עד כדי כך, שהוא החליט להקים קיבוץ בקווקז.

ההזדמנות להקים מעין קיבוץ דתי בהרי צפון קווקז ניתנה לאדריאנוב בשנת 1961, כשהשלטונות הסובייטיים תכננו להעביר קו מתח גבוה מרוסיה לדרום קווקז. לשם כך היה צורך לכרות עצים לאורכו של הקו העתידי, שהיה אמור לעבור בהרים מיוערים. יואל הקים צוות עבודה (בריגָדה), שאליו הצטרפו תחילה כ-20 משפחות. מחנה הקיבוץ, ובו משרד הצוות, הוקם בקרבת הכפר קריבְּנְקוֹבְּסֶקֶיה שבנפת טואפֶּסה בחבל קרסנוֹדָר, בצמוד לגבול החבל האוטונומי של אדיגאה.

הגרעין העיקרי הראשוני של הקיבוץ הדתי, שלאחר זמן נמנו עם חבריו עשרות משפחות ויחידים רבים, היה מורכב מהיהודים הסובוטניקים שישבו בצפון קווקז במשך דורות רבים. אולם שמו של הקיבוץ הדתי שבהרי קווקז הלך לפניו. נודע עליו ליהודים סובוטניקים רבים, שביקרו בבית הכנסת המרכזי במוסקבה. אל מקימי הקיבוץ הצטרפו במהרה יהודים סובוטניקים מאזורים אחרים בברית המועצות, כולל חבלי ארץ מרוחקים מאוד, דוגמת הרפובליקה האוטונומית של קוֹמִי שבצפון-מזרח חלקה האירופי של רוסיה. עם זאת, קשרים



הדוקים במיוחד נוצרו בין חברי הקיבוץ הדתי לבין קהילת היהודים הסובוטניקים שישבה בעיר באטומי שבגרוזיה.

חברי הקיבוץ עבדו לפרנסתם בבירוא יערות ובעבודות כפיים קשות נוספות, וקיימו אורח חיים יהודי-דתי. הם חלמו על עלייה לישראל ולמדו עברית. מהר מאוד היה הקיבוץ, שהוקם בראש ובראשונה כדי לספק פרנסה לשומרי שבת בתנאי הכפייה האנטי-דתית הסובייטית, להתארגנות ציונית מובהקת. חשוב לציין, שהקיבוץ היה התארגנות של יהודים סובוטניקים בלבד. בני עדות אחרות לא הצטרפו אליו, למעשה. היו לכך שתי סיבות:

א. הדת היהודית תפסה מקום מרכזי בזהותם של היהודים הסובוטניקים. זאת, בניגוד ליהודים האשכנזים, שהיו הרוב המכריע בקרב יהדות ברית המועצות ופיתחו זהות יהודית מיוחדת, שהיה לה אופי לאומי יותר מאשר דתי.<sup>28</sup> אופיו הדתי המובהק של ה"קיבוץ הקווקזי" לא היה יכול שלא להרתיע ציונים חילוניים.

ב. רובם המכריע של יהודי ברית המועצות הדתיים (וגם הלא דתיים) היו, בניגוד ליהודים הסובוטניקים, תושבי ערים, שלא היו מוכנים לעבודות הכפיים הקשות מהסוג שביצעו חברי הקיבוץ הדתי.

הקיבוץ עמד בקשר הדוק עם הרב של בית הכנסת המרכזי במוסקבה וראש ישיבת קול יעקב, שפעלה ליד בית הכנסת, יהודה לייב לוי (1894–1971). הרב שמר איתם על הקשר, אף שהיה נתון למעקב מתמיד מצד השלטונות הסובייטיים. את העובדה הזאת מאשרים פעילי הקיבוץ הקווקזי לשעבר. "המדריך הרוחני של הקיבוץ היה הרב של מוסקבה וראש ישיבת קול יעקב המוסקבאית, הרב יהודה לייב לוי". – אמר בהחלטיות יואל אדריאנוב בראיון שערכתי עימו בביתו במושב חגור בשנת 2011. הרב בירך על יוזמתם של היהודים הסובוטניקים הצעירים. הוא לימד צעירים מבני העדה שפנו אליו והפנה אותם לקיבוץ, ואף תמך בשאיפתם של חברי הקיבוץ לעלות לישראל.

בשנת 1962, בעת ביקורם של יואל אדריאנוב וחבריו במוסקבה, הם הכירו כמה מאנשי שגרירות ישראל. דווקא הדיפלומטים הישראלים נתנו להם ספרים ללימוד עברית. "זה היה אברהם רווה", נזכר יואל אדריאנוב, "והשגריר אז היה כתריאל כ"ץ". בשגרירות נתנו לאדריאנוב במתנה דגל כחול-לבן, ודגל זה הונף בגאווה מעל למבנה של מזכירות הקיבוץ.

יש לזכור, שהפעילות הדתית והציונית בקיבוץ הדתי בהרי קווקז התנהלה תוך סיכון מתמיד, שאנשיו ייעצרו בידי השלטונות הסובייטיים. "גרנו ביחד, אנשים עבדו אצלי והעדפתי לא לדעת את שמות המשפחה שלהם", – נזכר יואל אדריאנוב. "סבא שלי תמיד אמר לי: 'יואל, אם אתה רוצה לענות פחות, דע פחות.' "אצלנו", – אמר יואל אדריאנוב באותו ראיון – "היה נהוג להשתמש לא בשמות, אלא בכינויים". אולם רצונם של חברי הקיבוץ לעלות לישראל ולחיות חיים יהודיים מלאים במדינה היהודית היה חזק מכל פחד.

במאי 1967 הזמין שגריר ישראל, כתריאל כ"ץ, לחגיגת יום העצמאות במוסקבה 13 מחברי הקיבוץ הדתי מאזור הכפר קריבנקובסקיה, ובהם גם את יואל אדריאנוב ואת יעקב

<sup>28</sup> ביתר פירוט על אופייה של הזהות היהודית הלאומית, שהתפתחה אצל היהודים האשכנזים החילוניים בברית המועצות, ראו: חנין זאב, טשרנין וועלוול, זהות, התבוללות ותחייה: תהליכים אתנו-חברתיים בקרב האוכלוסייה היהודית בברית המועצות לשעבר, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ז, עמ' 31–34.

קודנאייב, בעלה של אחותו, יליד הרפובליקה האוטונומית של קוֹמִי. כל המוזמנים הגיעו לחגיגה. בשגרירות הם קיבלו אשרות עלייה, והתכוונו לעזוב עם בני משפחותיהם את ברית המועצות ולעלות לישראל כבר בחודש ספטמבר. ניצחונה של ישראל במלחמת ששת הימים נחגג בקיבוץ הקווקזי ברוב עם ובמצב רוח מרומם במיוחד, כיוון שרבים מחבריו ציפו להצטרף בקרוב אל העם היושב בציון.

אולם בעקבות המלחמה ניתקה ברית המועצות את קשריה הדיפלומטיים עם מדינת ישראל, ואנשי השגרירות הישראלית נאלצו לעזוב את מוסקבה. תעמולה אנטישמית ורדיפות הפעילים היהודים גברו. אז גילו השלטונות הסובייטיים והק.ג.ב עניין בקיבוץ הדתי שבהרי קווקז. סוכני הק.ג.ב נדהמו למראה דגל ישראל שהתנוסס על מעל מבנה מזכירות הקיבוץ הדתי, שפעל באופן רשמי כמשרד צוות העבודה של מבראי היערות, ואף נתפס כך על ידי הסוכנים הסובייטים. גילוי ספרים בשפה העברית רק הוסיף לתדהמתם.

הקיבוץ הדתי פורק באופן מיידי. רבים מחבריו, הפעילים ביותר שבהם, נעצרו ונשלחו לבתי כלא או אושפזו בכפייה במוסדות פסיכיאטריים, שאנשים עונו בהם במסווה של טיפול. נעצר גם יואל אדריאנוב. ה"טיפול" שהוא קיבל במוסד פסיכיאטרי פגע קשות בבריאותו הפיזית. פרשת הקיבוץ הדתי הכתה את השלטונות הסובייטיים בהלם. במהלך שנת 1968 התנהלו בעיר מייקופ משפטים נגד חברי הקיבוץ הדתי. תחילה רצו השלטונות להאשימם ב"בגידה במולדת הסובייטית", אבל לא העזו לעשות זאת, כיוון שהבינו די מהר שמשפט פומבי מהסוג הזה עלול לעורר הדים במערב. לכן הואשמו חברי הקיבוץ בעבירות כלכליות (אם כי, לדברי מרואיינים אחדים בעיתון המקומי *Адыгейская правда*,<sup>29</sup> שסקר את המשפטים, גם הציונות אוזכרה בהם<sup>30</sup>). חברי קיבוץ אחרים, ובהם יואל אדריאנוב עצמו, כמו שכבר צוין לעיל, לא הואשמו בשום עבירה, אלא אושפזו בבתי חולים פסיכיאטריים בכפייה וללא משפט.

אך המאבק למען העלייה לא פסק. כבר בתחילת שנות ה-70 קיבלו משפחות אחדות, שהיה להן קשר לקיבוץ הדתי שבהרי קווקז, אשרות יציאה מהשלטונות הסובייטיים ועלו לישראל. עד תחילת שנות ה-90 עלו ארצה למעלה מ-100 משפחות של היהודים הסובוטניקים, שהיו קשורים כך או אחרת לקיבוץ הדתי. כיום מפוזרים הם וצאצאיהם, המונים למעלה מ-200 משפחות, בכל רחבי הארץ. הריכוזים הגדולים ביותר של היהודים הסובוטניקים נמצאים בטבריה ובאשקלון, את הריכוזים הקטנים יותר אפשר למצוא בקריית גת, באשדוד, בשדרות, בחיפה ובמגדל העמק (בעבר היה ריכוז גדול של בני הקבוצה הזאת בבני ברק). יואל אדריאנוב עצמו הצליח לעלות לישראל בשנת 1974. גיסו וחברו למאבק, יעקב קודנאייב, הגיע ארצה רק בשנת 1979.

לקיבוץ הדתי שבהרי קווקז יש המשך בארץ. חלומם הרומנטי של מקימי הקיבוץ ההוא, לחיות בקיבוץ בארץ ישראל, התגשם בתחילת שנות ה-90, כאשר אורי כרמיאל (קודנאייב), בנו של יעקב קודנאייב, הצליח להקים לתחייה את קיבוץ ייט"ב בבקעת הירדן. יואל אדריאנוב, שכבר הספיק להקים עד אז את ביתו במושב חגור בשרון, עזר רבות בהקמתו המחודשת של קיבוץ ייט"ב.

<sup>29</sup> אדיגייסקיה פראבדה [האמת של אדיג'אה].

<sup>30</sup> עתה נעשית בספרייה הלאומית הרוסית בסט. פטרבורג עבודת איסוף של הפרסומים הסובייטיים על פרשת הקיבוץ הקווקזי: מהעיתון אדיגייסקיה פראבדה ואולי אף מעתוננים אחרים (העבודה טרם הובאה לסיומה).

ייט"ב הוקם כהיאחזות נח"ל בשם נערן בשנת 1970, ואוזרח בשנת 1977. הגרעין המקורי של נח"ל נערן ייסד מאוחר יותר את קיבוץ נערן, אשר נמצא צפון-מזרחית לייט"ב. לאחר מכן נעזב האתר. התנועה הקיבוצית הסכימה ליישב בייט"ב גרעין חדש, כדי לשקם את נקודת ההתיישבות. אז הגיע הגרעין, שהוקם ביוזמתו של אורי כרמיאל, אשר נולד ב"קיבוץ הדתי בהרי קווקז ועלה בגיל 15 ארצה עם משפחתו, שהתיישבה בבני ברק". לדברי אורי כרמיאל, הוא רצה להגשים את חלומם של הוריו על הקמת קיבוץ בארץ ישראל. אולם קרוב לתחילת שנות ה-90 כבר נקלטו יוצאי הקיבוץ ההוא והמשפחות הקשורות אליהם בארץ, ולא רצו ברובם המכריע לעזוב את הערים ולהתחיל הכל מחדש ביישוב כפרי מרוחק. לכן הצטרפו ליוזמתו של אורי כרמיאל בעיקר עולים חדשים מאותה קבוצה, שמסיבות אלה או אחרות לא הצליחו לעלות קודם לכן והגיעו ארצה רק בתחילת הגל הגדול האחרון של העלייה מברית המועצות לשעבר, בסוף שנות ה-80 – תחילת שנות ה-90.

ייט"ב הוא ללא ספק סיפור הצלחה. למרות מיקומו המבודד יחסית (הדרך לייט"ב עוברת בכפר עוג'ה הנמצא בשטח A, דבר שהיה כרוך בסיכון ביטחוני רב בשנות האינתיפאדה) ותנאי אקלים קשים, הוא הפך ליישוב יציב מבחינה חברתית וכלכלית. על כן ניתן לראות את מעשה הקמתו מחדש של הקיבוץ ייט"ב בבקעת הירדן על ידי בני עדת היהודים הסובוטניקים מקווקז, בתחילת שנות ה-90 של המאה שעברה, כהמשך תרומתם של בני העדה הזאת להתיישבות היהודית החקלאית בגליל בסוף המאה ה-19 – תחילת המאה ה-20,<sup>31</sup> שהיתה לחלק מהאתוס הציוני.

אוכלוסיית היישוב מונה למעלה מ-40 משפחות, ברובן המכריע מבני עדת היהודים הסובוטניקים (כולל ילדיהם, שנולדו בארץ). רוב הילדים שגדלו בייט"ב חוזרים ליישוב אחרי השירות הצבאי ובסיום הלימודים, ומקימים בו את ביתם (בדור האחרון עם בני זוג, שבאים ברובם מחוץ לעדה). בניגוד לרוב היישובים היהודיים בבקעת הירדן ובצפון ים המלח, מוגדר ייט"ב כיישוב דתי (לפי תקנון היישוב, נסיעה בו בשבתות ובמועדים אסורה). עם זאת, ייט"ב מתאפיין במתינות דתית בולטת לעין. באתר הרשמי של המועצה האזורית בקעת הירדן מוגדר ייט"ב כ"מושב שיתופי דתי-מסורתי".<sup>32</sup> ייט"ב משמש כמוקד משיכה ליוצאי הקיבוץ הדתי שהתקיים פעם בהרי קווקז ולמשפחות הקשורות אליו, שמפוזרות כיום ברחבי הארץ.

\*\*\*

סיפורו של הקיבוץ הדתי בצפון קווקז היה למין אגדה משפחתית הנמסרת גם לדורות החדשים, שכבר נולדו בארץ. בייט"ב ובמשפחות הקשורות אליו מוכר הסיפור הזה לכולם, לפחות בקווים כלליים. אולם כמו שכבר צוין, סיפורו לא הוצג עד עכשיו בפני קהילת החוקרים. מאמר זה הנו בגדר פרסום ראשוני בלבד. בכוונתנו לערוך מחקר מעמיק יותר, שאמור להסתמך על ניתוח מסמכים מארכיונים ועל פרסומים בעיתונות הסובייטית המקומית על פרשת "הקיבוץ הדתי בהרי קווקז".

<sup>31</sup> רגב יואב, "סובוטניקים" בגליל: גרי הצדק הרוסיים במושבות הגליל, נתניה: אחיאסף, 2009.

<sup>32</sup> כך לפי האתר הרשמי של מועצת יש"ע: <http://myesha.org.il/?CategoryID=175&ArticleID=189>

## קהילת יהודי בוכארה ויחסה לתורת הנסתר

### גיורא פוזיילוב

לספר הזוהר ולתורת הקבלה היו מהלכים בקרב יהודי בוכארה עוד בימים עברו, ובמאה ה-19 עלתה קרנם עוד. בשלהי המאה ה-19 נוסדה בירושלים שכונת רחובות, שלימים היתה אחד המרכזים החשובים ללימוד קבלה בירושלים; בבתי כנסיותיה נהגו כמנהגי המקובלים, ובפרט מנהגיהם של חסידי ישיבת בית אל שנוסדה בירושלים במאה ה-18. במאמר זה\* אדון בעז"ה בעדויות ראשונות להימצאותה של ספרות קבלית בקהילות יהודי בוכארה באסיה התיכונה, בגורמים שהביאו להתפתחות ספרות זו במאה ה-19, בהשפעה הקבלית-משיחית בהקמת שכונת רחובות בירושלים – שהיא שכונת הבוכארים, ובספרות הקבלית שיצאה לאור על ידי יהודי בוכארה בירושלים.

#### 1. יהודי בוכארה ותורת הקבלה באסיה התיכונה במאות ה-18 וה-19

העדויות הראשונות להימצאותם של כתבים (כתבי יד וספרים) מספרות הקבלה באסיה התיכונה הן מן המאה ה-18. מתקופה זו נמצאו במקום: כתבים מספרות ההנהגות<sup>1</sup> של הזוהר, כספרי תיקונים המבוססים על ספר חמדת ימים;<sup>2</sup> ספר תולעת יעקב למקובל מאיר אבן גבאי;<sup>3</sup> פירוש

\* המאמר נכתב בסיוע מענק מחקר מברית יוצאי בוכארה.

<sup>1</sup> על ספרות ההנהגות במאה ה-18 ראו גריס זאב, ספרות ההנהגות, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ן, עמ' ט-טז. גריס מציין שהקונטרסים הפופולריים במאה ה-18 היו ספרי תיקונים המיוסדים על קבלת האר"י ז"ל. רובם נדפסו בתורכיה ובאיטליה, וחלקם הגדול לוקט מספר חמדת ימים. ספרות זו סללה את הדרך להשפעת המנהגים הקבליים על ציבור רחב.

<sup>2</sup> על ספר חמדת ימים והספרות שצמחה בעקבותיו ראו: יערי אברהם, "ספרי תיקונים ותפילות לפי ספר 'חמדת ימים'", קרית ספר 38 (תשכ"ג), עמ' 97-112; 246-262; 380-400. יערי מציין שעד לפרסום מאמרו בשנת תשכ"ג (1963) יצאו לאור 258 פרסומים שונים שחוברו על פי ספר חמדת ימים. וראו יערי אברהם, תעלומת ספר חמדת ימים, מי חיברו ומה היתה מידת השפעתו, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ד. ראו גם: תשבי ישעיה, "לחקר המקורות של ספר 'חמדת ימים'", בתוך: תשבי ישעיה (עורך), נתיבי אמונה ומינות, ירושלים: מאגנס, תשמ"ב, עמ' 108-142; תשבי ישעיה, "מקורות מראשית המאה ה-י"ח בספר 'חמדת ימים'", תשבי (עורך), נתיבי אמונה, עמ' 143-168.

<sup>3</sup> מדובר בכתב יד שהוא השלמה לספר תולעת יעקב לר' מאיר בן יחזקאל אבן גבאי, קושטא ש"כ. בספר תולעת יעקב חסרו 15 הדפים האחרונים, והושלמו בכתב יד. בקולופון צוין שהשלמת כתב היד היתה בבוכארה בשנת תפ"ה (1725); משמע שלמעתיק היה בבוכארה ספר נוסף, וממנו השלים את החסר. על המחבר ר' מאיר אבן גבאי ראו: Goetschel, Roland & ibn Gabbay, Meir: Le discours de la Kabbala Espagnole, Leuven: Peeters, 1981. ראו גם: גוטליב אפרים, מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב: בית הספר למדעי היהדות ע"ש ח' רוזנברג, תשל"ו; ראו במפתח הספרים בספר הזה, ערך "עבודת הקודש", עמ' 598, ובעמ' 54 הערה 53. הרב מאיר אבן גבאי כתב גם את הספר דרך אמונה, שיצא לאור במהדורות רבות.



רקאנטי על התורה לרב המקובל ר' מנחם רקאנטי<sup>4</sup> ועוד.

בשנת תקנ"ג (1793) הגיע לבוכארה שד"ר צפת, הרב יוסף ממאן (מכנאס, מרוקו, תק"א 1741) – בוכארה, כ"ג בכסלו תקפ"ג (1822)). הרב ממאן כתב על התרשמותו מהקהילה בעת הגעתו. בין השאר ציין שיהודי בוכארה: "נזהרין באלו התפלות של חמדת ימים כגון אוצר נחמד ושכיות החמדה".<sup>5</sup>

הקונטרס אוצר נחמד – קובץ תפילות לימים הנוראים מספר חמדת ימים – יצא לאור לראשונה באיזמיר בשנת תצ"ח (1738), ועד להגעתו של חכם יוסף ממאן לבוכארה נדפס שש פעמים. הקונטרס שכיות החמדה – קובץ תפילות לחודש ניסן, נלקט גם הוא מספר חמדת ימים – יצא לאור לראשונה בקושטא בשנת תק"ח (1748), ועד להגעתו של הרב ממאן נדפס שבע פעמים. העובדה שהספרים והקונטרסים האלה השתרשו גם בקהילת יהודי בוכארה באסיה התיכונה במאה ה-18, עוד קודם להגעתו של חכם יוסף לבוכארה, מלמדת על קיומם של קשרים הדוקים בין קהילת יהודי בוכארה לקהילות ישראל אחרות בגולה, ועל ההשפעות שחלו בעקבות פרסום ספרי ההנהגות והתיקונים הקבליים במאה ה-18 בקהילות ישראל השונות. ניתן ללמוד אפוא כי הקהילה לא היתה מנותקת מקהילות ישראל האחרות כפי שטענו כמה כותבים (פירוט להלן בפרק זה).

כאשר הגיע חכם יוסף ממאן לבוכארה פגש במקום חכם בשם זכריה בן מצליח; על פי עדותו של המומר יוסף וולף, שפעל מטען המסיון של "החברה הלונדונית לקידום הנצרות בקרב היהודים", הגיע חכם זה לבוכארה מתימן. וולף מספר כי במשך תקופה ארוכה היתה יריבות ומתיחות בין השניים. נסים טג'ר, מחבר הספר תולדות יהודי בוכארה משנת 600 עד 1970,<sup>6</sup> מתאר בהרחבה את המחלוקת; עולה מתיאורו שהיא כמעט הביאה לפילוג בקהילה, משום ששני החכמים באו ממקומות שונים והביאו עמם מנהגים שונים.

לדעתו של טג'ר, אחת מסיבות המחלוקת היתה היחס לספר הזוהר: חכם זכריה התיימן המעיט בחשיבותו וייחס אותו לר' משה דה לאון, ואילו חכם יוסף המערבי ייחסו לרבי שמעון בר יוחאי. יש חשיבות למקום הולדתו של חכם יוסף – במרוקו קידשו את ספר הזוהר, וייחסו אותו לרבי שמעון בר יוחאי.<sup>7</sup> יש חשיבות גם לקהילה שממנה נשלח חכם יוסף כשד"ר – ישיבתו

<sup>4</sup> ספר רקאנטי על התורה; השער חסר, ובסוף הספר נכתב שהוא יצא לאור בוויניציאה בשנת רפ"ג (1523). עוד נכתב שם בכתב יד שהספר ניתן במתנה בבוכארה בשנת תקנ"ג (1793). על ר' מנחם רקאנטי ראו: אידל משה, ר' מנחם רקאנטי המקובל, ירושלים: שוקן, 1998; בית אריה מלאכי, "זהותו של המקובל מנחם רקאנטי", תרביץ סז (תשנ"ח), עמ' 577-573. בשנת תפ"ה (1725) נעתק בבוכארה תיקון לליל חג השבועות ולהושענא רבה. מספרו במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים (להלן: מתכ"ע) הוא F35708, אוסף נתן אדלר, בית המדרש לרבנים בניו-יורק. בשנת תקל"ב (1771) נעתק בבוכארה כתב יד נוסף בנושא זה; מספרו 269 באוסף ביל גרוס, מספרו במתכ"ע F53637. בשנת תקל"ה (1775) נעתק בבוכארה כתב יד דומה, שעניינו "תיקון ליל שבועות וליל הושענא רבה". ראו: Adler, Elkan Nathan, "The Persian Jews, their Books and their Ritual", *JQR* X, p. 592 (1898); כתב היד מסומן B-32 (אוסף נתן אדלר, בית המדרש לרבנים בניו-יורק. מספרו במתכ"ע F52742). במאמרו תיאר הכותב את אוסף כתבי היד שרכש בסיוריו בטהרן באביב תרנ"ו (1896) ובבוכארה בראשית שנת תרנ"ז (1897). בטהרן רכש 79 קובצי כתבי יד, ובבוכארה רכש 65 קבצים. אדלר מייין את כתבי היד לסוגות ספרותיות, ועולה מהן שבבוכארה מצא שני קבצים של כתבי יד העוסקים בקבלה, שהם כ-3% מסך כל הקבצים שאסף בביקורו שם. משמע שבאותה עת ספרות זו לא היתה נפוצה במקום.

<sup>5</sup> כתב היד מצוי ברשותו של פרופ' מיכאל זנד, אני מודה לו על שאפשר לי לצטט מכתב היד.

<sup>6</sup> תל-אביב: חמו"ל, תשל"א, עמ' 52-63.

<sup>7</sup> ראו הערה 9.

בצפת, עיר המקובלים הסמוכה למירון אשר בה מצוי קברו של רבי שמעון בר יוחאי, השפיעה כנראה על תפיסותיו.

סיבה נוספת למחלוקת היתה יחסו של הרב ממאן לסידור התפילה של בני הקהילה בבוכארה. יהודי בוכארה התפללו בסידור כתב יד, שהוא נוסח התפילה של יהודי פרס ומבוסס על סידורו של רב סעדיה גאון.<sup>8</sup> בקהילה לא היו די סידורים, והסידור גם לא היה מצוי בדפוס. מאחר שלא היו סידורים לכל המתפללים, ומאחר שנוסח התפילה ייחודי ליהודי בוכארה בלבד, ביקש הרב ממאן לחבר את בני הקהילה לכלל ישראל, לפחות לתפוצה של גולי ספרד. הרב שכנע אותם שהם מבני גלות ספרד ועליהם להתפלל בסידור כמנהג הספרדים. ואילו הרב מצליח השפיע עליהם להמשיך ולהתפלל בסידור שלהם, המבוסס על סידורו של רב סעדיה גאון, וקרוב לנוסח של יהודי תימן. מכל מקום ידו של הרב ממאן גברה והוא דאג להביא לבני הקהילה סידורים שנדפסו בליוורנו.

בסידור המקומי, המבוסס על נוסח תפילה עתיק, לא היו מוטיבים קבליים. סידורי ליוורנו, לעומת זאת, עמוסים במוטיבים האלה. התפילה בסידורי ליוורנו שהובאו במיוחד לבוכארה (ובהמשך גם הדפסה מיוחדת של סידור מליוורנו עבור בני קהילת בוכארה), וכן ספרי ההנהגות שהגיעו לקהילה עוד קודם להגעתו של הרב ממאן – כל אלה השפיעו על בני הקהילה אט אט לנהוג כשאר קהילות הספרדים בגולה, אשר במנהגייהן מצויה לפחות השפעה קבלית בסיסית. השפעה זו התרחבה במאה ה-19, כאשר תלמידיו וצאצאיו של הרב ממאן חיזקו מגמה זו, וכמו כן חיזקו את הקשר לארץ ישראל ואת השאיפה לעלות ולהתיישב בה, ולהיות חלק מבני "שיבת ציון" שהתיישבו בארץ ישראל בשליש האחרון של המאה ה-19.

נוסף על כך, אין להוציא מכלל אפשרות שהמחלוקת בין הרבנים נסבה גם על מנהיגות הקהילה, וכי היה לה גם צד כלכלי. מכל מקום, חכם יוסף השתקע במקום והביא לתמורות מרחיקות לכת במצבם הרוחני-דתי של יהודי בוכארה באסיה התיכונה: הוא יסד במקום תלמוד-תורה, תלמידיו וצאצאיו שימשו מנהיגי הקהילה בדורות הבאים, והם אלה שפעלו ליישום מורשתו בקרב בני הקהילה.<sup>9</sup>

בתו של הרב ממאן, מרים, נישאה לרב פנחס "הקטן" בן ר' שמחה. פנחס "הקטן" שימש ראש הקהילה, והיה היהודי העשיר ביותר באסיה התיכונה. ובנוסף היה תלמידו של הרב ממאן. לאחר פטירת רבו הוא עמד בראש הישיבה המקומית שיסד חכם יוסף. עמו עמד בראש הישיבה חברו הרב פנחס "הגדול", בנו של ר' יצחק. פנחס "הגדול" שימש רב הקהילה בין השנים תקע"ח-תרי"ח (1818-1858).<sup>10</sup>

<sup>8</sup> טל שלמה, נוסח התפילה של יהודי פרס, ירושלים: מכון בן-צבי, תשמ"א. את כתב היד רכש נתן אדלר בבוכארה בשנת תרנ"ז (1897). הכתב בסידור הוא בוכארי, והסידור נעתק בבוכארה במאה ה-16. באוסף אדלר מצויים עוד כתבי יד של סידור זה, כולם נעתקו בבוכארה ונרכשו בה. אולם מאחר שההוראות בסידור ניתנו בפרסית-יהודית, נקרא הסידור בשם "נוסח התפילה של יהודי פרס".

<sup>9</sup> על אודות חכם יוסף ממאן ועל השפעתו על קהילת יהודי בוכארה ראו: פוזיילוב גיורא, יהדות בוכארה, גדוליה ומנהיגיה, ירושלים: משרד החינוך תשס"ח, עמ' 97-120; Wolff, Joseph, *Researches and Missionary Labours*; among the Jews, Mohammedans and other Sects, London: Published by the author, 1835, pp. 182-201; טגיר נסים, תולדות יהודי בוכארה משנת 600 עד 1970, שם, ח"א, עמ' 52-63. על מעמד הקבלה במרוקו, ובפרט ספר הזוהר, ראו: חלמיש משה, "מעמד הקבלה במרוקו", חזן אפרים (עורך), מחקרי משגב ירושלים בספרויות עם ישראל, ירושלים: משגב ירושלים, תשמ"ז, עמ' 104 ואילך. ראו גם הנ"ל, "המקובלים במרוקו", ממזרח וממערב ב (תש"ס), עמ' 205 ואילך.

<sup>10</sup> על הרב פנחס "הגדול" ראו: פוזיילוב, יהדות בוכארה, שם, עמ' 121-135.

הרב רפאל אוחנא, שד"ר טבריה לבוכארה בשנת תרמ"א (1881), מספר בספרו יסוד מערבי על השפעתו של חכם יוסף ממאן על יהודי בוכארה; הללו נהגו כמנהג המיוסד על תורת הקבלה: "בהיותי בערי בוכארה ראיתי נוהגים כן כמערב הפנימי [עורכים הקפות על קבר הנפטר] ועל הרב כי מעלת הרב המזכה את הרבים ח"ק [=חסידא קדישא] לישראל כבוד מורנו ר' יוסף ממאן זצוק"ל הוא ראה והתקין להם כמנהג המערב, ככל כמה וכמה תיקונים אשר תיקן שם".<sup>11</sup> הנוסע אפרים ניימרק, שיצא מארץ ישראל בחודש כסלו תרמ"ד (1884) והגיע לבוכארה בשנת תרמ"ו (1886) לאחר מסע בארצות ערב ופרס, מספר בספרו על אודות יהודי בוכארה, ומזכיר את יחסם לספר הזוהר: "הדבר האחד אשר נשאר בידם מימי קדם הוא קריאת הזוהר בניגון לפי טעם הבוכארים המסוגל להשתפכות הנפש, וכל המטיב לנגן הרי זה משובח. קריאת דף אחד מספר הזוהר ימשך למצער חצי שעה אצל הלומדים או המנגנים המקצרים".<sup>12</sup>

מנהג זה נפוץ מאוד בקרב יהודי בוכארה גם כיום, בכל מקומות מושבותם. במיוחד כאשר הם נאספים לעריכת יארצייט לעילוי נשמת נפטר, הרי המעשה המרכזי במהלך האזכרה, מלבד סעודה דשנה, הוא קריאת פרק זוהר. בדרך כלל זהו חלק הסיום של "אדרא זוטא", המתחיל במילים "אמר רבי אבא". קריאתו של חלק קצר זה בניגון מיוחד עשויה להימשך כחצי שעה ואף יותר, כאשר כל אחד מן הקוראים-המנגנים קורא שורה או שתיים.

מכל מקום, "שלשלת הקבלה" החלה מחכם יוסף ממאן שהשיא את בתו מרים לר' פנחס "הקטן" שעמד בראש הישיבה בבוכארה. ר' פנחס היה תלמיד חכם בפני עצמו ואף קשר קשרים עם חכמי ארץ ישראל. רבה של חברון, הרב המקובל רבי אליהו מני, מספר בהקדמה לספרו "שיח יצחק" על תמיכתו הכלכלית של הרב פנחס "הקטן" ביהודי חברון ובחכמיה.<sup>13</sup> יהודי בוכארה העריצו את הרב אליהו מני, סיפרו עליו סיפורי נפלאות, וקראו לרבים מבניהם על שמו: "אליהו מני".

מלכה, בתו של הרב פנחס "הקטן", נישאה בשנת תרי"ב (1852) לרב אברהם חיים

<sup>11</sup> על הרב רפאל אוחנא (מכנאס, מרוקו, תר"י (1850) – טבריה, כ"ז במנחם אב תרס"ב (1902)) ראו: פוזיילוב גיוּרָא, חכמיהן של ארבע ערי הקודש, כרך א, ירושלים: משרד החינוך, מינהל החינוך הדתי, תש"ס, עמ' 514-562. מקור הציטוט לעיל: הרב אוחנא רפאל, יסוד מערבי, ירושלים: חמו"ל, תרנ"ו, דף לד. המנהג השתרש בקרב יהודי בוכארה. ראו: פנחסוף שלמה באבא ג'אן, סדר שבע הקפות, ירושלים: חמו"ל, תרס"ו. במרוצת השנים שונה המנהג בהשפעת מנהגי המקובלים בירושלים.

<sup>12</sup> ניימרק אפרים, מסע בארץ הקדם: סוריה, כורדיסטאן, ארם-נהרים, פרס ואסיה המרכזית, יערי אברהם (עורך), ירושלים: לוי אפשטיין, תש"ז, עמ' קט. השוו לדבריו של חלמיש, "מעמד", שם, עמ' 104, הכותב על אודות יהודי מרוקו: "חבורות חבורות עסקו בקריאת הזוהר אף בלא הבנה מעמיקה בסודות הספר, כי ראו בעצם האמירה סגולה נעלה". הנהגה זו דומה מאוד להנהגתם של יהודי בוכארה בקריאת הזוהר, ונשאלת השאלה: האם גם בנושא זה הושפעו יהודי בוכארה מחכם יוסף ממאן?

<sup>13</sup> על פעילותו של ר' פנחס "הקטן" בבוכארה ראו: חכם דוד, "אירנבורג", המגיד שנה 13, ר"ח שבט התרכ"ט (13 בינואר 1869), הוספה לגיליון 2, עמ' 2. על הרב פנחס "הקטן" והרב אליהו מני ראו: מני אליהו, ברכת אליהו, ירושלים: חמו"ל, תשכ"ו, עמ' 1; מני אליהו, שיח יצחק, ירושלים: חמו"ל, תרס"ב, בהקדמה. על הרב אליהו מני ראו: פוזיילוב, חכמיהן, שם, כרך א, עמ' 311-354. הרב פנחס "הקטן" נפטר בבוכארה בשנת תרל"ה (1875). לאחר שהרב אליהו מני נפטר (ז' בתמוז תרנ"ט (1899)) שיגרו אלמנתו סמרה ובנו הרב מנחם מני איגרת לרב שלמה ליב אליעזרוב, ששימש שד"ר כולל חברון באסיה התיכונה ורב קהילת יהודי סמרקנד. האיגרת נשלחה ב"א במנחם אב תרנ"ט (1899), ובה מבקשים השולחים מגבירי אסיה התיכונה לסייע למשפחה. בין השאר נכתב באיגרת: "...כי הלא יודע כבודו שרוב פרנסת עט"ר [=עטרת ראשינו] ז"ל היתה מאנשי בוכארה ואגפיה..." ראו ארכיון הרב שלמה יהודה ליב אליעזרוב, ירושלים.

גאון.<sup>14</sup> האחרון למד בישיבת חותנו והיה סמוך על שולחנו, ועסק במיוחד בלימוד תורת הקבלה. אחר נישואיו יצא ללמוד בישיבות מזרח אירופה. במיוחד ביקש להכיר את רבי מנחם מנדל מליובביץ', האדמו"ר ה"צמח צדק", וללמוד בישיבתו. מן התיאורים על אורחות חייו עולה שר' אברהם חיים נהג כמנהג המקובלים והאר"י ז"ל. לדוגמה, נהג ללמוד תורה בעודו עטור בשני זוגות תפילין – רש"י ורבנו תם. הנהגותיו הפליאו את מארחיו בעת ששהה שנה אחת בבית משפחת איידלמן בעיר מוהילוב שבליטא, הקרובה למרכז חסידי חב"ד ששכן בליובאביטש, שם התעלה בלימוד תורה ושם גם סיפרו עליו סיפורי נפלאות.<sup>15</sup>

לאחר שר' דוד מלמד חפץ, ששימש מלמד ורב בתלמוד-תורה בבוכארה, עלה לירושלים בשנת תר"ל (1870),<sup>16</sup> הזמין הרב אברהם חיים גאון את הרב יהושע בן שושן,<sup>17</sup> תלמיד חכם מירושלים, מחכמי ישיבת המקובלים בית אל, להיות מלמד לבנו אבא שמעון ולחבריו בבוכארה. התלמוד-תורה נפתח בביתו של יעקב מוסא, אביו של ר' שלמה מוסאיוף. ר' שלמה מוסאיוף היה כנראה תלמידו של הרב אברהם חיים גאון, למד אצלו את יסודות תורת הקבלה, ובהמשך גם נשא לאישה את בתו אסתר. בין הלומדים בישיבה היו ציון צופיוף, הרב אברהם אמינוף, הרב משה פילוסוף, הרב שלמה מוסאיוף, הרב יוסף כוג'הינוף. קבוצה זו היתה מיועדת לשמש בהנהגה הרוחנית של יהודי בוכארה באסיה התיכונה, וכאשר עלו רובם בשנת תר"ן (1900), התיישבו בירושלים ויסדו את שכונת רחובות, נותר בבוכארה חלל רוחני. החלל הזה התמלא כאשר הגיעו לבוכארה שליחים מארץ ישראל – מורים שהרביצו בבני הקהילה תורה.

הרב אברהם חיים עלה לירושלים בסוף שנות ה-70 של המאה ה-19, התיישב בה והגשים בכך את חלומו משכבר הימים. בירושלים עסק בלימוד תורת הנגלה והנסתר, ונמנה על חכמי ישיבת המקובלים בית אל שבין החומות. בשנת תרמ"ד (1884) רכש מר' ניסן בק חצר גדולה בירושלים תמורת סכום של 323 נאפוליון זהב. ר' אברהם חיים גאון נפטר בירושלים ב"ג במרחשוון תר"ע (1909). צאצאיו ויהודי בוכארה בארץ המשיכו לערוך לו הילולות וימי זיכרון עוד בשנות ה-50 וה-60 של המאה ה-20, מתוך הכרה בגדולתו. בכתב העת של יהודי בוכארה, התבונה, שהוציא לאור נסים טג'ר, מתואר הרב אברהם חיים גאון כ"איש מופת בוצינא קדישא... רב מופלא בנגלה ובנסתר".<sup>18</sup>

בזכות פועלו של ר' אברהם חיים גאון נוצרה בבוכארה קבוצה של תלמידי חכמים צעירים שעסקו בתורת הנגלה והנסתר, חכמים שהושפעו מאישיותו וביקשו לעלות ולהתיישב

<sup>14</sup> ראו: חכם, "אירנבורג", שם. שם נכתב: "רוח אפינו הוא רבי פנחס חותנו של רבי חיים החסיד, אשר אמרנו בצלו נחיה". רבי חיים הנזכר כאן הוא הרב אברהם חיים גאון. על הרב גאון ראו: פוזיילוב, יהדות בוכארה, שם, עמ' 436-442.

<sup>15</sup> עיינו בסיפור "המקובל מארץ בוכארה" ("דער בוכארער בעל מקובל"), מאת הסופר היידי שמואל ליב הורוביץ, ובשמו הספרותי אי ליטוין (תרכ"ב (1862) – תשי"ג (1943)). סיפור זה הוא אחד הסיפורים הקצרים המצויים בקובץ של שישה כרכים בשם: יידישע נשמות, ניו-יורק: פאלקסבילדונג, 1916-1917. הורוביץ סבב במזרח אירופה בין השנים תרס"ה-תרע"ד (1905-1914), וכתב את סיפוריו על סמך מה שמע בפגישותיו עם יהודים שם. הסופר הרב אברהם קריב תרגם כמה מן הסיפורים הללו לעברית, והם יצאו לאור בתל-אביב: עם עובד, תש"ד.

<sup>16</sup> ראו בהקדמה לספרו ברכת האילנות, ירושלים: חמו"ל, תרל"א.

<sup>17</sup> ראו עליו: אשרוב שלמה חיים, מסמרקנד עד פתח תקוה, תל-אביב: ברית יוצאי בוכרה בישראל, תשל"ז, עמ' 42-43; את חתימת ידו על ספר ראו: פוזיילוב גיורא, זיקת יהודי בוכארה לארץ ישראל והתיישבותם בה, ירושלים: ברית יוצאי בוכרה, התשע"ב, עמ' 17.

<sup>18</sup> טג'ר נסים, התבונה 64 (ט' במרחשוון התשכ"ג – 7 בנובמבר 1962).



בארץ ישראל ולחונן את עפרה. חכמים אלו הם שעלו לירושלים בשנת תר"ן (1890) ויסדו את שכונת רחובות, ובראשם חתנו ותלמידו של ר' אברהם חיים, הרב שלמה מוסאיוף, שעסק בבניין ירושלים בחומר וברוח.

משמע, מהרב יוסף ממאן ועד לר' שלמה מוסאיוף ישנה שושלת משפחתית ואידיאולוגית. אותה תורת ארץ ישראל שהרביץ הרב ממאן בתלמידיו, השאיפות ששתל בהם לעלות ולהתיישב בארץ, להוציא לאור ספרי קודש ולסייע ליושבי ארץ ישראל – אלה נותרו חקוקות בלב תלמידיו וממשיכי דרכו. הללו נבחרו בקפידה דור אחר דור, שהרי ידוע ומפורסם שאין אדם בוחר את בנו אולם ראשי ישיבות וראשי קהל הם אשר בוחרים את חתניהם, כפי שראינו לעיל.<sup>19</sup>

הרב ממאן

|

מרים – ר' פנחס "הקטן"

|

מלכה – ר' אברהם חיים גאון

|

אסתר – ר' שלמה מוסאיוף

כאמור, תלמידו ויורשו של חכם יוסף ברבנות בוכארה היה הרב פנחס "הגדול",<sup>20</sup> ששימש רב הקהילה בין השנים תקע"ח-תרי"ח (1818-1858). בתקופתו יצאו לאור לראשונה חמישה ספרים על ידי יהודים מבוכארה (ראו להלן שמות הספרים). עד כה חסרה הקהילה ספרים נדפסים, משום שהיתה רחוקה מקהילות ישראל וגם בתחומה לא היה בית דפוס. אלו שמות הספרים:

א. סליחות וסדר התרת נדרים והתרת קללות, על ספר זה לא מצוין היכן נדפס ובאיזו שנה. נראה שזהו הספר הראשון שיצא לאור על ידי יהודי מבוכארה, ושנת ההוצאה היא תק"ץ (1830).

ב. ספר תרגום שני עם פירוש חדש למגילת אסתר, יצא לאור בשקלאב בשנת תקצ"ג (1833).

ג. הגדה של פסח, קאפוסט (?), תק"ץ (1830) לערך.

ד. ספר תפלה, וילנא, תקצ"ו (1836).

ארבעת הספרים הללו יצאו לאור על ידי ר' יעקב סמנדר, מתלמידיו של הרב יוסף ממאן, ובהסכמתו של הרב פנחס "הגדול". מדובר בספרי תפילה ומקרא בסיסיים, והם היו אמורים להשלים במקצת את המחסור בספרים שהיה בקהילה.

בשער הספר התרת נדרים נדפס: "...כפי מנהג חסידי עה"ק [=עיר הקודש] ירושלים תוב"ב [=תבנה ותכונן במהרה בימינו] שהוציא לאור... הרב... יעקב משה עייאש<sup>21</sup>... בספרו דרך חיים שנדפס בליוורנו..." הביטוי "חסידי עה"ק ירושלים" מתייחס לתלמידי ישיבת המקובלים

<sup>19</sup> טג'ר, התבונה, שם.

<sup>20</sup> הרב פנחס "הגדול", בוכארה תקמ"ח (1788) – כ"ט באייר תרי"ח (1858). ראו עליו: פוזיילוב, יהדות בוכארה, שם, עמ' 121-135.

<sup>21</sup> הרב יעקב משה עייאש; אלג'יר, תקי"ח (1758) – ירושלים, כ"ו בטבת תקע"ז (1817). שימש רבה של ירושלים וראשון לציון החל משנת תקס"ו (1806).

בית אל בירושלים, ואכן – הספר עמוס במוטיבים, בהנהגות ובתפילות מתורת הקבלה. בין השאר: מודעה ותפילה לתיקון "אבוד זרע לבטלה"; סדר המלקות כמנהג ארץ ישראל; סדר קבלת נזיפה ועוד.

גם סידור התפילה שיצא לאור בשנת תקצ"ו (1836) מבוסס על מנהגי ישיבת בית אל; הסידור מיוסד על נוסחו של הרב חיד"א (חיים יוסף דוד אזולאי),<sup>22</sup> שלמד בישיבת בית אל בעת שהותו בירושלים, והושפע רבות ממנהגיה ומהנהגות המקובלים בירושלים ובצפת. הרב חיד"א החשיב מאוד את כוונות התפילות לרב האר"י ז"ל, בהשפעת רבו הרש"ש (הרב שלום שרעבי מזרחי – פרשן קבלת האר"י, עסק בייחוד בכוונות התפילות, ואותן החדיר לציבור).<sup>23</sup>

הספר הדרת זקנים – האדרא רבא ואדרא זוטא, יצא לאור בווינה על ידי ר' משה ברוך בשנת תרט"ז (1856).

ספר זה הוא הראשון שנדפס על ידי יהודי מבוכארה שכולו מספר הזוהר. המוציא לאור, ר' משה ברוך, הוא נכדו של הרב יוסף ממאן, בן בתו שרה שנישאה לר' אברהם יזדי הכהן. את הספר הוציא לאור לאחר שביקר בארץ ישראל. במהלך הביקור התפלל על קברי צדיקים, ובעת שהותו במירון, בקברו של התנא רבי שמעון בר יוחאי, קיבל על עצמו לעשות משהו לכבודו. בווינה, בדרכו חזרה לבוכארה, הוציא לאור את הספר.

### יהודי בוכארה וציון התנא רשב"י במירון

איננו יודעים אם ר' משה ברוך היה הראשון מיהודי בוכארה שעלה להתפלל על ציונו של התנא רשב"י במירון. מכל מקום, אחריו הגיעו מבקרים נוספים מבוכארה למירון, במיוחד בהילולא בל"ג בעומר.<sup>24</sup> יהודים מבוכארה תרמו סכומי כסף גדולים ברכישת זכות ההדלקה הראשונה בציונו של רשב"י בליל ל"ג בעומר.

רבי מנחם מנדל רבין מספר בספרו מסע מירון<sup>25</sup> על אודות מסעו מירושלים למירון לפני שנת תרמ"ט (1889). כך הוא כותב על ההדלקה בציון הרשב"י: "גם הדלקת הנרות (לאמפין) אשר שם בבית המדרש ימכרו לכבוד התנא רשב"י. בעד נר ראשון נתן ספרדי אחד ממדינות באחאריע [בוכארה] מאה ושמונה עשר רובל כסף".

מנהג ההילולא וההדלקה נתפשט לא רק במירון אלא בכל ארץ ישראל ובתפוצות הגולה. גם בקהילות ערי בוכארה באסיה התיכונה תרמו סכומים נכבדים לטובת הכולל הספרדי בצפת

<sup>22</sup> הרב חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א); ירושלים, תפ"ד (1724) – ליוורנו, י"א באדר תקס"ו (1806). ראו עליו: בניהו מאיר, רבי חיים יוסף דוד אזולאי, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ט, 2 חלקים. על הרב חיד"א ותורת הסוד ראו שם, ח"א, עמ' יד-יח.

<sup>23</sup> נולד בצנעא שבתים בשנת ת"פ (1720), נפטר בירושלים ב" בשבט תקל"ז (1777). ראש ישיבת המקובלים בית אל שבירושלים.

<sup>24</sup> ראו: חכם שמעון, זכר צדיק, תל-אביב: חמו"ל, תשנ"ג, עמ' כו. שם כתב על אודות נסיעתו מירושלים להתפלל על קברי צדיקים, לאחר שעלה עם משפחתו ארצה בשנת תר"ן (1890): "ובעת זמן האביב, נסעתי עם אשתי ובני החביב, ארץ הגליל הכרמל והשרון, אדמת קדש טבריה צפת ומירון, זכינו להשתטח על קברי כל הצדיקים בהרים ובעמקים, התפללנו במערת רשב"י בהילולא בעד כל אחינו שבגולה".

<sup>25</sup> רבין מנחם מנדל, מסע מירון, ירושלים: מפעל "תורה מציון", תשמ"ט, עמ' צד. הספר נדפס לראשונה בירושלים בשנת תרמ"ט. מחברו שימש ראש כולל גליציה בירושלים. על מנהג ההדלקה בהילולא ראו שם, עמ' רנו. עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה בשנת תרע"ד (1914) תרמו יהודי בוכארה סכומים נכבדים עבור ההדלקה הראשונה בציון רשב"י.

במהלך הדלקת הנרות לכבוד רשב"י, חבריו ותלמידיו בליל ל"ג בעומר,<sup>26</sup> יהודי בוכארה תרמו גם עבור הכולל הספרדי בצפת וגם עבור הקמת ישיבות מקובלים בארץ ישראל.<sup>27</sup>

## 2. האם היתה השפעה משיחית-קבלית ביוזמה לייסוד שכונת רחובות בירושלים?

### א) שלבים בהקמת שכונת רחובות

באלול תרמ"ט (1889) יסדו יהודי בוכארה שעלו לירושלים את "חברת חובבי ציון". מטרת החברה נדפסו בשער הפנקס הראשון של החברה. לא הוזכרה בין המטרות שאיפה להתיישבות ולבניית בתים בירושלים.<sup>28</sup>

תשעה חודשים אחר כך, ביום ד', י"א בסיוון תר"ן (1890), התאספו בני הקהילה לכוון ועד בנייה שמטרתו "לייסד חברה לבניין בתים ובית הכנסת ובית מדרש וכל דבר הצריך לקהילתנו הרוממה". את שאיפתם פרסמו ב"קול קורא" שיועד לאחיהם בקהילות אסיה התיכונה, שהרי ללא סיועם, המפעל לא יוכל לצאת לפועל.<sup>29</sup>

ב"קול קורא" מתארים העולים את ההתיישבות והבנייה בירושלים ובארץ ישראל – השכונות החדשות, המושבות הראשונות. הכותבים מזכירים את מפעלו של הברון רוטשילד, ובהמשך פונים אל אחיהם: "שאלה גדולה נשאל ממעלתכם ואנחנו? האם פעלנו דבר לטובת אחינו או לטובת ארצנו ומולדתנו? למה נגרע אנו מיתר אחינו, מדוע גורלנו נופל מגורלם?" דהיינו, מה"קול קורא" עולה שמעתה מבקשים בני הקהילה להיות חלק מן התמורות ביישוב היהודי בארץ ישראל, להשתתף פיזית בהתיישבות וליישב את הארץ. לכן יסדו ועד בנייה ויצאו בקריאה לסיוע מאחיהם בירושלים ובאסיה התיכונה במטרה לרכוש קרקע לבנייה בירושלים. לוועד נבחרו חמישה אנשים: הרב יעקב מאיר בן העדה הספרדית בירושלים, שנבחר לראש הוועד, וארבעה חברי ועד – חיים משיח, יוסף הכהן כוג'הינוף, ישראל חפץ והגזבר (סוכן החברה) שלמה מוסאיוף.<sup>30</sup>

בחודשים כסלו-טבת תרנ"א (1890) נרכשה הקרקע והוחל בבניית "הכרד", שנקרא "רחובות" על פי הפסוק בספר בראשית כ"ו, כב: "ויחפר באר אחרת ולא רבו עליה ויקרא שמה רחובות ויאמר כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ". לאמור, מודים אנו לה' שזיכה אותנו לבנות בירושלים.

עם רכישת הקרקע יצא לאור בדפוס ספר תקנות<sup>31</sup> של חברת חובבי ציון, ובו התנאים להצטרפות לחברה. מתחת לכותרת נדפס: "כי אלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה וישבו שם

<sup>26</sup> ראו: פוזיילוב גיורא, "מולא שמחה פייזי משהיוף ממייסדי שכונת 'רחובות' ופעלו", אב"א (כתב עת לחקר קהילות ישראל באיראן, בוכארה ואפגאנסטאן) 2 (תשס"ח), עמ' 127-131. מולא שמחה פייזי התמנה בשנת תרל"ז (1877) לשמש שד"ר באסיה התיכונה עבור הכוללים הספרדים בארץ ישראל. במאמר מובאת איגרת ששלח מקוקנד בט"ז בתמוז תרמ"ה (1885) לרב מרדכי ממאן בצפת בדבר איסוף תרומות בהדלקות בליל ל"ג בעומר.

<sup>27</sup> ראו פוזיילוב גיורא, "הרב חזקיהו שבתאי והקמתה של ישיבת 'עזרת ישראל וציון' בתמיכת יהודי בוכארה", אב"א 6 (תשע"ג), עמ' 14-25.

<sup>28</sup> פוזיילוב גיורא, מבוכארה לירושלים: עלייתם והתיישבותם של יהודי בוכארה בארץ ישראל, תרכ"ח-תש"ח (1868-1948), ירושלים: משגב ירושלים, תשנ"ה, עמ' 88-89; ראו בכריכת הספר צילום של שער הספר חובבי ציון.

<sup>29</sup> פוזיילוב, מבוכארה, שם, עמ' 89-90; ראו שם את ה"קול קורא", וראו גם פוזיילוב, זיקת, שם, עמ' 89.

<sup>30</sup> פוזיילוב, מבוכארה, שם, עמ' 91-93.

<sup>31</sup> צילום שער ספר התקנות – ראו: פוזיילוב, מבוכארה, שם, עמ' 97. צילום מכתב היד של ספר התקנות – ראו: שם, עמ' 93.

וירשוה; וזרע עבדיו ינחלוה ואהבי שמו ישכנו בה" (תהלים ס"ט, לו-לז).  
המתיישבים ביקשו להיות חלק מן התהליך של שיבת ציון, לבנות את ערי יהודה, לרשת את הארץ ולפעול בתחום ההתיישבות ברוח לאומית. לא הוזכרה שאיפה לריבונות מדינית, אך נראה שזו היתה ברורה מאליה.<sup>32</sup>

בסעיף הראשון של ספר התקנות נכתב שאנשי החברה ביקשו "להוסיף כרך בארץ ישראל ולכונן בניין מושב בתים בהוד ותפארת באופן היותר נעלה ומהודר..."<sup>33</sup> דהיינו, לא מדובר כאן בשכונה אלא בכרך – עיר או יישוב גדול. לכן שאיפת המייסדים היתה מלכתחילה לרכוש שטח קרקע גדול במיוחד ולעורר גם את אחיהם באסיה התיכונה להצטרף למפעל, לרכוש נחלה בירושלים, לבנות בה בית, ולהשתתף בבניית הכרך של חברת "חובבי ציון" הבוכארית. זאת במטרה לממש את המוטו של ספר תקנות החברה. דבר כזה טרם היה בירושלים. עד ייסוד שכונת רחובות, וגם אחר כך עד מלחמת העולם הראשונה, לא נרכשה קרקע בירושלים עבור קבוצת רוכשים שברובם לא היו כאן אלא בארצות ניכר. השכונות שנבנו עד אז בירושלים היו מיועדות לקבוצות רוכשים מוגדרות ומקומיות, ואילו כאן מדובר בקבוצת אנשים גדולה המבקשת לרכוש שטח קרקע עבור יהודים הנמצאים בגלות במטרה לעודדם לעלות ולהתיישב בירושלים.<sup>34</sup>

מייסוד חברת "חובבי ציון" באלול תרמ"ט (1889) עד האספה הכללית של יהודי בוכארה שנמצאו בירושלים בחודש סיוון תר"ן (1890), ומשם ועד לרכישת הקרקע בחודשים כסלו-טבת תרנ"א (1890) ופרסום ספר התקנות, חלה תמורה בשאיפתם של בני הקהילה: משאיפה להקמת מרכז רוחני, בית כנסת, ישיבה ובית הכנסת אורחים, עברו בני הקהילה לבניית בתים ולבניית כרך, ולא רק עבור אלה הנמצאים בירושלים אלא אף עבור אחיהם באסיה התיכונה, במטרה לעודדם להצטרף אל העולים ולשמש חלוצים בהתיישבות החדשה המתחוללת בארץ ישראל.

כיצד ובשל מי חל מהפך תודעתי זה? ומי הוא הכוח המניע העומד מאחרי היוזמה להתיישבות של בני הקהילה בירושלים?

כאמור, על ה"קול קורא" חתומים חמישה: הרב יעקב מאיר, יליד ירושלים,<sup>35</sup> וארבעה יהודים בוכארים. שניים מהם ותיקים בירושלים: ר' ישראל חפץ הוא בנו של דוד חפץ שעלה והתיישב בירושלים בשנת תר"ל (1870).<sup>36</sup> ר' חיים משיח<sup>37</sup> התיישב בירושלים בשנות ה-80 של המאה ה-19. דהיינו, שני אלה היו בירושלים כאשר הוקמה חברת "חובבי ציון" הבוכארית באלול תרמ"ט (1889). לצדם היו חתומים על ה"קול קורא" שני יהודים שעלו אחר כך, הלוא

<sup>32</sup> ראו פירוש מצודת דוד על הפסוק. ראו גם פירוש דעת מקרא על המקום, הכותב שבעת הישועה (הגאולה) כל ערי יהודה תיבנינה, והארץ תהיה לאחוזת עולם.

<sup>33</sup> ראו: פוזיילוב, מבוכארה, שם, עמ' 93.

<sup>34</sup> בנושא זה שוחחתי עם חוקר תולדות ירושלים וכותב תולדותיה, פרופ' יהושע בן אריה, והדברים הם גם על דעתו.

<sup>35</sup> על הקשרים המיוחדים שנרקמו בין הרב יעקב מאיר ליהודי בוכארה ראו פוזיילוב גיורא, "הרב יעקב מאיר שליח כולל הספרדים בירושלים לבוכארה בשנת תרמ"ב (1882)", הקר יוסף (עורך), שלם ח, מחקרים בתולדות ארץ-ישראל ויישובה היהודי, ירושלים: מכון בן-צבי, תשס"ט, עמ' 574-593.

<sup>36</sup> הרב דוד חפץ הוציא לאור את ספר ברכת האילנות, ירושלים: חמו"ל, תרל"א. נפטר בירושלים בג' במנחם אב תרנ"ח (1898). ישראל חפץ נפטר בירושלים ב"ט באייר תרע"ד (1914). ראו: פוזיילוב, מבוכארה, שם, עמ' 348.

<sup>37</sup> על ר' חיים משיח ראו: חיימוף אריאלה, עץ חיים, ירושלים: חמו"ל, תשס"ד, עמ' 15-20. נפטר בירושלים בה' בטבת תרנ"ב (1891).



הם הרבנים שלמה מוסאיוף<sup>38</sup> ויוסף כוג'הינוף<sup>39</sup>. שני אלה למדו יחד בישיבתו של הרב יהושע בן שושן. ר' שלמה מוסאיוף עלה לירושלים בערב פסח תר"ן (1890), ובאותה עת עלה גם הרב יוסף כוג'הינוף. נראה שהם אלה שהובילו למהפך התודעתי בקרב בני הקהילה שעלו והתיישבו באותה עת בירושלים, והניעו לצאת לפעילות התיישבות גדולה. למעשה מכאן ואילך מי שעומד בראש החברה להתיישבות של בני הקהילה בירושלים, ממונה על כל פעולותיה ומשמש לה גזבר, הוא ר' שלמה מוסאיוף.

### (ב) הרב שלמה מוסאיוף<sup>40</sup> – מנהיגם של יהודי בוכארה בירושלים

הרב שלמה מוסאיוף נולד והתחנך בבוכארה, בן למשפחה אמידה שעסקה במסחר. בילדותו למד אצל המלמד המפורסם ר' דוד חפץ, ואחר כך בישיבתו של הרב יהושע בן שושן. מצעירותו היה מפורסם כבר-אוריין. למד תלמוד בבוכארה יחד עם קבוצת אנשים, דאג לייסד ולהחזיק בית לתלמוד-תורה ולילדים עניים, ותיקן תקנות חשובות לבני הקהילה. בערב פסח תר"ן (1890) עלה לירושלים, ושלושה חודשים אחר כך שב לבוכארה להעלות את אביו הקשיש. מראשית שנת תרנ"א (1890) החל לעסוק באופן נמרץ בבניית שכונת רחובות. הבית הראשון שנבנה ואוכלס בשכונה היה ביתו של ר' שלמה; בשנת תרנ"ד (1894) נכנס להתגורר בחדר הראשון, ומיד החל לבנות בחצרו הרחבה בית כנסת גדול. כיום מצויים בחצר זו שמונה אולמות תפילה. ביתו היה בית ועד לחכמים, ובבית הכנסת שבחצרו למדו רבנים מקובלים, ספרדים ואשכנזים. ר' שלמה למד עמם בקביעות<sup>41</sup> בתורת הנגלה והנסתר. קבוצת הלומדים חתמה בצוותא על "שטר התקשרות"<sup>42</sup>. היתה זו ישיבה של חכמים מקובלים. לוח הזמנים של הלומדים נקבע על פי זריחת השמש, שקיעתה וזמן חצות הלילה. החכמים למדו בשעות הלילה, התפללו עם סידור הכוונות לרש"ש ונחו זמן קצר במשך היום.

כבר בשנה הראשונה לישיבתו בירושלים, לאחר שהביא את אביו מבוכארה, הוציא מוסאיוף לאור ספר ראשון – ספר קבלי הנקרא חמשה מאמרים מספר חיי הנפש, לרב המקובל ר' ישעיהו בן הרב יהוסף הלוי ליב, ירושלם תרנ"ב (1892).<sup>43</sup> סמוך לאחר פטירת אביו ר' יעקב (ז' באייר תרנ"ב (1892)), ניגש ר' שלמה מוסאיוף להוצאתו לאור של הסידור חקת עולם, המיועד לכל ימות השנה, במהדורה בת שישה חלקים.

<sup>38</sup> ר' שלמה מוסאיוף; בוכארה, תר"ב (1852) – ירושלים, ח' בניסן תרפ"ב (1922). ראו: פוזיילוב, יהדות בוכארה, שם, עמ' 325-353.

<sup>39</sup> ר' יוסף כוג'הינוף; בוכארה, תר"ט (1848) – ירושלים, כ' באדר א' תרפ"ד (1924). ראו: פוזיילוב, יהדות בוכארה, שם, עמ' 419-435.

<sup>40</sup> פוזיילוב, יהדות בוכארה, שם, עמ' 326-353. על פעילותו בבוכארה דיווח בשנת תרמ"ז (1887) הנוסע לוי יצחק בן אליעזר, אברך שביקר באסיה התיכונה. ראו: לוי יצחק בן אליעזר, 'היהודים באסיה התיכונה', היום, שנה ב', 154 (ה' במנחם אב תרמ"ז (1887)), עמ' 2-3.

<sup>41</sup> בכניסה לחדר הלימוד העמיד שלט: "אפילו המלך שואל בשלמה לא ישיבנו". על דרך המאמר התלמודי: "אפילו המלך שואל בשלמה לא ישיבנו" (ברכות ל ע"ב).

<sup>42</sup> פוזיילוב, מבוכארה, שם, עמ' 369-370. "שטרי התקשרות" הם סוג מיוחד של חוזה הקיים בחברות של מקובלים וחסידים. חברי הישיבה קובעים את סדרי הלימוד, את שעות הלימוד ואת הקשר והנאמנות בין החברים הלומדים בישיבה.

<sup>43</sup> למאמר סוד עץ הדעת שער נפרד שנדפס בשנת תרנ"א (1891). הספר עצמו נדפס בשנת תרנ"ב (1892) – כך עולה מהסכמות הרבנים. ראו: פוזיילוב, יהדות בוכארה, שם, עמ' 333.

את הסידור ערך הרב נסים עיני,<sup>44</sup> ממקובלי ישיבת בית אל בירושלים. חלקו הראשון והשני ראו אור בירושלים בשנת תרנ"ג (1893), ושאר החלקים יצאו לאור עד שנת תרנ"ה (1895). הסידורים כוללים את התפילות במעגל השנה. הסידור נערך כמנהג חכמי המקובלים בישיבת בית אל וכמנהג ירושלים, ועל פי הספרים שער הכוונות,<sup>45</sup> שלמי ציבור,<sup>46</sup> אבודרהם<sup>47</sup> ואחרים.

בשנת תרס"ב (1902) הוציא הרב שלמה מוסאיוף, יחד עם אחרים, את הספר שער הכוונות, השער השישי משמונת השערים שחיבר רבי חיים ויטאל. את הספר התקין לדפוס הרב מנחם מענכין היילפרין, שהיה אחד מתלמידי החכמים המקובלים שלמדו את תורת הסוד עם הרב שלמה מוסאיוף.

בשנת תרע"ג (1913) הוציא לאור את הספר לבנת הספיר, שהוא "פירוש מדרש הנעלם ותוספתא לספר הזוהר הקדוש". את הספר חיבר הרב דוד בן הרב יהודה החסיד בשנת ה'פ"ה (1325). הספר האחרון שהוציא לאור, גם הוא בתחום תורת הקבלה, הוא ספר מרכבת שלמה – יצא לאור בירושלים בשנת תרפ"א (1921).

אם כן, כמעט כל עסוקו ההגותי של ר' שלמה מוסאיוף היה לימוד קבלה והוצאה לאור של ספרי קבלה. חלק מהספרים שהוציא לאור היו כתבי יד שהיו מצויים בספרייתו; ספרייה זו כללה כתבי יד נדירים, רובם מתחום תורת הקבלה, וכן ספרים נדפסים נדירים.<sup>48</sup> את אוספו החל ר' שלמה לאסוף עוד בהיותו בבוכארה.<sup>49</sup> הוא רכש שם כתבי יד נדירים ועתיקים ביותר, ובהם כתבי יד משלהי המאה ה-15. אוסף כתבי היד כולל כ-230 פריטים. למעלה מ-80% מן האוסף עניינו ספרות קבלית. בין השאר כלולה באוסף גם סדרת סידורים לכל ימות השנה עם כוונות הרש"ש – הללו הועתקו במאה ה-19 בירושלים. חשיבותם של כתבי היד האלה בדיוק הכוונות המופיעות בסידורים ובנוסח התפילה. על פי סידורי כתב היד האלה הוציאו לאור בירושלים את סידורי הכוונות שבהם מתפללים המקובלים המכוונים.

#### ג) "רחובות" – שם החברה והשכונה, מדוע?

כאמור, שם החברה – ואחר כך שמה של השכונה – נקבע על פי הנאמר בספר בראשית, פרשת תולדות. מסופר שם שעבדי יצחק חפרו באר "ולא רבו עליה ויקרא שמה רחובות ויאמר כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ". על פי פשט הדברים קראו יהודי בוכארה לחברה ולשכונה בשם זה משום שביקשו לבנות שכונה רחבה כדרך ערי אירופה החשובות; כך אמנם עשו, ואף הצהירו על כך בספר התקנות: שכונה עם בתים גדולים; חצרות ורחובות רחבים. ואמנם אין שם המתאים לשכונה משם זה.

אולם ברובד המיסטי של הדברים עולה עניין נוסף. לפני שנחפרה הבאר "רחובות" חפרו עבדי יצחק שתי בארות אחרות. הראשונה נקראה "עשק", משום שעבדי מלך גרר "התעשקו" עם

<sup>44</sup> יליד בגדאד, עלה לארץ ישראל בשנת תרי"ז (1857). ערך לדפוס כמה ספרי קבלה. בשנות ה-80 של המאה ה-19 שימש שד"ר כולל הספרדים בבוכארה. נפטר בירושלים בז' באדר א' תר"ס (1900).

<sup>45</sup> לרי חיים ויטאל, תלמידו של האר"י ז"ל.

<sup>46</sup> לרי ישראל יעקב אלגזי, מחכמי ירושלים במאה ה-18.

<sup>47</sup> לרי דוד בן יוסף.

<sup>48</sup> על אוסף הספרים וכתבי היד של ר' שלמה מוסאיוף, ראו: פוזיילוב, יהדות בוכארה, שם, עמ' 341-348. ראו גם: אביבי יוסף, אהל ש"ם, ירושלים: שלמה מוסאיוף, תשנ"ב, הרצליה.

<sup>49</sup> פוזיילוב, יהדות בוכארה, שם, עמ' 341.

עבדי יצחק וסתמו את הבאר, והשנייה נקראה "שטנה", משום שעבדי גרר סתמו גם באר זו בשל שנאתם ליצחק. אחר כך נחפרה הבאר השלישית שנקראה "רחבות", וזו נותרה בידי עבדי יצחק. הרמב"ן בפירושו לבראשית כ"ו, כ, כתב:

**ויקרא שם הבאר עשק** – הכתוב מאריך בענין הבארות... אבל יש בדבר ענין נסתר בתוכו, כי בא להודיע דבר עתיד, כי באר מים חיים ירמוז לבית אלקים אשר יעשו בניו של יצחק, ולכן הזכיר באר מים חיים... ויקרא לראשון "עשק" ירמוז לבית ראשון אשר התעשקו עמו ועשו אתנו כמה מחלוקות עד שהחריבוהו והשני קרא שמה "שטנה" – שם קשה מן הראשון והוא הבית השני שקרא אותו בשמו שכתוב בו "ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו כתבו שטנה על ישבי יהודה וירושלם" (עזרא ד', ו) וכל ימיו היה לנו לשטן עד שהחריבוהו וגלו ממנו גלות רעה. והשלישי נקרא "רחבות" והוא הבית העתיד שיבנה במהרה בימינו והוא יעשה בלא ריב ומצה, והא-ל ירחיב גבולנו כמו שנאמר "ואם ירחיב ה' אלקיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך" (דברים י"ט, ח) שהוא לעתיד. וכתוב בבית השלישי... "ופרינו בארץ" – שכל העמים יעבדוהו שכם אחד.

ובספר הזוהר מבאר את הפסוק "ויקרא שמה רחבות":

רמוז שעתידים בניו לעבוד ולהכין זו הבאר כפי שראוי בסוד של קרבנות ועולות... ומפני זה יתפשטו מעינותיו לכל צדדים כמו שאתה אומר "יפוצו מעינותיך חוצה ברחבות פלגי מים" (משלי ה', טז). סוד קורבנות ועולות רומז לבית המקדש בו הקריבו קרבנות.<sup>50</sup>

אם יהודי בוכארה קראו לחברתם ולשכונתם בשם זה, מן הסתם יש דברים בגו. ר' שלמה מוסאיוף, שעסק בתורת הנסתר, וכמוהו אף חותנו הרב אברהם חיים גאון, הכירו פירוש זה. יש במילה "רחבות" רמז לבניית הבית השלישי – וה' ירחיב גבולנו (ע"פ דברים י"ט, ח, לעיל), ובכך יש עדות לתקווה משיחית בבניין השכונה.<sup>51</sup> העולים והמתישבים מאסיה התיכונה לא יכלו אמנם להצהיר בגלוי על כוונתם ושאיפתם לבניין המקדש, לגאולה כללית ולריבונות מדינית, משום שהשלטון העות'מאני היה עוין תקוות אלו ורואה בכך מרידה במלכות, אולם נראה שזו היתה המגמה – לפחות אצל הנהגת הציבור הבוכארי בירושלים באותה עת. מגמה זו באה לידי ביטוי גם במוטו של ספר התקנות: "כי אלקים יושיע ציון" (תהלים ס"ט, לו) וכו'.

#### ד) מטרות מייסדי רחובות<sup>52</sup>

כאמור, עוד בכינוס הראשון של חברת "חובבי ציון" בירושלים בחודש סיוון תר"ן (1890) פנו המייסדים אל אחיהם בקהילות אסיה התיכונה, במטרה לחברם למעשה ההתיישבות החלוצי בירושלים. פנייה זו לא היתה אירוע חד פעמי, ולמעשה המייסדים ראו את אחיהם בגולה כשותפים לפעילות בירושלים, אם בתמיכה כלכלית בבנייה ואם בהנהגה; כמה אישים בולטים שפעלו בקהילות באסיה התיכונה שימשו בתפקידי הנהגה ציבוריים בירושלים בתחומים מגוונים. הנהגת הקהילה הבוכארית בירושלים פעלה בכמה מישורים: בהתיישבות, בחינוך,

<sup>50</sup> זוהר, פרשת תולדות, קמ"א ע"ב.

<sup>51</sup> בנו בכורו של ר' שלמה – הילד הראשון שנולד בשכונה – נקרא רחביה.

<sup>52</sup> פוזיילוב, זיקת, שם, עמ' 45-47.

בהדפסת ספרים, בעידוד עלייה מאסיה התיכונה לארץ ישראל, בחיזוק שמירת המסורת היהודית ושמירת המצוות בקהילות היהודיות באסיה התיכונה ובניהול תקין של ענייני הציבור. הפעילות בתחומים אלו היתה רציפה ומתמדת, ונמשכה מייסוד השכונה בשנת תרנ"א (1891) ועד פרוץ מלחמת העולם הראשונה בשנת תרע"ד (1914). היתה זו הנהגה צעירה יחסית וחדשנית שפעלה באופן מאורגן בניהול הכרך / שכונת רחובות באופן שלא נודע עד אז בירושלים. אולם חסר בהנהגה זו הממד הלאומי-מדיני – כנראה בשל החשש מהשלטונות העות'מאנים, שהיו עוינים לכל עניין שיש בו משום מתן ריבונות ליהודים. ההנהגה הבוכארית בירושלים חששה מאוד מהשלטון העות'מאני, ובראשית מלחמת העולם הראשונה דאגה להשמיד מסמכים של בני העדה המאשרים כי הם נתיני האימפריה הרוסית.

**התיישבות.** המייסדים נשאו בעול בניין השכונה. עליהם היו מוטלים ענייני הארגון, הכספים והבנייה עצמה, משום שבדרך כלל שהו בוני הבתים באסיה התיכונה. השכונה נבנתה על פי תוכנית מדויקת. הוועד פעל לעודד עלייה והתיישבות בירושלים, ועסק באופן נמרץ ברכישת שטחים להגדלת השכונה. מחשבה רבה הוקדשה לנושאי ניקיון וחברה, גינון ויפי הבתים. הוועד ניהל את השכונה כמועצה מקומית לכל דבר. ערב פרוץ מלחמת העולם הראשונה היו בשכונה כ-1500 נפש. בתקופת המנדט הבריטי התגוררו במקום אלפי בני אדם, והיתה זו השכונה הגדולה והמאוכלסת ביותר בירושלים. בשנת ת"ש (1940) נמנו בשכונה כ-4,000 נפש, ועוד 1,500 ילדים למדו במוסדות החינוך שהתמקמו בבתי הגדולים שבשכונה.

**חינוך.** באסיה התיכונה לא היתה הנהגה רוחנית ראויה בכל הקהילות. חסרו רבנים, שוחטים, מלמדים, סופרים ודיינים – הללו הגיעו בדרך כלל מארץ ישראל. ראשי הקהילה בירושלים ביקשו להכשיר דור של מנהיגים רוחניים עבור בני הקהילה, ובמיוחד עבור אלה שבאסיה התיכונה, במטרה לחזק בקרבם את הקשר לתורת ישראל ולארץ ישראל. ואכן, רוב אלה שקיבלו חינוך תורני-עברי באסיה התיכונה עלו ארצה במרוצת השנים. רב הקהילה בירושלים ונשיא התלמוד-תורה, הרב אברהם אמינוף, יצא בשנים תרנ"ב-תרע"ד (1892-1914) שש פעמים לקהילות באסיה התיכונה כדי לקיים את המוסד בירושלים וכדי לעודד את בני הקהילות לעלות ולהתיישב בארץ ולשלוח את בניהם ללמוד בירושלים.

**הדפסת ספרים** עבור בני הקהילה בירושלים ובעיקר עבור בני הקהילות באסיה התיכונה, במטרה להשפיע עליהם בידיעת התורה וההלכה ובשמירת המסורת ולהעשיר את עולמם הרוחני. בין השנים תרמ"ה-תרע"ה (1885-1915) נדפסו על ידי יהודי בוכארה כ-220 כותרים – סדרות ספרים מתורגמים לתאג'יכית-יהודית (שפתם של יהודי בוכארה), סידורים וספרי תפילה, ספרות יפה, ספרי שירה וזמרה ועוד. בספרי השירה והזמרה נדפסו שירים, פזמונים ופיוטים רבים שהעולים מאסיה התיכונה הכירו בירושלים, הדפיסו והפיצו בקהילות באסיה התיכונה.

ספרים אלו הביאו למהפכה רוחנית בקהילות יהודי בוכארה באסיה התיכונה; הספרים חיזקו בקרב בני הקהילה את הקשר לארץ ישראל ולידיעת התנ"ך וההלכה היהודית, ושימשו ספרי לימוד בתלמודי-התורה בקהילות. באמצעות אותם ספרים יסדו יהודי בוכארה בתקופה זו ספרייה קהילתית בירושלים. משם נשלחו הספרים לאסיה התיכונה, וחיזקו את שמירת המסורת היהודית ואת הזיקה לירושלים.

**ניהול תקין של ענייני הציבור.** הבחירות לוועד השכונה, שהתקיימו מדי תקופה, היו אישיות, חשאיות ודמוקרטיות. הוועד היה אחראי על ארגון מוסדות צדקה וחסד במגוון תחומים



ועל דיווח עקבי ומסודר על אודות ההכנסות וההוצאות של החברה. ראשי הקהילה הבוכארית בירושלים, ובראשם הרב שלמה מוסאיוף וחבריו שלמדו בבית המדרש של הרב יהושע בן שושן בבוכארה, ראו עצמם חלוצים לפני המחנה בכל פעולת ההתיישבות בירושלים, והשתמשו בכלים חינוכיים להשפיע ולהגביר את הזיקה לירושלים. נראה כי מנהיגי הקהילה ינקו מבית מדרשו של הרב בן שושן, והם אלה שהשפיעו הלכה למעשה על כל נושא העלייה וההתיישבות של הקהילה בירושלים.

פעילותם של ראשי הקהילה היתה חלוצית ומעשית; הם עסקו בעידוד העלייה, ההתיישבות והחינוך היהודי, וניהלו את שכונתם – הגדולה בשכונות ירושלים – כמועצה מקומית לכל דבר. אמנם חסר בפעילותם הממד הריבוני, אולם פעולת ההתיישבות של בני הקהילה בירושלים היתה שונה מכל מה שהתבצע בתחום זה בירושלים עד אז, וגם אחר-כך. היו להתיישבות זו היבטים חינוכיים, דתיים וארגוניים המאפיינים פעולה של הנהגה מדינית כוללת, ובכך היו יהודי בוכארה חלוצים ויוצאי דופן; אין ספק שהיה כאן ממד משיחי. התיישבות יהודי בוכארה בירושלים היתה שונה מהתיישבותם של אנשי היישוב הישן בכמה מאפיינים:

- א. עלייתם והתיישבותם של יהודי בוכארה היתה מאורגנת כקהילה.
  - ב. ראשי הקהילה עודדו עלייה מן הקהילות באסיה התיכונה, התיישבות ובניית בתים בירושלים, ואף שיגרו שליחי עלייה שעסקו בכך באסיה התיכונה.
  - ג. הנהגת הקהילה השתמשה באמצעים חינוכיים לעידוד פעולת העלייה וההתיישבות:
    1. הוצאה לאור של ספרים המיועדים לעודד עלייה ארצה; ספרי התנ"ך מתורגמים, ספרו של אברהם מאפו – "אהבת ציון" וספרים נוספים.
    2. שיגור שליחים שיעסקו בעידוד הקשר בין הקהילות באסיה התיכונה לבין השכונה הבוכארית בירושלים.
    3. עידוד חינוך עברי בירושלים ובאסיה התיכונה.
- כל העשייה המצוינת כאן היתה חסרה ביישוב הישן.

### 3. הוצאה לאור של ספרי קבלה וספרים הכוללים מוטיבים מתורת הקבלה

למעלה ראינו שכבר הספרים הראשונים שיצאו לאור על ידי יהודי בוכארה<sup>53</sup> היו עמוסים במוטיבים מתורת הנסתר. וכאמור, אחד המפעלים הגדולים של יהודי בוכארה עם התיישבותם בירושלים היה הוצאה לאור של ספרות עבור בני הקהילה בירושלים ובאסיה התיכונה. נוסף על כך עסקו בני הקהילה בהוצאה לאור של ספרי קודש עבור חכמי ארץ ישראל; רבים מספרים אלו עסקו בתורת הקבלה.

משנת תק"ץ (1830) ועד שנת תש"ח (1948) יצאו לאור על ידי יהודי בוכארה 288 כותרים, רובם המוחלט בירושלים.<sup>54</sup>

עשייה זו ניתן לחלק לשלוש תקופות משנה:<sup>55</sup>

1. משנת תק"ץ (1830) ועד לייסוד שכונת רחובות בירושלים בשנת תרנ"א (1890) יצאו

<sup>53</sup> החל משנת תק"ץ (1830).

<sup>54</sup> הנתונים הם על פי ספרי פתחו שערים: ספרים והדפסת ספרים על ידי יהודי בוכארה, תק"ץ (1830) – תש"ס (2000), המצוי כעת בעריכה ובעז"ה אמור לצאת לאור בהוצאת מכון בן-צבי בירושלים.

<sup>55</sup> חלוקה זו מלמדת שתקופת השיא בהוצאת ספרים על ידי בני הקהילה היתה בשנות הפריחה של שכונת רחובות בירושלים, ואז גם יצאו לאור רוב הספרים העוסקים בתורת הקבלה.

לאור 23 כותרים.

2. בשנות הפריחה של שכונת רחובות בירושלים והפריחה הכלכלית באסיה התיכונה, בין השנים תרנ"א-תרע"ה (1891-1915), יצאו לאור 212 כותרים.
3. בימי השפל, מפרוץ מלחמת העולם הראשונה עד להקמת המדינה בשנת תש"ח (1948), יצאו לאור 51 כותרים.

במניין הכותרים נמנו 37 דפים בודדים – כרזות, מנשרים, דפי שליחות של שד"רים לאסיה התיכונה – ו-19 דו"חות כספיים. דהיינו, עד שנת תש"ח יצאו לאור על ידי יהודי בוכארה 232 כותרים ספרים וקונטרסים. אחדים מהם נדפסו בכמה מהדורות, ובהם 61 ספרים<sup>56</sup> העוסקים בתורת הסוד ובמיסטיקה היהודית ובעלי מוטיבים קבליים.

בין השנים תש"ט-תש"ס (1949-2000) יצאו לאור על ידי יהודי בוכארה במדינת ישראל 258 כותרים. בשני העשורים הראשונים לאחר הקמת המדינה נדפסו 40 כותרים. בשנות ה-70 וה-80 נדפסו כחמישים כותרים בכל עשור. ובשנות ה-90 – 115 כותרים, ובהם בסך הכל כ-60 כותרים הכוללים מוטיבים מתורת הנסתר, ספרי תיקונים וספרות קבלית. ספרים אלו נחלקים לכמה סוגות ספרותיות:

1. ספרות זוהרית
2. ספרי תפילה ובהם מוטיבים רבים מתורת הנסתר
3. ספרי הנהגות ותיקונים
4. במעגל החיים ובמעגל ימות השנה
5. סיועם של יהודי בוכארה בהוצאה לאור של ספרי קבלה משל חכמי הספרדים
6. ספרי סגולות ורפואות

#### א) ספרות זוהרית

בתחום זה יצאו לאור חלקים מספר הזוהר, וביניהם האדרות – האדרא רבא והאדרא זוטא הנקרא גם הדרת זקנים;<sup>57</sup> ספר זה יצא לאור במהדורות רבות.<sup>58</sup> ספר אורח חיים<sup>59</sup> יצא לאור החל משנת תר"ן (1890), גם הוא במהדורות רבות.<sup>60</sup> שני הספרים האלה יצאו לאור בדרך כלל כרוכים יחדיו, ויהודי בוכארה נהגו ללמוד בהם בימי השבעה ובימי הזיכרון שערכו לעילוי נשמת נפטריהם.

מאז הוציאו יהודי בוכארה את הספרים האלה לאור במהדורות צילום רבות. בשנת תשנ"ב (1992) הוציא בן ציון אברהמוב לאור את ספר אורח חיים בצירוף תרגום מילולי על פי ביאורו של בעל הסולם, הרב שלמה בנימין הלוי אשל"ג. בשנת תרנ"ז (1897) יצא לאור ספר תיקוני הזוהר, על ידי עמנואל מיינה, לעילוי נשמת אחד ממייסדי שכונת רחובות – שמחה פייזי.

<sup>56</sup> כ-26%.

<sup>57</sup> ראו: מהדורת וינה תרס"ז (1856). את האדרות נהגו לקרוא בליל שבועות ובליל הושענא רבה, וגם בהילולת רבי שמעון בר יוחאי ביום ל"ג בעומר.

<sup>58</sup> ראו: ירושלים תרנ"ט, ירושלים תרע"ג, ירושלים תרצ"ה.

<sup>59</sup> הוא סדר תיקון כרת, על פי נוסחו של הרב חיד"א. יצא לאור בירושלים תר"ן (1890).

<sup>60</sup> ראו גם: ירושלים תר"ס, ירושלים תרע"ג, ירושלים תרצ"ה.

בשנת תרנ"ו (1896) הוציא לאור בירושלים יצחק בן ארבאב מסמרקנד את הקונטרס תפסיר זוהר שבת ומשנה שבת, ובו פרקי זוהר הנקראים בסעודות יום שבת בתרגום לתאג'יכית-יהודית.

## (ב) ספרי תפילה

כאמור, הרב שלמה מוסאיוף הוציא לאור את סדרת הסידורים חקת עולם.<sup>61</sup> בשערו של החלק הראשון, המיועד לימות החול, נדפס: "מיוסד עפ"י נוסח האר"י ז"ל בשילוב הויה אדנות". בהקדמתו לחלק הראשון כתב המוציא לאור שאת סדרת הסידורים הוציא לאור לעילוי נשמת אביו ולאות "קרבן תודה" לקב"ה על שזכה לעלות ולהתיישב בירושלים. ובהמשך הוסיף:

וידוע כי התפלה במקום הקרבן, וכמו שכתוב 'ונשלמה פרים שפתינו', והתפלה היא המקשרת לבן של ישראל לאביהם שבשמים ועל כן האומה הישראלית אם כי זה יותר מאלף ושמונה מאות שנה כבושה בגולה, ומרוטת לחי, בכל זאת לומדת יראתו וסובלת סבלו... ובזכות התפלה יקבץ ה' נדחינו מארבע כנפות הארץ והביאנו לציון ברנה בבי"א [=במהרה בימינו אמן]. ושוב בנים לגבולם.

בראש חלקו הראשון של הסידור ציין ר' שלמה את המעלות והייחוד שבסידורו, ובראש וראשונה "שהוא נושא עליו חותם תכנית של ירושלים הקדושה, והסידור השלם הנוכחי הוא הסידור הראשון שלידתו בקדושה ואוירא דארץ ישראל חופף עליו, על ידי עושי המלאכה ילידי הקודש יראים ושלמים".

ר' שלמה ציין שתי מעלות נוספות: א. זהו הסידור הראשון שנדפס בשילוב של שמות הקודש "הויה אדנות".<sup>62</sup> ב. הסידור נערך כמנהג חכמי המקובלים בישיבת בית אל וכמנהג ירושלים. הסידורים הללו, על ההלכות הרבות המשולבות בהן, התקבלו גם בקרב פוסקי ההלכה, ונוסחם משמש את הספרדים ובני עדות המזרח עד ימינו.<sup>63</sup>

סידור נוסף שיצא לאור על ידי יהודי מבוכארה והפך לסידור מבוקש ומקובל על רבים מבני עדות הספרדים ועדות המזרח, ומבוסס על מנהגי האר"י ז"ל ומנהגי ישיבת בית אל, הוא סידור בית דוד ושלמה, שיצא לאור בשנת תרצ"ד (1934) על ידי שלמה צופיוף.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> ירושלים תרנ"ג-תרנ"ה (1893-1895). בשנת תרס"ה (1905) יצאה לאור מהדורה מיוחדת של הסידור לימות החול, לשבת ולמועדים. סידור זה יצא לאור בכמה מהדורות צילום: בירושלים תש"ל, תשנ"א ועוד.

<sup>62</sup> ומאז שנדפס סידור זה והתקבל בקרב הספרדים ועדות המזרח, נדפסו שמות הקודש בסידורים אחרים כמובא בו.

<sup>63</sup> על יחסו של הרב יוסף חיים בעל ה"בן איש חי" לסידור ראו: הלל יעקב משה, ספר הוד יוסף, ירושלים: חברת אהבת שלום, תשמ"ג, עמ' כ. הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א, מזכירו לא אחת בתשובותיו, ומסתמך עליו להלכה. ראו שו"ת "יביע אומר", ח"ב, סי' כ"ה, עמ' צד – שם נאמר שהמקובלים לא אמרו ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בליל שבת. וראו גם שו"ת "יביע אומר", ח"ד, סי' מ"ח, עמ' רי; שם ח"ו, סי' י', עמ' לג ועוד. הרב אליהו הכהן רבין, רבה של שכונת קריית יובל בירושלים, מסר לי שראה את הסידור על הסטנדר של רבו, הרב יעקב משה חרל"פ (נלב"ע בירושלים בז' בכסלו תשי"ב), כאשר למד בישיבתו "בית זבול" בירושלים, בשנים תשי"ג-תשי"ד (1943-1944). כאשר שאלו מדוע הוא מתפלל בסידור זה, והרי הוא אשכנזי והסידור הוא על פי מנהגי הספרדים ועדות המזרח, השיבו כי הסידור מיוסד על מנהגי ישיבת בית אל, דהיינו מנהגי המקובלים בירושלים, ונוסף על כך שמות הקודש נדפסו בו בשילוב, שלא כמו בסידורי האשכנזים.

<sup>64</sup> על שלמה צופיוף ראו: פוזיילוב, מבוכארה, עמ' 362-363. סידור זה יצא לאור עד היום בעשרות מהדורות, ועל ידי מו"לים שונים שעשו בו כבשלהם, משום שהמוציא לאור נפטר ולא הותיר יורשים. מכל מקום, ההוצאות לאור הרבות מלמדות על הביקוש לסידור.

בהגדות לפסח שיצאו לאור בתרגומו של הרב שמעון חכם<sup>65</sup> מצויים מוטיבים קבליים בכמה מקומות: בתפילות לעילוי נשמות, בסדר מ"ב מסעות, בסגולה מהרב שמשון מאסטרופולי ועוד. הגדות אלו יצאו לאור עד ימינו במהדורות רבות נוספות.

#### ג) ספרי הנהגות ותיקונים לשימוש יום יומי

1. סדר תקון חצות<sup>66</sup> הנאמר בחצות לילה "לבכות ולהתאונן על גלות השכינה..."
2. סדר תיקון סעודה<sup>67</sup>, "והוא לימוד במאמרי זוהר הקדוש ללמוד אותם דבר יום ביומו..." לפני הסעודה בכל יום ובמהלכה.
3. סדר מעמדות<sup>68</sup> – קטעי קריאה שנהגו לקרוא בכל יום אחר התפילה. לאחר כל מעמד מובא סדר התפילות והבקשות לימות השבוע, כולל פרשת המן ופרשת העקדה<sup>69</sup>.
4. חק לישראל<sup>70</sup> – סדר קריאה ולימוד הכולל קטעים מפרשת השבוע, נ"ך, משנה, תלמוד, זוהר, מוסר והלכה. יהודי בוכארה הוציאו לאור סדרה זו לחמישה חומשי תורה, לראשונה בניקוד מלא של כל הקטעים הנלמדים. מהדורה זו נדפסה עד ימינו בעשרות מהדורות אם לא למעלה מזה. ספרי חק לישראל מצויים בכל בית כנסת של הספרדים ובני עדות המזרח.

#### ד) במעגל החיים ובמעגל ימות השנה

מלבד ספרי תפילה יצאו לאור על ידי יהודי בוכארה ספרים וקונטרסים אלו: לראשית חודש ניסן נדפס הקונטרס ברכת האילנות<sup>71</sup>; לחג הסוכות יצאו לאור סדר אושפיזין<sup>72</sup> לשבעת לילות החג וסדר חג סוכות<sup>73</sup>. יהודי בוכארה כינו את סדר האושפיזין "חיסבי סוכה", דהיינו "חשבון סוכה". הסדר, שנערך בכל ערב מלילות החג, מבוסס על הסדר המופיע בספרי חמד אלקים, שיצאו לאור בליוורנו ומבוססים על חמדת ימים; לליל הושענא רבה תורגם מדרש פטירת משה רבינו<sup>74</sup> לתאג'יכית-יהודית; לימים הנוראים יצא לאור הקונטרס מקראי קדש<sup>75</sup>. בספר זה נוספו תפילות שלא נמצאו

<sup>65</sup> בוכארה, תר"ג (1843) – ירושלים, י' בשבט תר"ע (1910). ראו: פוזיילוב, יהדות בוכארה, שם, עמ' 387-408. ראו גם: פוזיילוב גיורא (עורך), הרב שמעון חכם איש ירושלים, מאה שנה לפטירתו, מקורות ומחקרים, ירושלים: ברית יוצאי בוכרה ואב"א, תש"ע. הגדות אלו יצאו לאור בירושלים בשנים תרס"ד (1904), תרס"ז (1907) ותרע"א (1911).

<sup>66</sup> ירושלים תרנ"ז (1897).

<sup>67</sup> ירושלים תר"ס (1900). מהדורה נוספת של סדר זה נדפסה בסדר שולחנו של מקום, ירושלים: הוצאה, חמו"ל, תרפ"ו (1926), וכן בספר שערי חפץ, ירושלים: חמו"ל תש"ז (1947). הקונטרס נדפס כמה פעמים, ואפשר ללמוד מכך על השימוש הרב שנעשה בו.

<sup>68</sup> ירושלים תרס"ד.

<sup>69</sup> תפילות אלו נדפסו בסידור בית דוד ושלמה לשלמה צופיוף, ירושלים: חמו"ל, תרצ"ד.

<sup>70</sup> ספרי חק לישראל, בהוצאת הרב אברהם אמינוף, יצאו לאור בירושלים בשנים תרס"ט-תר"ע (1909-1910) בחמישה כרכים.

<sup>71</sup> ירושלים תרל"א (1871).

<sup>72</sup> וילנא תרנ"ב (1892).

<sup>73</sup> ירושלים תר"ע (1910) וגם קוקנד תרע"ו (1916). סדר זה נדפס גם במהדורות של מקראי קדש שיצאו לאור על ידי יהודי בוכארה בכמה מהדורות.

<sup>74</sup> ירושלים תרנ"ז (1897), תרס"ב (1902).

<sup>75</sup> ירושלים תרס"ב (1902), תרס"ו (1906), תרע"א (1911), תש"ט (1949) ועוד.



בסידורים של יהודי בוכארה, כגון תפילה מהרש"ש הנאמרת בעת הוצאת ספר תורה בימים הנוראים, ותפילות ופיוטים מתורגמים לתאג'יכית-יהודית. הספר יצא לאור במהדורות רבות, דבר המלמד על הביקוש לו ועל השימוש הרב שנעשה בו. תפילה נוספת ששולבה במקראי קדש ובסידורים אחרים ואף יצאה לאור כקונטרס במהדורות רבות מאוד היא תפילה על הפרנסה.<sup>76</sup> לשבת נדפסו קונטרסי כבוד שבת או סדר כבוד שבת. עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה הופיעו שש מהדורות של הקונטרסים האלה.<sup>77</sup> בקונטרסים הובאו פיוטים שתיקנו הרב האר"י ז"ל ותלמידיו. לסדר המתוקן נוסף תרגום הפיוטים לתאג'יכית-יהודית. לקונטרסים שנדפסו בירושלים נוספו שירים ופיוטים שנהגו לשיר בעיר הקודש. קונטרסים אלו היו מבוקשים מאוד בקהילות באסיה התיכונה, כך שהשפעתה של ירושלים היתה ניכרת גם בשולחן השבת והחג של יהודי בוכארה.

#### ה) סיועם של יהודי בוכארה בהוצאה לאור של ספרי קבלה משל חכמי הספרדים

יהודי בוכארה סייעו בהוצאתם לאור של ספרים רבים משל חכמי הספרדים בארץ ישראל, ובין השאר ספרים עם פרשנות קבלית, ספרים משל תלמידי האר"י ז"ל ואף ספרים של מקובלים קדמונים.

לעיל ראינו שר' שלמה מוסאיוף הוציא לאור כמה ספרים בתחומים האלה. נוסף עליהם נציין את ספר שמן ששון;<sup>78</sup> ספר דרך חיים; מבוא שערים, בהוצאתם של שלמה דוד ומשה פנחס צופיוף;<sup>79</sup> שפת אמת לר' אליהו משען;<sup>80</sup> תקון תפילות לר' נתן נטע;<sup>81</sup> קונטרס צמח צדיק של חכמי חברת "תיקון צמח" – חברה של חכמים מקובלים שלמדו בישיבת "רחובות הנהר" של הרב שאול דוויק הכהן בשכונת רחובות.<sup>82</sup> הספר מיועד ללומדים בלילות שבת וספר יסוד מערב<sup>83</sup> לר' רפאל אוחנא מטבריה, העוסק בתיקון הברית.

#### ו) ספרי סגולות ורפואות

בשנת תרל"ז (1877) הוציא ר' דוד חפץ את הקונטרס דברי דוד, העוסק בספר האחלמה ופתרון חלומות לרבי חיים ויטאל. ספר דומה העוסק בפתרון חלומות ופירכוס אברים, לר' נתן עמרם, הנקרא על ידי המוציא לאור מבוכארה תעביראת (פתרון חלומות), יצא לאור בירושלים בשנים תרס"א (1901) ותרע"א (1911). בשנת תר"ס (1900) הוציאו יהודי בוכארה לאור את הספר מראה הילדים לר' רפאל אוחנא. הספר עוסק במיני רפואות, סגולות וגורלות, ומאז ועד ימינו נדפס במהדורות רבות.

<sup>76</sup> ירושלים תרנ"ה (1895), ירושלים תרנ"ו (1896), ירושלים תרס"ה (1905), ירושלים תרע"א (1911) – שתי מהדורות, ועוד עשרות מהדורות מאז ועד ימינו.

<sup>77</sup> וילנא תרמ"ה (1885), תרנ"ה (1895), תרס"ג (1903), ירושלים תרס"ד (1904), תר"ע (1910), תרע"א (1911). מאז ועד ימינו יצאו לאור עוד מהדורות רבות. על ספר תיקוני שבת ראו: ליברמן חיים, "ספר תקוני שבת", קרית ספר ל"ח (תשכ"ג), עמ' 401-414; קרית ספר ל"ט (תשכ"ד), עמ' 109-116; שם עמ' 539-548.

<sup>78</sup> ירושלים תרנ"ו (1896).

<sup>79</sup> ירושלים תרס"ד (1904).

<sup>80</sup> ירושלים תרס"ד (1904). ר' אליהו משען, מגדולי חכמי ורבני ארם צובא, נפטר בכ' באדר א' תרמ"ה (1882). בספר הוא מבאר ביטויים מספריו של רבי חיים ויטאל.

<sup>81</sup> ירושלים תרס"ד.

<sup>82</sup> החברים ב"תיקון צמח" – הרב יוס טוב ידיד הלוי, הרב אהרן הררי רפול, הרב חיים בכ"ר סעדיא ואחרים.

<sup>83</sup> ירושלים תרנ"ו (1896). יהודי בוכארה הוציאו לאור כמעט את כל ספריו של הרב רפאל אוחנא. ראו להלן.

#### הוצאה לאור של ספרי קבלה לאחר הקמת המדינה

החל משנות ה-80 של המאה ה-20 יצאו לאור ספרי תיקונים רבים על ידי "כולל רבינו האר"י זיע"א [=זכותו יגן עלינו אמן] על שם הרב הצדיק ר' מיכאל חי זרקיוף הלוי זצ"ל שעל ידי אגודת יוצאי בוכארה בני ברק". כולל זה הוציא לאור יחד עם מכון "אור ציון" קונטרסים וספרים רבים בנושאים מגוונים מתחום תורת הסוד. בין הספרים ניתן למנות את סדר תיקון עוון נידה,<sup>84</sup> תיקון כה אלול;<sup>85</sup> קונטרס תיקון שבועות ונדרים;<sup>86</sup> קונטרס תיקון פגם כבוד אב ואם;<sup>87</sup> קונטרס דברי אדר;<sup>88</sup> קונטרס תיקון היסוד לליל אשמורת;<sup>89</sup> קונטרס תיקון הכעס;<sup>90</sup> קונטרס תיקון פגם הראות;<sup>91</sup> קונטרס תיקון לאכילת איסור;<sup>92</sup> קונטרס תיקון היסוד השלם<sup>93</sup> ועוד רבים.

הקונטרסים הללו מבוססים ברובם על תורתו של הרב יוסף חיים מבגדד, בעל הבן איש חי, שכתבם בספר לשון חכמים.<sup>94</sup>

גם חכמים מבני הקהילה עסקו בהוצאה לאור של ספרים וכתבי יד בתחומים האלה. אחד העוסקים במלאכה הוא הרב דוד יהודיוף,<sup>95</sup> חתנו של רבי ישראל אבוחצירא, הבבא סאלי זצ"ל. הרב יהודיוף הוציא לאור עשרות ספרים מכתבי יד של חכמים מקרב יהודי המזרח, וביניהם חכמים מקובלים: הרב יצחק אלפיייה,<sup>96</sup> הרב יוסף חיים<sup>97</sup> מבגדד והרב חיים סינאוני.<sup>98</sup>

#### 4. שכונת רחובות – מרכז לתורת הנסתר בירושלים

בשנת תרנ"ו (1896) הגיע הרב שאול דוויק הכהן<sup>99</sup> (השד"ה) לשכונת רחובות, על פי הזמנת ראשי

<sup>84</sup> בני ברק תשמ"ג.

<sup>85</sup> בני ברק תשמ"ג.

<sup>86</sup> בני ברק תשד"ס.

<sup>87</sup> בני ברק תשמ"ה.

<sup>88</sup> בני ברק תשמ"ה.

<sup>89</sup> בני ברק תשמ"ה.

<sup>90</sup> בני ברק תשמ"ז.

<sup>91</sup> בני ברק תשמ"ח.

<sup>92</sup> בני ברק תשמ"ט.

<sup>93</sup> בני ברק תשנ"א.

<sup>94</sup> ראו לדוגמה מהדורת ירושלים תש"ן, בהוצאת שיח ישראל בירושלים.

<sup>95</sup> ראו פוזיילוב, יהדות בוכארה, שם, עמ' 503-516. הרב דוד יהודיוף; ירושלים, כ"ז באלול תרצ"ד (1934) – ט"ו באייר תשנ"ב (1992).

<sup>96</sup> ספר אור חדש וצמח צדיק, ירושלים תשכ"ט; אהבת השם, ירושלים תשל"ב; הקונטרס היחיאלי, ירושלים תשל"ה.

<sup>97</sup> ספר החיים והשלום, ירושלים תשל"ח; ספר אורח חיים, ירושלים תשל"ח. ועוד רבים.

<sup>98</sup> ספר מקום מקדש, ירושלים תש"ס.

<sup>99</sup> הרב השד"ה; חלב, י"ד בחשוון תרי"ח (1857) – ירושלים, ד' בטבת תרצ"ג (1933). על הרב השד"ה ראו: לאניאדו דוד צבי, לקדושים אשר באר"ץ, ירושלים, תש"ס, עמ' יז; גאון משה דוד, יהודי המזרח בארץ ישראל, ח"ב, ירושלים: א. פ. לאניאדו, תרצ"ח, עמ' 215; גליס יעקב, מגדולי ירושלים, ירושלים: ספרית ראשונים, תשכ"ז, עמ' רכד-רלא; פוזיילוב גיורא, גדולי רבני סוריה והלבנון, ירושלים: משרד החינוך, תשנ"ה, עמ' 148-160, והביבליוגרפיה המצוינת שם; מאיר יונתן, רחובות הנהר: קבלה ואקזוטריה בירושלים (תרנ"ו-תש"ח), ירושלים: מכון בן-צבי והמכון למדעי היהדות ע"ש מנדל, האוניברסיטה העברית, תשע"א, עמ' 29-48, והביבליוגרפיה המצוינת שם.

הקהילה הבוכארית, ויסד במקום את ישיבת "רחובות הנהר"<sup>100</sup> ואת מניין "המכוונים". שני המוסדות היו חלק מהתלמוד-תורה הבוכארי, וחכמי הישיבה אף לימדו בו.

מחברות הדין-וחשבון שהוציאה לאור הקהילה הבוכארית בירושלים אנו למדים מי היו חכמי ישיבת רחובות הנהר, ומי מבין החכמים לימדו בתלמוד-תורה הבוכארי במקום. מלבד הרב השד"ה למדו במקום הרב אברהם ענתבי, הרב יוס-טוב ידיד הלוי, הרב שאול קצין, הרב אליאז מערבי, הרב יצחק שרים, הרב יונתן סופר, הרב מאיר לניאדו, הרב יוס טוב ששון, הרב חיים סעדיה, הרב אליה לעגיימי, הרב שלמה הלוי ואחרים. עמם למדו גם חכמים בוכארים, וביניהם: הרב שלמה מוסאיוף, ר' יוחנן הכהן, ר' נתנאל דוידוף ור' יעקב חאגי. כל אחד מן החכמים קיבל תמיכה חודשית מהקהילה הבוכארית. את התמיכה הגדולה ביותר קיבלו הרב השד"ה והרב אברהם ענתבי.<sup>101</sup> החכמים הבוכארים לא קיבלו כל תמיכה.

בשנים תרנ"ט-תר"ס (1899-1900) נחנך בית מדרש מיוחד לישיבת רחובות הנהר. את המבנה בנו משפחות יששכרוף ובאבאיוף<sup>102</sup> ואחרים, בהשתדלות ראשי הקהילה במקום. התורמים תרמו 312 נאפוליונים<sup>103</sup> "לבניין בית הכנסת הזה של מכוונים הקדש לחברת רחובות שלא ימכר ולא יגאל לעולם"<sup>104</sup> (כך כתוב על הלוח שעל המבנה).

<sup>100</sup> על ישיבת רחובות הנהר ראו במקורות שצוינו לעיל, וראו גם: מונסה אברהם, פדה את אברהם, ירושלים: חמו"ל תשנ"ו, עמ' ת-תב. על השאלה מתי נוסדה ישיבת רחובות הנהר ראו: פוזיילוב, גדולי רבני, שם, עמ' 152, הערה מס' 23. ישיבת רחובות הנהר, שהוקמה בשכונת רחובות, לא נקראה כך על שם השכונה אלא על שם ספרו של רבי שלום שרעבי (הרש"ש). בספר בראשית, פרשת וישלח, מצויה רשימה של המלכים אשר מלכו בארץ אדום, ושם (בראשית ל"ו, לז) נאמר: "וימת שמלה וימלך תחתיו שאול מרחבות הנהר"; ראש ישיבת רחובות הנהר הלוא הוא הרב שאול דוויק הכהן, הרב השד"ה. אמנם לכאורה השמות כולם ניתנו באופן אקראי, אך היו שראו בשילובם קשר מיסטי: כאמור, שמה של השכונה הוא "רחובות" על פי הנאמר בפרשת תולדות (ראו לעיל); ראשי הקהילה תכננו לבנות שכונה עם רחובות רחבים כדרך "ערי אירופה החשובות"; שמה של הישיבה של הרב שאול דוויק הוא "רחובות הנהר", על שם ספרו של הרב שרעבי; ושמו הפרטי של ראש הישיבה, הרב שאול דוויק, מופיע בפסוק שצוטט לעיל: "שאול מרחבות הנהר".

<sup>101</sup> ראו לדוגמה חשבון הכנסה והוצאה מתלמוד-תורה של רחובות יכב"ץ, ט"ו במנחם אב תרנ"ז עד ר"ח טבת תרנ"ח, על ידי מו' אברהם אמינוף ובנימין דוידוף, ירושלים תרנ"ט. וראו גם חשבון הכנסה והוצאה אשר לחברת רחובות יכב"ץ, כולל כל ההכנסות וההוצאות של התלמוד-תורה ומסחר האתרוגים, מחודש טבת תרנ"ט עד סוף סיוון תרס"ג, ירושלים תרס"ג. וראו גם שמש צדקה, חוברת רביעית, חמישית ושישית, ירושלים תרס"ו; שם, חוברת שביעית, ירושלים תרס"ג. לישיבה ולחכמיה סייע רבות הגביר ר' נסים נחום שעלה לירושלים מטריפולי. ראו: גאון, יהודי המזרח, שם, ח"ב, עמ' 462-463; קצין יעקב, ספר פרי עץ הגן, ירושלים: חמו"ל תרצ"א, עמ' עה-קד. וראו: הירשברג אברהם שמואל, משפט הישוב החדש בארץ ישראל, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשל"ט (דפוס צילום מהדורת וילנא תרס"א) – מציין בעמ' 14 כי בשכונת רחובות בנו להם הבוכארים בית מדרש מיוחד שבו יושבים חכמים מארם צובא ההוגים כל היום בספרי קבלה והבוכארים מפרנסים אותם. וראו גם הירשברג אברהם שמואל, בארץ המזרח, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשל"ז, עמ' 429: "בבית מדרשה מצאתי חכמים מארם צובה, יושבים על מחצלות הפרושות על הארץ ולומדים ספרי קבלה. החכמים האלה מתכלכלים בידי הקהילה..." הדברים אמורים ביחס לשנת תרנ"ט (1899). על אודות חכמים אלו ראו גם מאיר, רחובות, שם, במפתח השמות.

<sup>102</sup> בית המדרש מוכר עד היום בשם בית כנסת יששכרוף-באבאיוף. מיקומו בשכונת רחובות הבוכארים, בפינת הרחובות מוסאיוף ודוד.

<sup>103</sup> מטבע זהב.

<sup>104</sup> באותן שנים בנו יהודי בוכארה בתי כנסת רבים בשכונתם החדשה. אולם בית כנסת זה היה מיוחד, משום שבני המשפחה שתרמו את הממון לבנייתו הקדישו אותו לשימושם של מתפללים / לומדים אחרים ולא עבור בני המשפחה או בני הקהילה כפי שנעשה בשכונה עד אז. רק בראשית שנות ה-50 של המאה ה-20 קיבלו בני המשפחה את המבנה לחזקתם, והוא היה לבית כנסת רגיל. על בית הכנסת ותולדותיו ראו באבאיוף אבנר, שורשים לבית שלמה, חשוון תשנ"ה, בפרק: "ובנו לי מקדש ושכנתי בתוכם". ראו גם פוזיילוב גיוּרָא, "משפחת באבאיוף – מוצאה ותרומתה לישוב היהודי בירושלים", העיתון הבוכרי, גיליון 99, אלול תשע"ב (ספטמבר 2012), עמ' 11-12.

הקמתה של ישיבת רחובות הנהר, שלימים היתה ישיבת המקובלים החשובה בירושלים, הביאה לתנופה בלימוד תורת הנסתר במקום. בשכונה קמו כמה בתי מדרש, ולמדו בהם חכמים מקובלים: בבית הכנסת של ר' שלמה מוסאיוף;<sup>105</sup> בבית שהשכיר ר' יעקב מהווש;<sup>106</sup> בבית כנסת אברהמוף<sup>107</sup> שבו התפלל רב הקהילה הרב אברהם אמינוף במניין קבוע בזמן הנץ החמה; בבית כנסת המכוונים, הוא בית כנסת באבאיוף-ישכרוף; ובבית כנסת מתתוף, אשר בו נערך מדי שנה לימוד הזוהר בימי השובבי"ם.<sup>108</sup>

ריבוי הלומדים<sup>109</sup> והחכמים בני כל העדות שעסקו בתורת הנסתר בשכונה הביא לתמורות באופייה של השכונה. הלומדים לא הסתגרו בדל"ת אמותיהם, והשפעתם היתה ניכרת.<sup>110</sup> חל גידול במספר ספרי הקבלה שיצאו לאור על ידי חכמי המקובלים ובני הקהילה הבוכארית;<sup>111</sup> בין ראשי הקהילה וחכמי המקובלים נוצרו קשרי רעות ואף קשרי נישואין;<sup>112</sup> הוקמו חברות מקובלים שעודדו את לימוד הזוהר ולו בגרסא, כגון "חברת תיקון צמח", שהוציאה לאור בשנת תרע"א (1911) את ספר צמח צדיק בסיועם של יהודי בוכארה,<sup>113</sup> וחברת "אור חדש וצמח צדיק", שהקים הרב יצחק אלפיה;<sup>114</sup> בשנים קשות אלו ליישוב בארץ ישראל בכלל ובירושלים בפרט ערכו "המכוונים" תפילות רבות לשלום עם ישראל וארץ ישראל. נוסף על כך יצאו לקברי קדמונים וצדיקים, ושם שטחו תחינתם לפני בורא עולם שיחוס על עמו ועל

<sup>105</sup> פוזיילוב, מבוכארה, שם, עמ' 369.

<sup>106</sup> פוזיילוב, מבוכארה, שם, עמ' 369. על ר' יעקב מהווש ראו: פוזיילוב, יהדות בוכארה, שם, עמ' 449-452; בנה בית גדול בשכונת רחובות, והקדיש שני בתים לתלמוד-תורה – האחד נקרא "אהל מועד" והשני "אהל יעקב".

<sup>107</sup> בית הכנסת נוסד בשנת תר"ס (1900), ונקרא גם בשם "בית כנסת של מולא אברהם תלמודי" הוא הרב אברהם אמינוף – רב השכונה. על בית כנסת זה ועל "תיקון חצות" שנערך בו ראו: חזק יוחנן בן אהרן, שכונתי, רחובות הבוכרים: דברי ימי השכונה העבר וההווה תר"ן-תש"ן, ירושלים: "רחובות", תש"ן, עמ' 45.

<sup>108</sup> חזק, שכונתי, שם, עמ' 57. בית כנסת מתתוף נוסד על-ידי מתת סולימאנוף בשנת תרס"ב (1902). ראו תמונת המייסד ולוח ההקדש לבית הכנסת אצל: פוזיילוב, זיקת, שם, עמ' 45; פוזיילוב, מבוכארה, שם, עמ' 357-358; וראו גם מתת-טוב אהרן, "ר' מתתיה סולימנוף – האיש ופעלו", בתוך: העיתון הבוכרי, גיליון 100 (215) תשרי-חשוון תשע"ג (אוקטובר 2012), עמ' 10-11. שובבי"ם – ראשי תיבות של פרשיות השבוע: שמות, וארא, בא, בשלח, יתרו, משפטים. ובשנה מעוברת מוסיפים: ת"ת – תרומה, תצוה. נוהגים לצום מידי שבוע בימים שני וחמישי או לפחות באחד מהם ולערוך תפילות לתיקון פגם היסוד.

<sup>109</sup> על הישיבה בשכונת רחובות הבוכארים ועל ריבוי הלומדים ראו: קצין, ספר פרי עץ הגן, שם, עמ' נח-נט (פרטים מלאים בהערה 101); מרגליות ישעיה אשר זעליג, ספר צבי לצדיק: ביאורים, חדושים והגהות על ספר תיקוני זוהר, ניו-יורק: קרית יואל, תשנ"ט, בהקדמה, עמ' כח. וראו: מאיר, רחובות, שם, עמוד 33, 65.

<sup>110</sup> ראו: חזק, שכונתי, שם. הסופר והמשורר ר' אהרן חזק, בן השכונה, מתאר בספרו את שכונת ילדותו, את אנשיה, חכמיה, רבניה, בתי כנסיותיה, ישיבותיה, את ימות החול ואת אוירת שבת, חג ומועד. כל זאת בשירה. מקום נכבד תופסים חכמי המקובלים בשכונה. תפילתם ויצאתם לשדות לקבל את השבת (עמ' 27); בתי הכנסת שלהם (עמ' 44); לימוד הזוהר והצום בימי השובבי"ם (עמ' 57, 62); קריאת הזוהר שובת הלבבות (עמ' 234) ועוד. מן הספר עולה המקום המרכזי שתפסו המקובלים בהווי השכונה.

<sup>111</sup> על כך ראו בפרק ב' במאמר זה ובתיאור דמותו של מייסד שכונת רחובות – הרב שלמה מוסאיוף. על ספרים שיצאו לאור על ידי חכמי המקובלים ראו: פוזיילוב. יהדות בוכארה, עמ' 88. וראו: מאיר, רחובות, שם, עמ' 34-35, 109. ושם ברשימת הקיצורים הביבליוגרפיים, מעמ' 185 ואילך.

<sup>112</sup> בתו של הרב השד"ה נישאה לשלמה צופיוף.

<sup>113</sup> החברה נוסדה בשנת תר"ע (1910). בראשה עמדו חכמים מייסדי רחובות הנהר. הספר נדפס לראשונה באיזמיר בשנת תצ"ד (1734). וראו: מאיר, רחובות, שם, עמ' 145-146, ומקורותיו שם.

<sup>114</sup> הספר אור חדש וצמח צדיק שהוציאה החברה יצא לאור בשנת תשכ"ט על ידי הרב דוד יהודיוף. על פעילותה של החברה ראו בהקדמתו של המוציא לאור.



ארצו;<sup>115</sup> בני החבורה ערכו תיקונים שונים ושיתפו עמם את הציבור הרחב: תיקון כרת, תיקון היסוד ו"תענית דיבור". ספרות התיקונים שיצאה לאור מבית מדרשה של ישיבת רחובות הנהר מצאה מסילות ללבם של רבים. במרוצת השנים היו תפילות ותיקונים אלו, וכן תענית דיבור, לדבר נפוץ ביותר ועממי בבתי הכנסת של הספרדים ועדות המזרח בירושלים וברחבי הארץ<sup>116</sup> ובבתי כנסת בעולם היהודי כולו – בעיקר בימי השובבי"ם. תורה זו, שצמחה בישיבת רחובות הנהר, נפוצה לעולם כולו.

לאחר פטירתו של הרב השד"ה בשנת תרצ"ג (1933) יסדו חלק מתלמידיו את ישיבת המקובלים "אמת ושלוש" בבית מדרש המכוונים. משנת תרצ"ו (1936) עמד בראש הישיבה תלמידו של הרב השד"ה, הרב יעקב בן יוסף רופא מונסה שעלה לירושלים מדמשק.<sup>117</sup> השפעתה של ישיבת רחובות הנהר, ישיבת המקובלים המרכזית בירושלים במחצית הראשונה של המאה ה-20, היתה רבה.<sup>118</sup> לחכמיה ולתלמידיה, שעסקו בתורת האר"י והרש"ש ז"ל ובסידורי הכוונות, וערכו תיקונים, ימי לימוד ותפילות,<sup>119</sup> נודעה השפעה רבה בירושלים ובעולם כולו.

אמנם מרבית חכמי הקבלה הבולטים שפעלו בשכונה היו דווקא יוצאי סוריה, אך כמו מייסדי השכונה וחכמיה, השפיעו אלה על אופייה של השכונה לאורך שנים. הנהגותיהם של חכמי המקובלים אומצו בבתי הכנסת בשכונה; נפתחו בה ישיבות מקובלים רבות, ובהן ישיבתו של הרב יצחק כדורי.

<sup>115</sup> ראו ארכיון עדת הבוכארים בירושלים, איגרת מס' 1463, מיום כ"ז בכסלו תש"ו (2 בדצמבר 1945); שם, הרב יעקב מונסה לוועד השכונה, י"ח באייר תש"ב, על אודות התפילות השונות הנערכות בשכונה בשעה קשה זו; שם, בית כנסת המכוונים לוועד השכונה, ז' בניסן תש"א (4 באפריל 1941); שם, כנ"ל, כ' במנחם אב תש"ז; שם, הודעה מטעם רבני עדת הבוכארים וישיבת המקובלים, ט"ו בתמוז תש"ח. חכמי הישיבה מבקשים מוועד השכונה סיוע במימון נסיעותיהם לקברי צדיקים, ראו גם חזק, שכונתי, שם, עמ' 62. תפילות כאלה ארגנו גם חכמים מבני הקהילה הבוכארית בשכונה. ראו ארכיון עדת הבוכארים בירושלים, איגרת מס' 1487, מוועד העדה לראשי בתי הכנסת הבוכארים בירושלים, מיום ח' בטבת תש"ו; וראו שם, איגרת מיום ז' בתשרי תש"ז בבקשה לסייע באיסוף תרומות לטובת נסיעות החכמים בני השכונה להתפלל בקברי צדיקים לביטול גזרות מעם ישראל. ראו גם דפים ובהם תפילות מטעם ישיבות "אמת ושלוש" בשכונת רחובות בימי השובבי"ם ובימי מלחמת העולם השנייה. ראו: בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, דפים מס' L1363, L1157, L1137, L953. בדפים אלו צוינו המקומות המרכזיים בירושלים (בסה"כ שלושה בתי כנסת) שבהם יתקיימו תיקונים, ואחד מהם בשכונת רחובות – בבית כנסת המכוונים או בית כנסת מוסאיון. המקומות הנוספים הם בית כנסת על שם רבן יוחנן בן זכאי בעיר העתיקה ובית כנסת עדס בשכונת נחלת ציון.

<sup>116</sup> ראו: בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים, דף מס' L1285, מודעה של "חברת מזכי את הרבים", בדבר עריכת תיקון שובבי"ם בבית כנסת מתתוף בשכונת רחובות בימי שני וחמישי. מסופר על הרב חזקיה קטנוף (אנדיגיאן, תרנ"א (1891) – ירושלים, כ"ב בשבט תשכ"ב (1962); בעל ספר מדרש חזקיה, (שני חלקים, ירושלים תשנ"ב) שבימי השובבי"ם היה עוזב את בני משפחתו בשכונת רחובות ושם פעמיו לערי הארץ להטיף דברי מוסר ותשובה ולדבר על לב הבריות שירבו בתשובה לתיקון "פגם הברית". ראו עליו: פוזיילוב, יהדות בוכארה, שם, עמ' 470-474.

<sup>117</sup> הרב יעקב בן יוסף; דמשק, תרל"ז (1877) – ירושלים, תשי"ד (1954). ראו עליו בספרו של בנו: מונסה, פדה את אברהם, שם, ח"א, עמ' שלא-תעד; ח"ב, עמ' שמו-שסו; חזק, שכונתי, שם, עמ' 75-78; מוצפי בן ציון, עולמו של צדיק, ירושלים: חמו"ל, תשל"ו, עמ' 76, 93-94, 103-104.

<sup>118</sup> ראו לדוגמה את עשרות הקונטרסים שהוציאו לאור בישיבת "כולל רבינו האר"י" של אגודת יוצאי בוכארה בבני ברק. ראו לעיל הערה 84.

<sup>119</sup> ראו: מאיר, רחובות, שם, עמ' 29-45.

\*\*\*

מטרתה של תורת הקבלה, ובמיוחד תורת הקבלה של האר"י ז"ל ותלמידיו, היא לתקן את העולם במלכות ש-ד-י ולהביא לגאולה השלמה. על פי מקורותינו, יהודי בוכארה התוודעו לחלקים מתורת הקבלה במאה ה-18. הגעתו של הרב יוסף ממאן לבוכארה בשלהי המאה ה-18 הביאה לתמורות בחיים הדתיים של בני הקהילה. תלמידיו וממשיכי דרכו של הרב ממאן שאפו לממש את מורשתו של רבם, לעלות ולהתיישב בארץ ישראל, ולסייע ליישובה. ואמנם בישיבות שיסדו ממשיכי דרכו של הרב ממאן בבוכארה נשבה רוחה של ארץ ישראל. מישיבות אלו עלו ארצה מייסדי שכונת רחובות, שביקשו להשתתף בבניית ערי יהודה בחומר וברוח. ואכן, הם עסקו בבניינה של ירושלים בחומר – בבניית בתים גדולים ורחבי ידיים; וברוח – בהפצת תורת ארץ ישראל באמצעות הדפסת ספרים, חינוך יהודי ועברי, עידוד עלייה והתיישבות בירושלים, סיוע למוסדות צדקה וחסד בארץ ישראל בכלל ובירושלים בפרט, וסיוע בהקמתה ובהחזקתה של ישיבת רחובות הנהר, שמהר מאוד היתה הישיבה המרכזית שפעלה בירושלים על פי תורת האר"י ז"ל והרש"ש. כל זאת במטרה לתקן עולם במלכות ש-ד-י, ולהביא לבניינה של ארץ ישראל ולגאולה שלמה.

נראה שהשפעתה של תורת הקבלה על יהודי בוכארה ניכרת. הם אימצו אל לבם הלכה למעשה חלקים מתורה זו, הן באמצעות סידור התפילה שיצא לאור על ידי הרב שלמה מוסאיוף הן בהנהגות שונות שבאו לידי ביטוי בבתי הכנסת בשכונת רחובות.

## סטראוטיפ היהודי בהיסטוריוגרפיה הסובייטית והשתקפותו ביחסה אל תולדות הכוזרים: ביטוי ליחסו של סטאלין אל היהודים בראשית שלטונו

### אנטולי מישייב

רבות נכתב על עידודה של הלאומנות בברית המועצות בשלהי שלטונו של סטאלין, ובכלל זה על המערך התעמולתי שבו תפס הסטראוטיפ של היהודי את מקומו בהדרגה. מערך זה שימש לצרכיו הפוליטיים של סטאלין בברית המועצות שלאחר מלחמת העולם השנייה. יחסו של סטאלין אל היהדות הסובייטית נגזר ממערך זה. היחס הזה מהדהד אף מתוך העדויות משנות ה-30 וה-20 של המאה הקודמת. אמנם עדויות אלו, שאותן חשפו אי-אלו חוקרים בני זמננו שאשוב אליהם בהמשך, הן בודדות ונקודתיות. היה אפשר לשער שסטראוטיפ היהודי החל לקרום עור וגידים הרבה לפני שבא לידי ביטוי במערך לאומני בוטה בשלהי שלטונו של סטאלין. ניתן לשער שיחסו של סטאלין אל היהודים לא נוצר יש מאין ולא בא לידי ביטוי עיוני ומעשי רק בשנים האחרונות לשלטונו. אולם בשנות ה-20 (ובתחילת שנות ה-30) נחשב העיקרון האינטרנציונלי הרשמי לנעלה. עיקרון זה לא הותיר כל מקום ללאומנות ואף לא לגילויי לאומיות בקו המדיני-פוליטי והאידיאולוגי הרשמי של ברית המועצות. אי לכך, אף על פי שקיימות עדויות בודדות ללאומנות משנות ה-20 ולשנות ה-30 המוקדמות, קשה לבסס את קיומה של הסטייה מהקו הרשמי. האוכלוסייה הסובייטית שילמה מחיר כבד למען העיקרון האינטרנציונלי, ונראה שלא היתה אפשרות לוותר עליו במחי יד זמן קצר לאחר הכתרתו כעיקרון נעלה. יחסו של סטאלין אל היהודים, שלא תאם את העיקרון הרשמי, לא היה יכול לבוא לידי ביטוי בצורה גלויה בעיתונות או אצל כל גורם רשמי אחר. לכן תהליך התהוותו של "סטראוטיפ היהודי" מצא את ביטויו בהתייחסות אל תולדות היהדות הכוזרית בהיסטוריוגרפיה, בהשלכות על דמותה של היהדות ועל מעמדם של יהודי ברית המועצות. בדרך זו ניתן היה לבטא ולקדם את הקו הלא-הרשמי שנגד לעיקרון האינטרנציונלי.

אל המחשבות בדבר קיומו וביטויו המעשי של הקו הלא-רשמי עוד בשנות ה-30, והשתקפותו ביחסו של סטאלין אל היהודים, הובילו אותי פרשות שנחרטו בפרקי תולדות משפחתי, ובראשן "פרשת הרג הרבנים".<sup>1</sup>

כשמעיינים בהתפתחותה של ההיסטוריוגרפיה הסובייטית ומשווים את הנכתב בשנות ה-30 עם הנכתב עשור לפני כן, לעתים בידי אותם המחברים, ניתן לראות שינוי גורף בהתייחסות הכותבים אל נושאי מחקר כגון תולדות רוסיה והיהדות הכוזרית. בכוחו של

<sup>1</sup> בנימינוב, אסתר (מרואיינת). "פרשת הרג הרבנים", עדות בעל פה. אור-עקיבא, 19.04.09. מוצא משפחתי מהקהילה היהודית באחת העיירות שבאזור הטראנס-קווקז. שנים ספורות לאחר הכללתם של יהודי קווקז בהגדרה "יהדות ברית המועצות", יחסו של השליט אל הנתינים היהודיים בא לידי ביטוי מעשי גם באזורים אלו. חלק מהביטויים נשתמרו בעדויות. את העדות המוזכרת לעיל, אשר ראויה לציון מיוחד, מסרה סבתי, גבי אסתר בנימינוב, במהלך ריאיון אשר ערכתי עמה באפריל 2009. הריאיון נסב בעיקר על גורלו של סב סבתי, שהיה רב הקהילה בעיירתם. הסב נלקח מביתו באחד הלילות של סוף שנת 1935 יחד עם תלמידיו ואנשי דת אחרים. סבתי לא ראתה עוד את סבה, ולדבריה עקבותיו לא נותרו אף בארכיונים ממשלתיים.

המחקר ההיסטוריוגרפי הנתמך בפרשות הדומות לפרשת "הרג הרבנים" ובעדויות הנקודתיות הנ"ל להבהיר את העקרונות המנחים הלא-רשמיים של סטאלין. ניתן לתמוך במסקנות לא מבוססות דיון של חוקרים מודרניים שמצביעים על עקרונות אלו (אתיחס אליהם בהמשך), וכן להיתמך במסקנותיהם כדי לבסס את ביטויים של השינויים ביחס אל תולדות הכוזרים כמהלך היסטוריוגרפי המשקף את הלך הרוח הפוליטי-אידאולוגי, וכדי להציג את השפעתו של הלך רוח זה על היהדות הסובייטית עוד בשנות ה-30 של המאה ה-20.

בעקבות המהפכה הקומוניסטית ברוסיה תיארו הכותבים הרוסיים את ההיסטוריה באמצעות העקרונות של היחסים המעמדיים. בהתאם לזאת תוארו תולדותיה של הממלכה היהודית הכוזרית, הבנויה על המסחר בעיקר, באור חיובי, ואילו התפתחותה הכלכלית של רוסיה השכנה תוארה כ"פטריארכלית-נצלנית". השינוי בהתייחסות אל תולדות הממלכה הכוזרית ומקבילתה הרוסית בא עם ביטויי הלאומיות בהיסטוריוגרפיה כעשור וחצי לאחר המהפכה. שינוי זה היה לחלק מהתהליך הפוליטי אשר החל קודם לבוא לידי ביטוי בהיסטוריוגרפיה. אם כן, השינוי היה קשור במאבק על השלטון שהחל לקראת מות לנין, מנהיג המהפכה (בשנת 1924). סטאלין זכה בשלטון תוך ניצול הרגש הלאומי הרוסי; בעזרתו הגיח מאחורי גבם של טרוצקי, זינובייב וקמינייב היהודים, שהיו בכירים ממנו והיו המועמדים הטבעיים להחליף את לנין. בעקבות זאת בחר סטאלין לטפח את הלאומיות. זאת כשללאום הרוסי היה רוב מסוים בוועד המרכזי של המפלגה. הלאומיות שימשה את מזכיר המפלגה גם בדרך לביסוס שליטתו. לאחר שהאקדמיה הסובייטית – המעוז האחרון של האופוזיציה המאוחדת – נפלה לידי סטאלין (בשנת 1934 בקירוב), באו הביטויים למדיניות של קידום הקו הלאומי הלא-רשמי גם אל התחום ההיסטוריוגרפי.

בהיעדר שינוי באידאולוגיה הרשמית, ההיסטוריוגרפיה הפכה לגורם משמעותי בגילוי התהליכים הסמויים. עם זאת, בראשית הדיון מתבקש לעיין בשינויים בהתייחסות אל תולדות הממלכות הרוסית והכוזרית על שלל המשמעויות הפוליטיות החבויות בהן, ולבחון את השינויים הללו בפרספקטיבה של צורכי החברה הסובייטית. כתיבה על אודות רוסיה ברוח לאומית ופטריוטית בזמן עליית הנאציזם בגרמניה יכלה לשקף את קשרי הגומלין שבין ההיסטוריון לבין קהל היעד שלו. צרכיה של החברה בשידוד מערכות לפני העימות הצפוי עם גרמניה יכלו להכתיב את שכתובי הנרטיבים שנכתבו קודם, בשנות ה-20 של המאה הקודמת. אך יחד עם השינויים בכתיבה על אודות רוסיה החל ממחצית שנות ה-30, הופסק החקר של תולדות הממלכה היהודית הכוזרית. אי לכך, במוקד דיון זה יעמדו השאלות הבאות: האם וכיצד ביטאו השינויים בהתייחסות אל היהדות הכוזרית בהיסטוריוגרפיה הסובייטית של שנות ה-30 את השינויים בתחום הפוליטי-אידאולוגי? והאם סימנו השינויים הללו את התמורה במעמדה של היהדות הסובייטית? גם שכתוב תולדות רוסיה תיבחן במקביל, כדי לברר אם אותם השכתובים הפליגו אל מעבר לצורכי החברה הסובייטית. האם ביטאו השכתובים הללו את צרכיו של גורם אחר?

ניתן להצביע על קשר בין שכתוב תולדות רוסיה לבין השינויים ביחס אל הנושא הכוזרי בהיסטוריוגרפיה הסובייטית. בחינת ההשלכות ממצאותיה של הממלכה היהודית בקווקז בימי הביניים אל המציאות בזמן כתיבתם של ההיסטוריונים הסובייטיים, תתאפשר לאחר העיון באירועים היסטוריים בולטים בתולדות היהדות הכוזרית ששימשו את המחברים. הללו התמקדו בדרך כלל בכמה אירועים מרכזיים שיובאו כעת לדיון, מבלי לנתקם מהקונטקסט הסיבתי, הרלוונטי לזמן כתיבתם.



# 1. האירועים המרכזיים בתולדות היהדות הכוזרית אשר שימשו את ההיסטוריוגרפיה הסובייטית

במוקד כתיבתם של ההיסטוריונים הסובייטיים על אודות היהדות הכוזרית ניצבה הממלכה הכוזרית שבירתה איתל בדלתה של נהר הוולגה הזורם אל הים הכספי.<sup>2</sup> המאות ה-8 וה-9 זכו להתייחסות המרבית. מתוך כך, התייחדות הכוזרים בתקופה זו וההכרזה על מעמדה של היהדות כדת הממלכה סוקרו באופן נרחב ביותר. גם המאה ה-10 זכתה להתייחסות רבה. המחברים הרבו לכתוב על הממלכה היהודית בהקשר לתבוסתה אל מול הנסיך הרוסי סבייטוסלב. ניתנו פרשנויות רבות להקשרים הסיבתיים של אירועי מאה זו עד לחורבן הממלכה הכוזרית.

תשומת הלב הרבה להתייחדותם של הכוזרים היתה קשורה בין היתר באפשרות להשליך על היחסים בין הרוסים ליהודים בברית המועצות. פרשנויות על אודות התקדים ההיסטורי של התייחדותה של האליטה הכוזרית מופיעות כמעט בכל מקום שבו נבחנים יחסיה של ממלכה זו עם השבטים הסלאביים ועם מדינתם של הרוסים. השבטים הסלאביים הללו הפכו לחלק מאוכלוסייתה של המדינה הרוסית לאחר חורבן הממלכה הכוזרית. ההתעניינות הרבה מצד ההיסטוריונים בברית המועצות נבעה גם מעצם ההשפעה שהיתה לכוזרים על התפתחותה של רוסיה הקייבית הקדומה.<sup>3</sup>

התפתחותה של רוסיה בצל הממלכה הכוזרית היתה נושא לדיון בפני עצמה, והעסיקה רבות את החוקרים עוד ברוסיה המונרכית במאה ה-19. המשתייכים לזרמים פרו-אורתודוקסיים רוסופיליים (לאומנים קיצוניים) ראו בכוזרים מדכאי הממלכה הרוסית והשבטים הסלאביים. לדעתם, הרוסים קדמו לשכניהם והקדימו אותם בהתפתחותם. העמיתים הפרו-מערביים של הרוסופילים תיארו תמונה שבה רוסיה היתה נחשלת ומפגרת בהתפתחותה החברתית-כלכלית בהשוואה לסקנדינבים ולכוזרים. בדרך זו השליכו האחרונים אל פיגורה של רוסיה ביחס למדינות המערב, שהיה קיים בזמן כתיבתם במאה ה-19.<sup>4</sup>

על כתבי ההיסטוריונים הפרו-מערביים התבססו ההיסטוריונים מראשית קיומה של ברית המועצות. האג'נדה הפוליטית של המשתייכים לזרם המרקסיסטי (שהפך לדומיננטי מימי מהפכת אוקטובר 1917) תיארה את התפתחותה של הממלכה הכוזרית ברוח קוסמופוליטית, ולא חסכה את שבטה בהארת המערך הפטריארכלי של השבטים הסלאביים. לדעת המבקרים, מערך זה כרך בתוכו יחסי ניצול פנימיים בוטים.

התיאורים החיוביים שרווחו במהלך העשור וחצי שלאחר המפכה פסקו כמעט לחלוטין במחצית השנייה של שנות ה-30. חשוב לציין שגם לאחר מפנה זה השינוי בהתייחסות לתולדות הכוזרים בהיסטוריוגרפיה הסובייטית לא היה גורף, ולא תמיד הופרכו המסקנות החיוביות על אודותיהם. עם זאת, המפנה ברור בכל השוואה בין היחס ליהדות הכוזרית שהובע בשנות ה-20

<sup>2</sup> Петрухин, Владимир и Раевский, Дмитрий, Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье, Москва: Школа "Языки Русской Культуры", 1998, сс. 213-214 ולדימיר וראייבסקי דימיטרי, מסות בתולדות עמי רוסיה בעת העתיקה ובימי הביניים.

<sup>3</sup> Плетнёва, Светлана, Очерки Хазарской Археологии, Москва: Мосты Культуры, 1999, с. 221. [פלטניבה סבטלנה, מסות בארכאולוגיה הכוזרית]; פטרוכין וראייבסקי, מסות, שם, עמ' 200-203; Петрухин, Владимир, "Отмстить неразумным хазарам", Хазарский каганат и евразийский аспект начала российской истории", Восточная Коллекция, Тула: Гриф и К 2006, с. 22 ולדימיר, "לנקום בכוזרים חסרי התבונה" הקגאנת הכוזרי וההיבט האירו-אסייתי של ראשית תולדות רוסיה.

<sup>4</sup> פטרוכין וראייבסקי, מסות, שם, עמ' 256.

לבין זה שהובע החל ממחצית שנות ה-30. לפיכך, יש לערוך כעת השוואה שיטתית בין הנכתב בברית המועצות עד המפנה ובין הנכתב אחריו.

## **2. היחלשותה של הגישה המעמדית והופעתן של המגמות הלאומיות במחקר הסובייטי**

המפנה בשנות ה-30 מאופיין בעיקר בהתעלמות כמעט גורפת מצד ההיסטוריונים בברית המועצות מתולדותיה של הממלכה היהודית הכוזרית. היעדר הכתיבה אמנם מקשה להצביע על מגמתיותם של ההיסטוריונים, אך המעט שנכתב מאפשר להבחין בשינויים במצב המחקר. לביסוס טענת המגמתיות ניתן לנתח את הנכתב לפני המפנה, ולהיתמך במחקרים של חוקרים בני זמננו שכתבו על היחס המשתנה מצד השלטון אל יהדות ברית המועצות. חקר המגמות שמאחורי שכתוב תולדות רוסיה מסייע גם הוא בניתוח השינויים שבאו לידי ביטוי בהיסטוריוגרפיה ובהבנת השפעתם של שינויים אלו על כלל הגורמים אשר במוקד הדיון הנוכחי. אי לכך אציג את ההשפעות על שלל משמעותיהן והשלכותיהן, כדלהלן:

### **א. שנות ה-30: המפנה ביחס לתולדות הרוסים והכוזרים והמציאות הפוליטית בברית המועצות**

החוקר ז'אן דניאל טען כי האסכולה המרקסיסטית הפסיקה לשלוט בהיסטוריוגרפיה הסובייטית בשנת 1934.<sup>5</sup> ההיסטוריונים המרקסיסטים תיארו את הכוזרים כמפותחים לעומת הסלאבים. שליטיהם של האחרונים הוצגו כראשי כנופיות שאינם משקיעים מזמנם בניהול ממלכתם.<sup>6</sup> זאת ועוד, המחקר הסובייטי דיבר על ההתפתחות המדינית-ארגונית של הרוסים בצלם של הכוזרים. ולדימיר פרחומנקו סקר את מידת נחשלותם של הסלאבים המזרחיים (אשר אוחדו בהדרגה תחת רוסיה) ביחס לשכניהם הכוזרים. הללו חיפשו משען בממלכה הכוזרית הפורחת, ולא התנגדו לחסות הכוזרים. תפקידם של הכוזרים חרג מעבר לגביית המס. מלבד ההגנה מפני הנוודים מהמזרח סייעו הכוזרים בפיתוח קשרי המסחר והתרבות של הסלאבים עם המזרח הערבי המפותח.<sup>7</sup> יורי גוטיה ציין את ייחודיותם של הכוזרים. הללו נודעו בסובלנותם הדתית וביחסם הטוב אל השבטים הסלאביים שסרו למרותם.<sup>8</sup> מיכאל פוקרובסקי מביא מקור מן המאה ה-9 העוסק בנחשלותם של הסלאבים לעומת הסקנדינבים-נורמנים. הוא ציין שהללו החלו לגבות מס במקביל לכוזרים. הדברים הובאו בהקשר של עליונותם והתפתחותם של גובי המס בהשוואה לסלאבים.<sup>9</sup> לכך יש לצרף את העבודה המקיפה של פאבל קוקובצוב, שפרקים רבים ממנה מבוססים על חליפת המכתבים בין המלך יוסף לחסדאי אבן שפרוט. מכתבים אלו עוסקים בתיאור גודלה, עוצמתה ומעמדה של המעצמה הכוזרית, ומתארים את הטלת מרותה

<sup>5</sup> דניאל ז'אן, הפרדוקס הרוסי: קומוניזם ולאומיות, תל-אביב: משרד הביטחון, 1984, עמ' 31.

<sup>6</sup> דניאל, הפרדוקס, שם, עמ' 28.

<sup>7</sup> Пархоменко, Владимир, У истоков Русской государственности 8-11 вв., Ленинград: Госиздат, 1924, cc. 13-41 [פרחומנקו ולדימיר, ראשית ההתהוות של הממלכתיות הרוסית במאות ה-8-11].

<sup>8</sup> Готье, Юрий, Железный Век в Восточной Европе, Москва: Госиздат, 1930, cc. 70-90 [גוטיה יורי, תקופת הברזל במזרח אירופה].

<sup>9</sup> Покровский, Михаил, Русская история в самом сжатом очерке, Москва: Партийное Издательство 1933, c. 21 [פוקרובסקי מיכאל, תולדות רוסיה במסה מצומצמת ביותר].

על השבטים הסלאביים.<sup>10</sup>

דברים ברוח זו אינם נזכרים עוד בהיסטוריוגרפיה במחצית השנייה של שנות ה-30. ההיסטוריונים בברית המועצות המשיכו לעסוק בתולדות רוסיה. לעומת זאת, ההיסטוריה הכוזרית נדחקה לשולי המחקר הסובייטי. המחקר על אודות תולדותיה של רוסיה הפסיק להעלות את הנושא הכוזרי. נושא זה אינו נזכר אף בתיאור ראשית התפתחותה של רוסיה. עובדה זו מעוררת תמיהה ומציבה סימני שאלה, משום שקודם לכן ייחסו החוקרים לכוזרים השפעה רבה על רוסיה בראשיתה. האם העיסוק בהיסטוריה הכוזרית התמעט בגלל חשיבותם של נושאים אחרים, עד כדי כך שלא נותר זמן להיסטוריונים הסובייטיים להמשיך ולעסוק בה, או שמא מדובר במגמה? שאלה זו טעונה בירור. נראה כי חשוב היה לרומם את רוחו של העם הרוסי (אוכלוסיית רוב בברית המועצות) ולחשלו לקראת העימות הצפוי עם גרמניה הנאצית. עם זאת, כשמדובר בכתובה הכוללת את המניעים הלאומיים אין להימנע מבדיקת הרטרופקטיבה ההיסטורית של התפתחויות החסויות מעיני כל בתחום הפוליטי הפנימי בברית המועצות.

החוקרים המודרניים מצביעים על זיקה בין השינוי בנרטיבים המתרכזים בתולדות רוסיה ובין שינוי היחס כלפי היהודים במדינה. אפשר אפוא להניח שהשתיקה בנושא הכוזרי היא אחת מתוצאות הזיקה הזאת. ההתעלמות מהכוזרים בהיסטוריוגרפיה הסובייטית יכולה אף לחזק את המסקנות בדבר המטרות הפוליטיות והאידיאולוגיות של השלטון, מטרות שעליהן ניתן ללמוד מהמחקרים המודרניים. ההתעלמות מהכוזרים חברה למלחמה שנוהלה נגד התאוריה הנורמנית שבה תמך פוקרובסקי;<sup>11</sup> פוקרובסקי הציג את המוצא הסקנדינבי של העילית הרוסית והפיקוד הצבאי הבכיר שלה.<sup>12</sup> לדבריו, אישים בכירים אלו באו בראש חיל ספינות החותרים והשתלטו על המרחבים הקרובים אליהם שבהם ישבו שבטים סלאביים. האחרונים נאלצו לממן את העילית הזרה, ואף גויסו לחיל העזר שלה. החוקרים המשכתבים יצאו חוצץ נגד הצגת ההיסטוריה הרוסית באופן זה; כחלק מן המאמץ לנפץ את הדעות הרווחות על אודות העילית הרוסית הראשונה, המשכתבים ניסו בכל דרך להוכיח את מוצאו הסלאבי של השם "רוסי". ניסיון זה נעשה מבלי להתחשב בכך שזהו הכינוי שנתנו הפינים הקדומים לשוודים – אצל השוודים משמעות המילה היתה "החותרים".<sup>13</sup> דניאל הדגיש שהמלך פיוטר "הגדול", שהושמץ בכתביו של פוקרובסקי, הוצג כגיבור לאומי. כמו כן, הועלו על נס מצביאים כגון אלכסנדר נבסקי ואלכסנדר סובורוב.<sup>14</sup> ברוח הגאווה הלאומית שינו ההיסטוריוגרפים את הפרשנויות והדגשים בהיסטוריה הרוסית. ואילו ההיסטוריה הכוזרית היוותה ניגוד למגמה זו.

ניפוצה של "אסכולת פוקרובסקי", הורדתה של הגישה המרקסיסטית-אינטרנציונליסטית ממעמדה השולט בהיסטוריוגרפיה הסובייטית, שכתוב הפרשנויות ההיסטוריות ברוח פטריוטית – לדברי דניאל, כל אלו נועדו לעודד את הרגש הלאומי של העם

<sup>10</sup> Коковцов, Павел, Еврейско-Хазарская переписка в 10 веке, Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1932, cc. 74-75, 81-83, 98-103 [קובוצוב פאבל, חליפת מכתבים יהודית-כוזרית במאה ה-10]. מדובר במכתב שמוען למלך הכוזרים. השולח הוא חסדאי אבן שפרוט, שהיה בעל תפקיד רם בחצר הח'ליף מקורדובה. לדעת פאבל קובוצוב, המשיב היה המלך הכוזרי יוסף.

<sup>11</sup> דניאל, הפרדוקס, שם, עמ' 32. על המאבק ב"נורמניזם" ובתומכי התאוריה ראו בעמ' 25.

<sup>12</sup> פוקרובסקי, תולדות, שם, עמ' 21.

<sup>13</sup> פטרוכין וראייבסקי, מסות, שם, עמ' 256-258, 295; פוקרובסקי, תולדות, שם, עמ' 22, 86.

<sup>14</sup> דניאל, הפרדוקס, שם, עמ' 82.

הרוסי. דניאל הסב את תשומת הלב לפרדוקס: האידאולוגיה הרשמית אשר היללה את עקרון האינטרנציונל לא אפשרה גילויי רגשות לאומיים. היד אשר כיוונה את המהלך הסמוי ידעה גם להעניש את ממשיכי "אסכולת פוקרובסקי". הללו המשיכו לכתוב מאחר שלא קיבלו בשורה על שינוי בקו האידאולוגי של המפלגה. דניאל הדגיש ששמו של ראש האסכולה, מיכאל פוקרובסקי, הוכתם (למרות שנפטר בשנת 1932), וכתיבתו על אודות רוסיה הוחרמה והוצאה מספרי הלימוד בשנת 1936.

לצד עידוד הפטריוטיזם הרוסי אפשר להעלות סיבה נוספת לתמורות שהתחוללו בהיסטוריוגרפיה הסובייטית החל ממחצית שנות ה-30. בהדרגה התגברה התפיסה של "סגולתו של העם הרוסי" האחראי למהפכה הקומוניסטית. תפיסה זו הדגישה את שליחותו וייחודו של העם הצועד לבדו בדרך הקדמה האנושית בהשוואה לעמי אחרים, עמים שנותרו במסגרת החברתית ה"בורגנית-נחשלת". כשהרגש הלאומי והפטריוטי מתחזק, מטבע הדברים תשומת לבם של מחברי הנרטיבים החדשים תיסוב לאירועים ההיסטוריים החיוביים בתולדות העם. בנקודה זו יש להזכיר את הצורך הקיומי בשידוד המערכות שהתחדד לפני העימות הצפוי עם גרמניה הנאצית.<sup>15</sup> ייתכן שהמגמה התעצמה עד כדי כך שהעיסוק בתולדות הכוזרים נראה לא רלוונטי לאור הנסיבות הללו. הרי זניחת המחקר על אודות הכוזרים בפני עצמה אינה מספרת הרבה ואינה יכולה להביע את המגמות. ההיסטוריון מקיים קשר גומלין עם קהל היעד שלו בזמן כתיבתו, ומושפע מצרכים חברתיים. מדובר בגורם השפעה של ממש. ועם זאת, בטרם נקבל את הסברה שכתובתם של ההיסטוריונים בברית המועצות לא חצתה את גבולות קשר הגומלין הנ"ל, יש להתייחס לגורם אחר שבולט בכל הקשר. הגורם הזה נושא אף הוא תמיכה ברגש הלאומי הרוסי, אך אין הוא מבטא בהכרח את צרכיה של החברה או של העם הרוסי. הכוונה למאבקו של סטאלין על השלטון ולשאיפתו ל"שלטון יחיד". תמיכה ברגש הלאומי באמצעות ההיסטוריוגרפיה יכולה היתה לשרת את מטרותיו האישיות.

מיכאל אגורסקי הקדיש ספר לתיאור המהפך האידאולוגי שקידם סטאלין במהלך המאבק הפוליטי שהחל לקראת מותו של מנהיג המפלגה לנין. בעזרת התמרון ברגש הלאומי (חרף העיקרון האינטרנציונלי המחייב) הגיח סטאלין מאחורי גבם של חברי המפלגה הבכירים ממנו אל "שלטון יחיד".<sup>16</sup> אחד מהביטויים להישענותו של סטאלין על הלאומיות בשלבים המוקדמים של המאבק הוא תמיכתו בבניית ה"סוציאליזם במדינה אחת" על כל המשמעויות הטמונות בטיפוח הרגש הלאומי-רוסי, לצד התפיסה שהיתה כבר מושרשת דייה בתקופה זו, שהמהפכה הקומוניסטית נושאת עמה קדמה אנושית. לאור כישלון המהפכה במדינות אחרות ניתן היה להקנות משמעות של העליונות והשליחות של העם הרוסי.<sup>17</sup>

נראה שהתמרון ברגשותיו של העם הרוסי טמן בחובו פוטנציאל רב. לפי אנטולי אוטקין, הרגש הלאומי והגאווה טופחו במשך דורות והיו מושרשים עוד בתקופת האימפריה הרוסית. כך גם לגבי אמונתם של הרוסים בייחודיותם ובתפקידם ההיסטורי. לשיטתו, האמונה הזאת היא פועל יוצא של האירועים ההיסטוריים והגאופוליטיים השזורים עם ערכי הדת, התרבות והמסורת הרוסית. תפיסה זו החלה להשתרש בתודעה הרוסית לפני מאות שנים, בין התקופה

<sup>15</sup> דניאל, הפרדוקס, שם, עמ' 39.

<sup>16</sup> Агурский, Михаил, Идеология Национал-Большевизма, Париж: YMCA-PRESS, 1980, с. 45 [אגורסקי, מיכאל, אידאולוגיית הנציונל-בולשביזם].

<sup>17</sup> אגורסקי, אידאולוגיית, שם, עמ' 140-142.



הפוסט-מונגולית של המדינה המוסקבאית לנפילת ביזנטיון בשנת 1453. המאורעות של אותה התקופה והלחצים הגאופוליטיים יצרו צורך ברעיון הנעלה. בידודה של רוסיה הוסבר בייחודה ובקדושתה. נפילת רומא השנייה (ביזנטיון) סימנה את מוסקבה החופשית כיורשתה היחידה. היורשות המתחרות האפשריות (שגם הן סרו למרותה של הכנסייה היוונית) היו ערי מדינות הבלקן שנאלצו לסור למרותם של העות'מאנים. לטענתו של אוטקין, תפיסה זו של ייעוד אלוהי השתרשה בתרבות ובמנטליות של הרוסים. בדומה לכך יכולה היתה להתקבל תפיסת הייעוד של העם הרוסי ליישום הקומוניזם בכל העולם, וכמוה גם "הרומנטיזם הלאומי" בשילוב תפיסות אוטופיות.<sup>18</sup>

דבריו של אוטקין מבהירים באופן עקיף את המצע לקיום הפרדוקס שהעלה דניאל בדבר המשך תמיכת השלטון בעיקרון האינטרנציונלי באופן רשמי ובו בזמן בקו הלאומי באופן לא-רשמי. בנקודה זו מתחברים הדברים הללו עם מחקרו של אגורסקי. אגורסקי הצביע על המניפולציות שנעשו כדי לתפוש את השלטון. לפיכך אפנה בהמשך לבחינה מקיפה של טענותיו בעניין הסיבות להפרדתה של ההיסטוריה הרוסית מהכוזרית וההתעלמות מהאחרונה. בחינה זו תנותב לבירור הקשר הסיבתי שמאחורי חיזוק הרגש הלאומי – רגש שנותב בהתאם לצורכי השליט תחת הכיסוי של הצורך בשידוד המערכות שנבע מהעימות הצפוי עם גרמניה.

על ניצולה של הלאומיות בידי סטאלין ניתן ללמוד מהמחקרים ההולכים ורבים בשנים האחרונות. מחברי מחקרים אלו, כמו דניאל ואגורסקי הנ"ל, הצביעו על צרכיו האישיים של השליט כעל הגורם המשמעותי והעיקרי לשינויים הסמויים באידאולוגיה. לפיכך, אאמץ את ההגדרה "גורם יסוד עיקרי"; עיסוק בגורם היסוד העיקרי מאפשר לזהות את המגמתיות בכתיבה ההיסטוריוגרפית של שנות ה-30, שתכליתה לקדם את השינויים בקו הפוליטי-אידאולוגי בהתאם למטרותיו האישיות של סטאלין. בנקודה זו נכנסים לתמונה השינויים בהתייחסות אל היהדות הכוזרית בהיסטוריוגרפיה הסובייטית בשנות ה-30. בשנים הללו פסקה כמעט לחלוטין הכתיבה על הכוזרים שהיתה כה רבה עשור לפני כן, עד כדי כך שאפשר לכנותה "תקופת ההתעלמות מתולדות הכוזרים". ההתעלמות מהנושא הכוזרי חשובה היות שהיא מצביעה על גורם היסוד המשני – שרירות לבם של השלטונות במסווה של כתיבת היסטוריה. הגורם המשני מתגלה הודות למחקריהם של ההיסטוריונים שהעזו לכתוב שלא לפי צורכי השליט, וחלקם אף התפעלו מתולדות הכוזרים, בזמן שעמיתיהם הפסיקו את כתיבתם בנושא. הבולט מבין החוקרים הללו, מיכאל ארטמונוב, היה מבכירי ההיסטוריונים-הארכאולוגים בברית המועצות. בתקופה רגישה זו פרסם ארטמונוב את מחקריו, ואף הביא בהם נתונים שאינם מתיישבים עם הרגש הלאומי שתבע לתאר את רוסיה כמפותחת ביחס לשכנותיה ולא להפך.<sup>19</sup> חוקרים כמו ארטמונוב שילמו מחיר שהנו משמעותי למחקר זה – כך נחשף מערך הלחצים והענישה שהופעלו נגדם בגלל כתיבתם. התגלותו של מערך זה מסגירה את המגמתיות בגישת השלטון הן כלפי תולדות רוסיה והן כלפי הנושא הכוזרי.

גישת השלטון כלפי הנושא הכוזרי לא התגלתה רק הודות לעדותו של ארטמונוב על

<sup>18</sup> Уткин, Анатолий, Россия и Запад: история цивилизаций, Москва: Гардарики, 2000, cc. 51-52, 336 [אוטקין אנטולי, רוסיה והמערב: תולדות הציוויליזציות].

<sup>19</sup> ראו על אודות ארטמונוב ועל מחקריו ונתונייהם בהמשך, תת פרק ב' ("המחיר האישי של מיכאל ארטמונוב וסרגיי בחרושין").

זניחת המחקר על אודות הכוזרים החל משנת 1936.<sup>20</sup> כתיבתו של ארטמונוב על הכוזרים בניגוד לקו המוכתב מלמעלה אילצה את השלטון להפר את ההתעלמות מתולדות הכוזרים. בתוך שנה וחצי חיברו "היסטוריונים מטעם" כמה פרשנויות של המקור ושל הממצאים הארכאולוגיים מהתקופה הכוזרית, וכן נרטיב מתקן הכולל את "הראייה הנכונה" של תולדות רוסיה ואת "ההתייחסות הנכונה" אל היהדות הכוזרית. בדרך זו התגלה יחסו של השלטון אל היהדות הכוזרית, ועמו גם ההשלכות על יהדות ברית המועצות. הנרטיב המתקן יצא לאור בשנת 1939.<sup>21</sup> מחבר הנרטיב המתקן, בוריס גרקוב, האשים את הכוזרים בהרס יחסי השכנות והשותפות עם רוסיה. בעקבות פעולות הכוזרים בחסימת דרכי המסחר ובבלימת התפתחותה של רוסיה, המלחמה היתה בלתי נמנעת. מעבר לכך, על פי גרקוב המלחמה נתפסה כהזדמנות לשחרר את האחים הסלאביים שחיו תחת העול הכוזרי. מנקודה זו התמידו נסיכי רוסיה במדיניות אנטי-כוזרית. המשמעות של המדיניות העוינת ואבדן השליטה על מקורות המס היא היחלשות פוליטית וכלכלית של הכוזרים. מכאן שעל הכוזרים מוטלת האשמה של חורבן ממלכתם. ויקטור שנירלמן, במחקרו משנת 2002,<sup>22</sup> הביא את הדברים הללו של גרקוב, וציין גם פרטים משמעותיים על אודות המחבר עצמו. על פי שנירלמן, בשנת 1939 (שנת הוצאת הנרטיב המתקן לאור) היה גרקוב בכיר חוקרי תולדות רוסיה הקייבית מטעם השלטון, וניתנה לו הרשות לביטוי העמדה הרשמית בנושא זה.<sup>23</sup> נוסף על כך, שנירלמן הצביע על מאמרו של ולדימיר מוורודין, שגם הוא מסייע במידת מה להבהיר את תגובת השלטון הסובייטי נגד שוברי השתיקה. המאמר עסק בממצאים שחשף ארטמונוב. עיון במאמר זה מאפשר לזהות את מאמץ מחברו להציע פירושים חלופיים לאלו של ארטמונוב, ולהתאים את מסקנותיו לקו המונחה מלמעלה. שנירלמן ציין שמוורודין יצר בפרשנויותיו "סלאביזציה" של אוכלוסיית הממלכה הכוזרית. ואילו לדברי ארטמונוב, שהיה אמון על החפירות, האוכלוסייה בממלכה היתה הטרוגנית.<sup>24</sup> בדרך הסלאביזציה, התפעלותו של ארטמונוב מהיותה של אוכלוסייה זו מפותחת ביחס לשכנותיה התיישבה עם הרוח הלאומית-רוסית בהתאם לקו הרשמי בהיסטוריוגרפיה של שנות ה-30. במקביל לספרו של גרקוב פורסם גם המאמר של אלכסנדר סביץ'. כבר בעמוד הראשון נשען המחבר על אותם מקורות ראשוניים ששימשו את ארטמונוב, כגון הידיעה על היהודים הכוזרים שבחיבורו של הקיסר הביזנטי,<sup>25</sup> ולאחר כמה שורות – גם מכתבו של המלך הכוזרי יוסף. טיפולו של סביץ' בשני המקורות הללו חשף את המאמץ להציג פרשנויות ומשמעויות הפוכות מאלו של ארטמונוב. מאמרו הקצר במיוחד של סביץ' אינו משתווה להשקעה של גרקוב,

Артамонов, Михаил, Очерки древнейшей истории Хазар, Ленинград: Соцэкгиз, 1936,<sup>20</sup> cc. v-vi [ארטמונוב מיכאל, מסות בהיסטוריה העתיקה של הכוזרים].

Греков, Борис, Киевская Русь, Москва: Издательство Академии Наук СССР, 1939<sup>21</sup> [גרקוב בוריס, רוסיה הקייבית].

Shnirelman, Victor, *The Myth of the Khazars and Intellectual Antisemitism in Russia*, 1970s-1990s,<sup>22</sup> Jerusalem: The Hebrew University, 2002, p. 1. הכוזרים כאמצעי של התעמולה האנטישמית בשלהי קיומה של ברית המועצות. גם אם מדובר בלא יותר מאשר מבט חטוף של החוקר על השנים שקדמו לתקופת מחקרו (בעיקר 1970-1990), הנתונים שהעלה שופכים אור על שנות ה-30 האפופות בעמימות רבה.

Shnirelman, *The Myth*, ibid., p. 26<sup>23</sup>.

Shnirelman, *The Myth*, ibid., p. 25<sup>24</sup> יש לשים לב ששנירלמן ציין שמאמרו של מוורודין יצא לאור ב-1938.

ארטמונוב, מסות, שם, עמ' 7.<sup>25</sup>

ועם זאת, סביץ' הביא נדבך חדש (נוסף על זה של גרקוב ומוורודין) אל החזית מול ארטמונוב: ניסיון להחליש את הקשר בין המושגים "הכוזרים" ו"היהודים". המקור הביזנטי האמור שימש את סביץ' כדי לקבוע כי מקומם של היהודים היה בחצי האי קרים, וכי הם רק חלק מן העמים הרבים שבממלכה הכוזרית. בכך הוציא סביץ' את ציטוט הקיסר הביזנטי מההקשר המלא שבו הציגו ארטמונוב.<sup>26</sup> את תולדות "העמים" (היסודות השבטיים) שחיו ברחבי הממלכה הכוזרית הציג סביץ' כתולדות הכוזרים. הרושם שנוצר מכך הוא שמדובר בממלכה כוזרית שהיא יותר סלאבית מאשר יהודית, בשל ריבויים של הסלאבים בשטחה. מהמקור הכוזרי הנ"ל ציטט סביץ' את שורות עדותו של מלך יוסף בדבר מוצאם הראשוני של הכוזרים (מאזורי הספר של מונגוליה), ואילו לשורות שבהן העיד על יהדותו ועל האליטה הכוזרית לא נמצא מקום במאמרו. מנקודת הפתיחה הזאת, כאשר מושג "היהדות" הופרד ממושג "הכוזרים" והימצאותם של היהודים הוגבלה לחצי האי קרים, המשיך סביץ' אל העיסוק בתולדות הממלכה הבולגרית השכנה שעל שפת הוולגה.<sup>27</sup>

מאמרו של א' סביץ' עבר את המערכת המסננת. אך מלבד תוכנו, גם הרקע של המחבר מבהיר את הסיבה להתרת פרסומו. שנה לאחר שמונה סביץ' לראש הקתדרה להיסטוריה באוניברסיטה בעיר פרם, פוטר בשנת 1932 בשל הסטייה מהקו המרקסיסטי האינטרנציונלי.<sup>28</sup> כאמור קודם, אסכולת פוקרובסקי עדיין שלטה בהיסטוריוגרפיה, והקו שנקט סביץ' לא היה לרוחה. אך עם תחילת האכיפה של הקו הלאומי בתחום ההיסטוריוגרפי נמצא עבור סביץ' תפקיד חלופי, ובהמשך הוא אף מונה לתפקידים במוסדות האקדמיים במוסקבה.<sup>29</sup>

סביץ' ב"ראייתו הייחודית", גרקוב עם "הנרטיב המתקן" ומוורודין עם תיקונו הנ"ל אמנם העמידו חזית מול ארטמונוב, אולם החזית לא היתה מושלמת כיוון שארטמונוב נשען במסקנותיו לא מעט על המקורות הערביים שחצו את גבול מומחיותם של "המתקנים מטעם". המקורות הללו סיפקו ידיעות רבות על הממלכה הכוזרית-יהודית, ואותם לא ניתן "לתקן". אולם ניתן היה להבליט את הנוחים שביניהם ולהתעלם מהאחרים. המקור המתאים הועבר במתנה מהממשל האיראני למקבילו הסובייטי עוד בשנת 1937, אך נשלף ב-1939, בזמן שאותם "המתקנים מטעם" ביצעו את מטלתם. המקור קיבל פרשנות עם דגשים התואמים לאלו של גרקוב, והיווה תמיכה לעמלם של שלושת המתקנים שהוזכרו עד כה. על מנת לרכז את מרב תשומת הלב במקור הזה ולרקום סביבו נרטיב מתאים, נרתם למאמץ הלאומי המומחה הבכיר לעתיקות הערבים איגנטי קרצ'קובסקי. הלה קיבל בהמשך את העיטור על שם סטאלין שהיה שמור למדענים שתרמו באופן משמעותי לחברה (יש להניח שבעיני סטאלין, היות שלא הוענק לאחר מותו).<sup>30</sup>

המקור הנ"ל מן המאה ה-10 לספה"נ הוא חיבורו של אחמד אבן פדלאן, סופר ומדינאי,

<sup>26</sup> Савич, Александр, "Древнейшие государства Хазар и Болгар в нашей стране", Исторический Журнал, No 1 (1939, Москва), с. 70 [סביץ' אלכסנדר, "המדינות העתיקות של הכוזרים והבולגרים בארצנו"].

<sup>27</sup> סביץ', "המדינות", שם, עמ' 70-78.

<sup>28</sup> ראו באתר הרשמי של אוניברסיטת פרם: <http://www.psu.ru/?a=0&lang=Eng&m=008&id=135&mode=profs>

<sup>29</sup> <http://enc.permkultura.ru/showObject.do?object=1803700712&idParentObject=>

<sup>30</sup> "Сталинская Премия", Большая Энциклопедия Нефти и Газа [הפרס על שם סטאלין], האנציקלופדיה הגדולה לנפט ולגז <http://www.ngpedia.ru/id307277p4.html>

שליח של הח'ליף אל-מוקתדיר. המסמך חובר ברוח ההזדהות המוסלמית, והוא מוקדש ברובו לרצונם של שליטי הבולגרים שעל שפת נהר הוולגה להתאסלם ולהשתחרר מעול הכוזרים. אכזריותו של השליט היהודי מובעת באמצעות הוצאה להורג של המואזינים ששירתו במסגד. כך גם הובלט שרק פעולה כוחנית – או איום בפעולה כוחנית – יכלו להרתיע שליט אכזר זה. המחבר מצטט את המלך הכוזרי: "אם לא הייתי חושש לפגיעותם של בתי הכנסת במדינות האסלאם, הייתי הורס גם את המסגד [בבירה]". גם היחס הבלתי נסבל אל הסלאבים הובא מיד לאחר השורות הללו. המחבר ממשיך: "הכוזרים ומלכם כולם יהודים והסלאבים יחד עם שכניהם כנועים להם והוא [המלך] מתייחס אליהם כמו לעבדים".<sup>31</sup> גם דברים אלו תאמו לדבריו של גרקוב שהתבקש לשחרר את האחים הסלאבים מתנאי העול המחפירים.

לאור נתונים אלו, נודעת חשיבות רבה לעובדה שלאחר פרסום מאמריהם של מוורודין וסביץ' בסוף שנת 1938 ובראשית 1939, הוציאה לאור האקדמיה הסובייטית למדעים את ספריהם של שניים מבכיריה – גרקוב וקרצ'קובסקי. נראה שהשלטון הסובייטי גייס למערכה כדי להוציא את העוקץ ממחקריו של בכיר אחר – ארטמונוב. ההיסטוריונים הללו הושמו על כף המאזניים כנגד ארטמונוב, ואף עוטרו וקודמו. זאת כדי להקנות להם משקל נוסף של חשיבות. ההתעלמות מתולדות הכוזרים בהיסטוריוגרפיה הסובייטית ממחצית שנות ה-30, שארטמונוב חרג ממנה, משכה תגובה נמרצת לא מכיוון קהל היעד כי אם מכיוונה של המערכת המשרתת את השליט. מאמצם של ארבעת "המתקנים" הללו ותוכן כתיבתם מגלים את השינויים שחלו בהתייחסות אל תולדות הכוזרים ואת התאמת השינויים הללו לקו הפוליטי-אידאולוגי הלא-רשמי.

כדי להעמיק בהבנת מניעיו של השלטון שתבע מחוקרים כארטמונוב (אל החוקרים הנוספים, מלבד ארטמונוב, אתייחס בהמשך) יישור קו, אעבור לעיין במחקרים שפרסמו אישים אלו. אעיין גם ברקע האידאולוגי והאישי שלהם – זאת כדי להימנע מטענה אפשרית שהלחצים אשר הופעלו על החוקרים נבעו מהתנגדותם הפעילה לשלטון. טענה זו יכולה היתה להציג את השלטון כפועל נגד היסודות המרדניים החותרים תחתיו ולא ככזה שקידם באופן הדרגתי קו לאומי סמוי והשליט אותו גם על ההיסטוריוגרפיה.

## ב. המחיר האישי של מיכאל ארטמונוב וסרגיי בחרושין

בשנות ה-30 המאוחרות קשה להצביע על היסטוריונים שכתבתם לא תאמה את הקו המפלגתי. נוסף לארטמונוב הנזכר ניתן להזכיר גם את סרגיי בחרושין. בחינת הרקע האישי שלהם אינה מסייעת למציאת קו מאחד בין השניים – קו שעשוי היה לגרום לשלטונות לפקוח עין ולעקוב אחריהם. בחרושין שב מסיביר לאחר שהוגלה בגלל ייחוסו למשפחת סוחרים ידועה. רקע זה מאפשר להעלות את הטענה כי הוא היה מעוניין להתבטא באופן מנוגד למה שהוכתב. לעומת זאת, הרקע של ארטמונוב שונה.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Крачковский, Игнатий, Путешествие Ибн Фадлана на Волгу, Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1939, с. 86 [קרצ'קובסקי איגנטי, המסע של אבן פדלאן לוולגה]. על עיטורו של קרצ'קובסקי ראו באנציקלופדיה לנפט ולגז (הערה מס' 30); על קידומו של גרקוב ראו אצל שנירלמן (הערה מס' 23).

<sup>32</sup> אנשים בעלי ייחוס דומה לזה של בחרושין, שאיבדו את הונם ומעמדם לאחר המהפכה הקומוניסטית, שימשו לא פעם את השלטון הסובייטי במניפולציות הפוליטיות שלו. כך סבל בחרושין מהאשמת שווא בדבר היותו שותף בקבוצה שזממה להשיב את השלטון המונרכי. [http://www.hrono.ru/biograf/bio\\_b/bahrushinsv.php](http://www.hrono.ru/biograf/bio_b/bahrushinsv.php)



ארטמונוב החל את דרכו כסטודנט, והגיע למעמד של בכיר ההיסטוריונים-הארכאולוגים. קשה למצוא פרטים יוצאי דופן ברקעו האישי שעשויים היו להשפיע על יחס השלטונות. החוקר היה אמון על החפירות הארכאולוגיות באזורים שבהם התקיימה המעצמה הכוזרית בשכנות לרוסיה הקייבית. מעמדו הרם של ארטמונוב משתקף מתפקידו כראש המרכז הארכאולוגי הראשי של ברית המועצות במכון להיסטוריה ולתרבות חומרית בלנינגרד;<sup>33</sup> התפקיד היה שמור לחברים בעלי מעמד בכיר במפלגה. גם אם נטען כי הרקע האידאולוגי האישי שיחק תפקיד כלשהו בצעדים שננקטו נגד השניים, היה לו כנראה תפקיד שולי.

שני החוקרים חוו את לחצה של המערכת שבשירות השליט – בחרושין שתיאר את רוסיה כמדינה לא יציבה ולא מפותחת ביחס לשכנותיה אף במאה ה-10, וארטמונוב שכתב על העליונות הכוזרית ביחס לרוסים.<sup>34</sup> מחקריו המאוחרים של בחרושין מעידים כי חזר בו מניסוחיו הקודמים, ואילו ארטמונוב העיד בעצמו במרומז בספרו המאוחר (שנכתב לאחר מות סטאלין), על הלחץ שהופעל עליו. בשנת 1938 עוד העז בחרושין לציין שרוסיה בימי השליטים איגור וסבייטוסלב היתה עדיין מדינה לא מאורגנת,<sup>35</sup> אך כעבור כמה שנים כבר כתב את ההפך מוחלט.

בסקירתו של מוורודין על אודות רוסיה הקדומה בהיסטוריוגרפיה הסובייטית אפשר למצוא ציטוט מדברי בחרושין משנת 1943 על רוסיה החזקה שהגיעה לעוצמה פוליטית ולרמה תרבותית גבוהה.<sup>36</sup> שנה קודם לכן כתב בחרושין על מלך רוסיה "איוון גרוזני" ("האיוס"). נראה שבגין עברו אולץ החוקר לבוא לידי פשרות עם המערכת, להשתתף בקמפיין ההעצמה של הגיבורים הלאומיים בהיסטוריוגרפיה, ולתאר את מלכי רוסיה בניגוד גמור לתיאורים שהציג שנים מעטות לפני כן. לפיכך תיאר בחרושין את המלך איוון "האיוס" כמקדם רפורמות חשובות בממלכתו ומנהל מדיניות חוץ אמיצה ומצליחה. המלך הוצג כ"גדול המדינאים של זמנו, מנהיג שהיה קשוב לצורכי עמו, הבין נכון את האינטרסים של העם ולחם עבור השגתם" – זאת בניגוד לעדויות המכפישות ש"חיברו האצילים הרוסיים שנפגעו מזעמו..."<sup>37</sup>

אם על הלחץ שהופעל על בחרושין אפשר ללמוד מכתבתו המאוחרת, שיש בה ניגוד גמור לדעות שהביע קודם, ומציטוטים כגון זה שהובא לעיל מסקירתו של מוורודין, על הלחצים שהופעלו על ארטמונוב העיד הוא עצמו. בספרו תולדות הכוזרים<sup>38</sup> הביע ארטמונוב את דעתו, באופן זהיר ומרומז, על מה שהתרחש מאחורי הקלעים של המחקר – לרבות ההתערבויות מצד הגורמים הפוליטיים. הודאתו באהדה המוגזמת מצדו לכוזרים ובשגיאותיו המחקריות בנדון נבעה כנראה מתכתיבי המפלגה. מן ההיסטוריוגרפיה הסובייטית ניתן לדלות רמזים על אשר

<sup>33</sup> Shnirelman, *The Myth*, ibid., p. 24.

<sup>34</sup> Бахрушин, Сергей, "Некоторые вопросы истории Киевской Руси", Историк-Марксист, №3, (1937), с. 167; Shnirelman, *The Myth*, ibid., p. 25.; ["בחרושין סרגיי, "שאלות אחדות הנוגעות אל רוסיה הקייבית"]

<sup>35</sup> Бахрушин, Сергей, "Держава Рюриковичей", Вестник древней истории №2.3, (1938) с. 95 ["בחרושין סרגיי, "מעצמת הריריקוביציים"]

<sup>36</sup> Мавродин Владимир, "Советская историография древнерусского государства", Вопросы Истории, №12 (1967), 58-60 ["מוורודין ולדימיר, "המדינה הרוסית העתיקה בהיסטוריוגרפיה הסובייטית"]

<sup>37</sup> Бахрушин, Сергей, Иван Грозный, Москва: Госиздат политической литературы, 1942, с. 1 ["בחרושין סרגיי, איוון האיוס"]

<sup>38</sup> Артамонов, Михаил, История Хазар, Ленинград: Издательство Государственного Эрмитажа, 1962 [ארטמונוב מיכאל, תולדות הכוזרים]

עוללו לארטמונוב. על הצהרתו הפומבית בדבר "תפיסותיו השגויות שהטעו את המחקר", ניתן ללמוד גם מתוכן ביקורתם המאוחרת (בתחילת שנות ה-50) של "ההיסטוריונים מטעם". אחד מן המבקרים הזכיר במאמרו את הצהרתו של ארטמונוב והביע את צערו על כך שהאחרון לא טרח לפרסם בכתב את הניתוח של שגיאותיו, שעליהן הצהיר בהרצאותיו.<sup>39</sup> בספרו הנ"ל משנת 1962 הביע ארטמונוב את צערו על חלקו באידאליזציה של הכוזרים במחקר. עם זאת, באותו הספר ואף באותו הפרק (מבוא) הוא יצא חוצץ נגד הדה-אידאליזציה, וביקר את מבקריו.<sup>40</sup>

קיימת סבירות רבה שהצנזורה סימנה את ספרו של ארטמונוב שיצא לאור בשנת 1936 כמביע את "האידאליזציה המוגזמת" של הכוזרים. ארטמונוב נאלץ להביע חרטה בכמה הופעות פומביות, אך להבעתו זו בשנת 1962 כמה משמעויות – והפעם אין מדובר בכפייה. בספר משנת-1936, כאמור, הביע המחבר תרעומת על ההזנחה של חקר העבר הכוזרי (ו"הנרטיבים המתקנים" עסקו לא מעט בתוכני ספר זה בשנים 1938-1939, כדלעיל).<sup>41</sup> כך משתמע גם מדבריו של המחבר שהובעו במבוא לספרו מ-1962. מיד לאחר הוצאתו לאור של הספר ב-1936, תוכננה הוצאה של עמלו המקיף על אודות הכוזרים בתוך כרך בסדרה העוסקת בתולדות ברית המועצות מימי קדם. לטענתו של החוקר, הוצאת עמלו נמנעה מסיבות לא ברורות. נראה שארטמונוב לא היה מעוניין להרחיב בהסבר המניעים שעמדו מאחורי החסימה, אך דאג להדגיש שלא היה פגם בכללי ההגשה לאישור ההוצאה ולהדפסתה. כעולה מדבריו, עמלו המקיף היה מוכן לאישור להוצאה לאור לאחר שעבר את ההליך הדרוש הכולל הדפסת הסקיצה בשנת 1939. לדברי החוקר, בסופו של דבר נותרו הכתבים על שולחנו לא פחות מ-25 שנים, עד הוצאתו של הספר בשנת 1962 (בעוד החוקר סיים את עמלו כבר בשנת 1937).<sup>42</sup>

במבוא לספרו משנת 1962 תיאר ארטמונוב את הערך המוסף שבמחקריו הקודמים להבנת ההיסטוריה של הכוזרים – זאת תוך התייחסות להוצאתם באיחור של 25 שנה. הוא הביע את תחושת ההחמצה מכך, וניסה להסביר מדוע החליט בכל זאת לפרסם בשנת 1962, חרף העובדה שדגלאס דנלופ הקדים אותו ופרסם את ספרו המקיף על תולדות הכוזרים בשנת 1954.<sup>43</sup> לארטמונוב נותר רק להצביע על תוכני מחקריו שיש בהם תרומה משום שלא נכללו בספרו של דנלופ.<sup>44</sup>

בנתונים אלו, בשנת 1938 בקירוב חווה בחרושין את לחצה של המערכת והחל לכתוב בניגוד גמור למה שכתב קודם; אפשר לראות בתפנית החדה הודאה בטעות בכפייה. בדומה לכך נהגו גם בארטמונוב, וכאמור לעיל אף מנעו את הוצאת ספרו לאור בשנת 1939. באותה שנה יצא ספרו של נציג הזרוע השלטונית באקדמיה, גרקוב (שנתמך בסביץ, במוורודין ובקרצ'קובסקי, המומחה לעתיקות ערבים שנזכר לעיל). הספר מזער את הנזקים שגרמו החוקרים הללו למאמצים המניפולטיביים של השלטון בתחום ההיסטוריוגרפי. אי אפשר היה לתת לארטמונוב

<sup>39</sup> Мерперт, Николай, "Против извращения Хазарской проблемы", Удальцов, Александр (ред.) Против вульгаризации Марксизма в Археологии, Москва: Академия Наук СССР, 1952, с. 187 [מרפרט ניקולאי, "נגד סילופה של הבעיה הכוזרית"].

<sup>40</sup> ארטמונוב, תולדות, שם, עמ' 37, 39.

<sup>41</sup> ארטמונוב מסות, שם, עמ' vi-v.

<sup>42</sup> ארטמונוב, תולדות, שם, עמ' 35, 37.

<sup>43</sup> Dunlop, Douglas M., *The History of the Jewish Khazars*, New-Jersey: Princeton, 1954

<sup>44</sup> ארטמונוב, תולדות, שם, עמ' 34, 36, 39.

להוציא לאור את ספרו בעוד ההיסטוריונים פועלים להתאים את הממצאים שבבסיס מחקרו למאמץ הלאומי, כלומר לרווחתו של סטאלין.

עם זאת, שנירלמן הצביע על פרסום מחקריו של סרגיי פלטונוב<sup>45</sup> באותה תקופה. לדעת שנירלמן, המחבר לא היה רחוק מארטמונוב בגישתו החיובית כלפי הכוזרים. עמלו המקיף של פלטונוב יצא לאור בשנת 1917 ונכלל בספרי לימוד. נקודה משמעותית שהצביע עליה שנירלמן היא שמהדורה נוספת יצאה לאור בשנת 1937.<sup>46</sup>

פלטונוב לא נמנה עם המרכיבים את "חוג נאמני השלטון". הוא נעצר יחד עם בחרושין והוגלה לסיביר, שם נפטר בשנת 1933. ההיסטוריון הרוסי קולובקוב מאשר את ההוצאה לאור בשנת 1937, אולם דבריו בהמשך מיישבים את הניגוד. קולובקוב ציין שכתבי פלטונוב הוצאו לאור בהיקף קטן. יתר על כן, נדפסו רק חלקים נבחרים לצורך שימוש פנימי של הגוף הממשלתי העוסק בתעמולה.<sup>47</sup>

אי לכך, ניתן להגדיר את רדיפת החוקרים כמו ארטמונוב ובחרושין בגין כתיבתם כגורם יסודי החושף את שרירות לבם של השלטונות במסווה של כתיבת היסטוריה ברוח הגאווה הלאומית-רוסית. שרירות הלב באה לידי ביטוי, בין השאר, בהתעלמות מהכוזרים. אלמלא חוקרים כמו ארטמונוב, בחרושין ופלטונוב היה מצב המחקר בברית המועצות אחיד בגישתו. בנקודה זו מתחבר גורם היסוד המשני, הכתבים של חוקרים כמו ארטמונוב ובחרושין, עם העיקרי – פועלו של סטאלין לצורך ביסוס שלטונו. שני הגורמים מורים אפוא שיותר משהפטריוטיזם ביטא צורך בשידוד מערכות בחברה הסובייטית מול האיום הגרמני, הוא נותב לרצונו של סטאלין כחלק מהשינויים הלא-רשמיים באידאולוגיה. מחקרו הלא-פופוליסטי של ארטמונוב, שהיה אמור להתפרסם ב-1939, לא יכול היה לפגוע במורל בקרב הציבור הרחב. מכאן שהפעולה נגדו נעשתה אף היא לצורך פוליטי פרטי ולא בשל פגיעתו בצורכי החברה. בשלב זה ניתן לחזור למחקרו של מיכאל אגורסקי המאפשר הבנת התהליכים הפוליטיים בברית המועצות באמצעות בחינת גורם היסוד העיקרי שמאחורי השינויים ביחס לכוזרים בהיסטוריוגרפיה הסובייטית. עיקרי דבריו יובאו בתת פרק ג' הבא.

### ג. "דרכה של קומיסרוקרטיה": מ"שלטון העם" ל"שלטון יחיד"

ניתוח מחקרו של אגורסקי, המתאר את ההתפתחויות החל מהמפנה באידאולוגיה ועד להישענות על הלאומנות, יכול לסייע בהבהרת המשמעויות שמאחורי ההתעלמות מהכוזרים. דברי החוקר מתחברים עם טענותיו של ז'אן דניאל בנקודה שבה החל המפנה בהיסטוריוגרפיה. אי לכך, אעיין תחילה בתנאים הפוליטיים שאפשרו לבצע את המפנה אל הקו הלאומי הסמוי. בשלב השני יובהר אופן התרחבות יישומו של הקו הלאומי האידאולוגי בתחום ההיסטוריוגרפי בפרט ובאקדמיה הסובייטית בכלל.

אגורסקי הדגיש שחרף ניצחון האינטרנציונל, הלאומנות ברוסיה באה לידי ביטוי בכל שכבות החברה, עוד בשנים הראשונות למהפכה. חלק ממנהיגי המפלגה שהצטרפו זמן קצר לפני

<sup>45</sup> Shnirelman, *The Myth*, ibid., p. 26.

<sup>46</sup> Shnirelman, *The Myth*, ibid., p. 26.

<sup>47</sup> "Академик С.Ф.Платонов и его учебник русской истории" [קולובקוב ו', "פרופסור ס"פ פלטונוב וספרי הלימוד שחיבר על תולדות רוסיה"] <http://his95.narod.ru/doc/pred.htm>

המהפכה פנו לרגשותיו הלאומיים של העם הרוסי כדי לזכות בתמיכה פוליטית רחבה<sup>48</sup> אגורסקי הצביע על הבדלים בין המושגים הבולשביקיים והקומוניסטיים כפי שהשתרשו בתפיסה העממית. על פי תפיסה זו, הבולשביקים הם הרוסים שנתנו את האדמה לעם, ואילו הקומוניסטים מוצאם זר ומעשיהם לא נבדלים משליטים שדיכאו את העם בעבר. אגורסקי הפנה לדבריו של פול אבריץ, שסבר כי לב טרוצקי וגרגורי זינובייב היהודים נתפסו כבכירי הקומוניסטים.<sup>49</sup> לעומתם, ראש המהפכה לנין נתפס כמנהיג בולשביקי. המיתוס העממי שהללו מסתירים מלנין את האמת על המתרחש השתרש עד מאוד. באחד המקרים הוא בא לידי ביטוי במרד בשנת 1921 בקרונשטט. הכוח הימי, שהיה לו חלק לא קטן בהצלחת המהפכה הקומוניסטית, מרד בשלטון הקומיסרים. מרד זה לווה בשרפת התמונות של הקומוניסטים הבכירים כגון טרוצקי וזינובייב, אך לא של הבכיר ביניהם, לנין.<sup>50</sup>

אגורסקי מגלה ביטויים לרגש הלאומי-רוסי אף בקרב נציגי השלטון הקומוניסטי, ומפנה את תשומת הלב אל הוועידה ה-10 של המפלגה בשנת 1921. הפרוטוקולים של הוועידה תיעדו את נאומו של זטונסקי שעמד בראש אחד הארגונים הקומוניסטיים באוקראינה. הלה דיבר על עליית הגאווה הלאומית בקרב המהפכנים הרוסיים שהעמידו את רוסיה בראש התנועה הקומוניסטית הבינלאומית. "הפטריוטיזם האדום", על פי הגדרתו של אגורסקי, הלך והתגבר והיווה משקל נגד לעיקרון האינטרנציונלי בקרב רבים מבני הלאום הרוסי.<sup>51</sup> רוב מסוים שהיה ללאום הרוסי בוועד המרכזי של המפלגה נשא לדעת אגורסקי את הפוטנציאל של ניצול הרגש הלאומי לצורך צבירת הון פוליטי. כך סטאלין, שלא נמנה עם מנהיגי המהפכה מהשורה הראשונה שהיו בעלי לגיטימציה לשלטון לאחר מותו של לנין, בחר בבולשביזם הלאומי ככלי אסטרטגי במאבקו על השלטון. הוא הילל את העם הרוסי חרף מוצאו הגרוזיני. אולם אין זה מקרה יוצא דופן; גם בעבר בני לאומים שונים אשר עברו את תהליך הרוסיפיקציה היללו את העם הרוסי כדי לחפות על מוצאם. כפועלים נלהבים לטובת "העם הנעלה", הם קידמו את הקריירה הפוליטית שלהם וביצרו את מעמדם.<sup>52</sup>

אגורסקי ראה בנאום שנשא העיתונאי הבכיר יורי קליוז'ניקוב בדצמבר 1926 את אחד הביטויים המרכזיים לתמיכתו הלא-רשמית של סטאלין בקו האידאולוגי הנוגד לעיקרון האינטרנציונלי. נאום זה עוד ביטא את השלב שבו התקיים שילוב בין צורכי המנהיג לבין נטייתם של חברי המפלגה הבכירים. לדעת אגורסקי, באמירות הלאומניות ששובצו בנאום היה סיכון לנואם; הן היו ניגוד בוטה לאידאולוגיה הרשמית של המדינה.<sup>53</sup>

הנואם דיבר בהרחבה על כך שהיהודים ניצלו את רוחב לבו של העם הרוסי; הרוסים בטוב לבם יצרו עבור היהודים מספר רב של מקומות למחייתם ולפרנסתם בערים, ואילו היהודים לא החמיצו את ההזדמנות לאישישם על חשבון הרוסים. לדעת הנואם, מספר היהודים הנוהרים למרכז בלתי פרופורציונלי למספרם הכללי במדינה: "אנו בערים שלנו ואילו הבאים אלינו

<sup>48</sup> אגורסקי, אידאולוגיית, שם, עמ' 142.

<sup>49</sup> אגורסקי, אידאולוגיית, שם, עמ' 60.

<sup>50</sup> אגורסקי, אידאולוגיית, שם, עמ' 60.

<sup>51</sup> אגורסקי, אידאולוגיית, שם, עמ' 140-142.

<sup>52</sup> אגורסקי, אידאולוגיית, שם, עמ' 148-149, 201-203.

<sup>53</sup> אגורסקי, אידאולוגיית, שם, עמ' 222-223.



מצמצמים את מרחב מחייתנו". הנואם אף ניסה להסיט את תשומת הלב מטענותיו הלאומניות. לדעתו, העובדה שהיהודים מוצבים במרכז השיח נובעת מריבויים המספרי.<sup>54</sup> דוגמה לאישוש דברי אגורסקי בדבר הסכנה שלכאורה נשקפה לנואם ניתן לראות בריאיון שהעניק סטאלין לעיתון פרבדה; במהלך הריאיון התבטא סטאלין בנחרצות בגנות האנטישמיות, וכינה אותה קניבליזם. שמעון אברמסקי הדגיש מתוך דברי סטאלין באותו הריאיון את טענתו שהאנטישמיות עוינת את השיטה הסובייטית.<sup>55</sup> אי לכך, תוכן הנואם של קליוצ'ניקוב עלול היה לסכן את הנואם בענישה עד כדי גזר דין מוות. המשך כהונתו של קליוצ'ניקוב בתפקידו רומזת, לדעתו של אגורסקי, על תמיכתו של סטאלין בתוכנו של הנואם.<sup>56</sup> כמשתמע מטענותיו של אגורסקי שהובאו לעיל, הפנייה לקו הלאומי נעשתה חרף האידאולוגיה הרשמית המוצהרת, ובאה לידי ביטוי עוד בשחרר המהפכה. לפיכך קודם הקו הלאומי כחלק ממאבקו של סטאלין על השלטון, עוד קודם לביטוי בהיסטוריוגרפיה. הרחבת היקפי השימוש בנשק האסטרטגי-אידאולוגי שהביא את סטאלין להצלחה היתה כנראה הדרגתית. על פי רוב הדעות במחקר, לאחר מלחמת העולם השנייה עבר סטאלין אל השימוש בלאומנות. הנואם שאגורסקי הזכיר נשא אמנם תוכן לאומני, אך אפשר להסכים עם טענתו של החוקר שבשלב זה עוד ניתנה לתומכיו של סטאלין האפשרות לביטוי דעותיהם ורגשותיהם. מדובר בחופש מסוים להבעת דעות, אשר נע בין הלאומיות ללאומנות. בכל אופן, אגורסקי אף לא ניסה לבסס את קיומו של ניסיון כלשהו לאכיפת הלאומנות מצדו של סטאלין בשנות ה-20 וה-30. אכיפתו של הקו הלאומי בתחום ההיסטוריוגרפי החלה מאוחר יותר מאשר בתחום הפוליטי, דהיינו בשנות ה-30. זאת, כאמור, במקביל להפסקת המחקר בתולדות הכוזרים ולנישולה של "אסכולת פוקרובסקי" ממעמדה. כעת מוטב לעבור לעיון בהתרחבות יישומו של הקו האידאולוגי הסמוי לתחום ההיסטוריוגרפי ולתחומים נוספים.

### 3. יישום הקו הלאומי ואכיפתו בתחום ההיסטוריוגרפי ובתחומים האחרים

ביטויים נוספים לעמדתו של סטאלין מתבררים עם גילוי התערבותו בתחומה של האקדמיה הסובייטית; כך עולה ממחקרו של דניאל. החוקר התייחס לנושא בהקשר לקידום הקו האידאולוגי הסמוי שהוביל סטאלין, וציין שעד תחילת שנות ה-30 שלטו היסודות המרקסיסטיים במדע הסובייטי. כל עוד היה פוקרובסקי (מבכירי המרקסיסטים) בראש האסכולה השלטת, עמדה ההיסטוריוגרפיה חוצץ בדרכו של סטאלין מעצם נטייתם של המרקסיסטים לשמור מכל משמר על הקו האינטרנציונלי האנטי-לאומי. בשל כך אין מן הנמנע כי לדידו של סטאלין היה הצורך לפעול לאכיפת הקו הלאומי הלא-רשמי שקידם אותו הכרחי גם בתחומים האקדמיים, לרבות התחום ההיסטוריוגרפי.

דניאל טען שפרשת פוקרובסקי היא ביטוי ל"תפנית חדה אל הגורם הלאומי". לדבריו: "בהדרגה הנהיג סטאלין את הקו הרוסי-לאומי בכל התחומים, בספרות ובאומנות, בצבא,

<sup>54</sup> אגורסקי, אידאולוגיית, שם, עמ' 222.

<sup>55</sup> אברמסקי שמעון, "התפתחות היחס כלפי היהודים באידאולוגיה ובמעשה הסובייטיים", אנטישמיות בברית המועצות, ירושלים: האוניברסיטה העברית, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1986, עמ' 74. הריאיון פורסם בעיתון פרבדה בתאריך 30.11.1936. לדברי אברמסקי, הריאיון פורסם גם קודם לכן, בינואר 1931, ב"סוכנות הידיעות היהודית". מהמקורות המובאים במאמרו הנ"ל של אברמסקי (עמ' 78) ניתן ללמוד על מספר הפרסומים של אותו הריאיון.

<sup>56</sup> אגורסקי, אידאולוגיית, שם, עמ' 222-223.

במדיניות ובאידאולוגיה".<sup>57</sup> באשר למועד אכיפתו של הקו הלאומי בהיסטוריוגרפיה, דניאל עוסק בספרו בפרסומים משנת 1934 שנגעו אל תחום החינוך. בפרסומים אלו ראה דניאל את "האות הראשון שבישר את המפנה הרוסי-לאומי באידאולוגיה הסובייטית לצד סופה של 'אסכולת פוקרובסקי'".<sup>58</sup>

בנקודה האחרונה מוטב להסתייג מדבריו של דניאל ולהפריד בין תחילת המפנה הלאומי באידאולוגיה לבין בואו אל ההיסטוריוגרפיה. כפי שכבר הובהר קודם, המפנה באידאולוגיה התרחש בשנות ה-20. המפנה שזיהה דניאל היה כנראה שלב בתהליך של הרחבת האכיפה של האידאולוגיה הלאומית, ולא תחילתה של אידאולוגיה זו. החוקר עצמו הצביע על הצביון הלאומי הבולט בהצהרתו של סטאלין בשנות ה-20 בדבר בניית הסוציאליזם במדינה אחת. הסתייגות זו מהסוציאליזם הכלל עולמי-אינטרנציונלי הביאה את סטאלין לעימות עם בכירי המרקסיסטים, היות שההסתייגות כיוונה (על פי דעות רווחות במחקר, לרבות דניאל עצמו) להתכנסות אל תוך המסגרת הלאומית. כך השתמע מתוכן הוויכוח בשנת 1926 בין סטאלין לבין זינובייב. האחרון היה אחד המרקסיסטים הבכירים וחבר בכיר בוועד המרכזי של המפלגה, ונמנה על יריביו הפוליטיים המשמעותיים ביותר של סטאלין במאבק על השלטון.<sup>59</sup>

אף על פי כן, דניאל ראה את המפנה כתגובה לעלייתו של היטלר לשלטון ולסכנות הנשקפות מכך. מכאן שאב כנראה את התמיכה במסקנותיו שסטאלין הנהיג את הקו הלאומי באידאולוגיה בשנות ה-30. לדעתו של דניאל, הגורם לתפנית הוא הפאשיזם שעלה, וגורם זה חבר לגורם השני – המהפכה העולמית שלא התרחשה.<sup>60</sup>

טענה לקיום קשר של סיבה ותוצאה בין האיום הנשקף מגרמניה לטיפול הפטריוטיזם בברית המועצות יכולה להיראות סבירה. עם זאת, קשה להסכים שחילופי האסכולות השולטות בהיסטוריוגרפיה מסמנים את התקופה שבה התרחש המפנה באידאולוגיה. סביר יותר שבפטירתו של פוקרובסקי זיהה סטאלין הזדמנות נוחה לביצוע המהלך הנוסף בדרך להשגת יעדיו. אם כן, המהלך התבטא בהרחבת השימוש באידאולוגיה הלאומית הלא-רשמית ובאכיפתה בתחומים נוספים. במבט על ההקשרים הסיבתיים של הפנייה לאידאולוגיה הלאומית בולט ההקשר של המאבק על השלטון. המאבק החל לקראת מותו של לנין (בשנת 1924) לכל המאוחר, וסימן את תחילתו של המפנה באידאולוגיה (שהיה עדיין סמוי בשנים הללו). סטאלין לא יכול היה להמתין עד שנת 1934. זאת משום שהמפנה טמן בחובו את הפוטנציאל לקידומו אל מזכירות המפלגה על חשבון החברים הבכירים כגון טרוצקי וזינובייב.

מעבר לכך, השינויים בהיסטוריוגרפיה מתיישבים עם המאמצים למיגור מוקדי ההתנגדות האחרונים שעמדו בין סטאלין ליעדו. לדברי עודד עירן, אחד המוקדים הללו היה האקדמיה הסובייטית; במשך תקופה מסוימת בשנות ה-20 שלטו בה הטרוצקיסטים והאופוזיציה המאוחדת נגד סטאלין. בין כותלי המוסדות האקדמיים נוסחה העמדה החולקת על עמדת הרוב בוועד המרכזי של המפלגה. בחסותם של האתגרים החדשים שהחברה הסובייטית הועמדה מולם התאפשר לסטאלין להציג את החופש המחקרי כנוגד את צורכי החברה, וכך להדק את השליטה באקדמיה שבה נשבה בעבר הרוח האופוזיציונית. גם אם הגורמים שביטאו

<sup>57</sup> דניאל, הפרדוקס, שם, עמ' 26.

<sup>58</sup> דניאל, הפרדוקס, שם, עמ' 31-32.

<sup>59</sup> דניאל, הפרדוקס, שם, עמ' 45.

<sup>60</sup> דניאל, הפרדוקס, שם, עמ' 41.

את התנגדותם לסטאלין כבר לא היו שם, לא מן הנמנע שהאחרים אשר נחשפו לרעיונותיהם נראו לו כיעד לפיקוח הדוק.<sup>61</sup>

המהלך של הידוק השליטה באקדמיה היה כנראה הדרגתי. כמשתמע מדבריו של דניאל שהובאו לעיל, האות להפסקת ההוצאה לאור של התכנים נוגדי הקו הלאומי ניתן בשנת 1934, אך ההוראה יושמה בפועל לכל המאוחר בשנת 1936. בשנה זו התקבלה ההחלטה על הכנסת השינויים לספרי הלימוד של ההיסטוריה בהתאם לקו הלאומי.<sup>62</sup> נראה שניקולאי מאר היה ההיסטוריון המרקסיסט המובהק האחרון באותה תקופה, והוא הספיק להוציא לאור את מחקריו בשנת 1935.<sup>63</sup>

מן הנתונים שהובאו עד כה ניתן להבחין בשינויים שחלו בהתייחסות לתולדות הכוזרים. הללו קשורים להתערבות בתחום ההיסטוריוגרפי. חקר תולדות הכוזרים נבלם במקביל למניעת פרסום התכנים שתאמו לקו המרקסיסטי-אינטרנציונלי. לא כל ההיסטוריונים שכתבו על הכוזרים השתייכו ל"אסכולת פוקרובסקי". בין המחברים היו גם היסטוריונים יהודים שעיסוקם בנושא הכוזרי בא כדי להבליט את הזיקה ההיסטורית שבין הרוסים ליהודים ללא התחייבות לעקרונות המרקסיסטיים. קשה לקבל את הטענה ששידוד המערכות מול האיום הגרמני הוא שחייב אותם לחדול (לאחר שנת 1934) מכתבתם על הכוזרים ועל יחסם עם הרוסים.

אם כן, משהתאפשר לעקוף את העיקרון האינטרנציונלי שאינו מתיר אי-שוויוניות בשל הבדלי מוצא, ולאכופ את הקו הלאומי בהיסטוריוגרפיה, פסקה כתיבתם של ההיסטוריונים היהודים שכתבו עד מחצית שנות ה-30.<sup>64</sup> המסקנה מתחזקת לאור המשך כתיבתם של ההיסטוריונים היהודים שעלה בידם להגר מברית המועצות ולפרסם את מחקריהם. לדוגמה – יוליוס בורצקוס הוציא לאור את מאמרו "מכתבו של יהודי כוזרי מן המאה ה-10" בפרטורגראד בשנת 1922, ומאמרו הבא בנושא יצא לאור בפריז בשנת 1939. ולדימיר מושין הוציא לאור את מאמרו "כיצד התייהדו הכוזרים" בשנת 1934 בלבוב, ואילו מאמרו הבא "חלגו במסמך הכוזרי" יצא לאור בפראג בשנת 1937.<sup>65</sup> בדוגמה האחרונה סמיכות הזמנים מרשימה; ניתן ללמוד ממנה כי העבודה המחקרית היתה רציפה, והיעדר הפרסומים אינו מעיד שהחוקרים מיצו את הנושא,

<sup>61</sup> עירן עודד, "ניתוח משוואה של ממסדים מחקרניים מכווני מדיניות חוץ וביטחון", מזכר מ.ל.א. מס' 1, (מאי 1979), עמ' 14.

<sup>62</sup> דניאל, הפרדוקס, שם, עמ' 31-32.

<sup>63</sup> Марр, Николай, Избранные Работы, Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство, 1935, т. 5 [מאר ניקולאי, כתבים נבחרים].

<sup>64</sup> Бартольд, Владимир, "О письменности у Хазар", Культура и письменность Востока, Баку, 1929, вып. 4; Берлин И., История Еврейского; ["על המקורות הכתובים של הכוזרים"] 1929, вып. 4; Гессен Юлий, [ברלין י', תולדות העם היהודי] Народа, т. 12, кн.1, Москва: Издательство Мир, 1921; История Еврейского Народа в России, т. 1, Ленинград: изд. автора, 1925 [גסן יולי, תולדות העם היהודי] Самойлович, Александр, "К вопросу о наследниках хазар и их культуре", Еврейская; [ברוסיה] Старина, т. 11, Ленинград, 1924. ["על שאלת יורשי הכוזרים ותרבותם"].

<sup>65</sup> Бруцкус, Юлий, "Письмо Хазарского Еврея от X века", Еврейская Мысль, т. 1, Петроград, 1922, сс. 31-71; Бруцкус, Юлий, "Истоки"; ["מכתבו של היהודי הכוזרי מן המאה ה-10"] 1922, сс. 31-71; Русского Еврейства", Еврейский Мир 1 (1939, Париж) ["ראשיתם של יהודי רוסיה"]; Мошин, Владимир, "Колы Хазары Перешлы на Жидивство", Богославия, 12 (1934, Львов) [מושין ולדימיר, "כאשר הכוזרים התייהדו"]; 2; Славия, ["Хельгу Хазарского Документа", 1938, Прага), сс. 191-200. [מושין ולדימיר, "חלגו במסמך הכוזרי"].

אלא שנמנע ממי שנשאר בברית המועצות להוציא את פרסומיו לאור לאחר 1934. במסקנה זו תומכים גם דבריו של אברהם גרינבוים. הלה מספק כמה דוגמאות לקשיים שהערימו השלטונות על ההיסטוריונים היהודים בשנים 1934-1935. כאן נוסף לנדבך של איסור הכתיבה על היהדות הכוזרית עוד נדבך – הערמת קשיים בפני המחברים שהם חלק מהיהדות הסובייטית. צוינו אף מקרים שבהם פרסומיהם של המחברים היהודים נפסקו או נבלמו.<sup>66</sup> מניעת ההוצאה לאור של ספרים בנושא תולדות הכוזרים הונהגה כנראה גם בלי קשר לזהות הלאומית של המחברים. ולדימיר פטרוכין מסב את תשומת הלב אל המקורות "הכוזריים-היהודיים" שנכללו במחקרו המקיף של פאבל קוקובצוב והוצאו לאור בשנת 1932. לדעתו של פטרוכין, נמנע מקוקובצוב להוציא לאור מהדורה מעודכנת של הספר, על אף נתוני המחקר החדשים.<sup>67</sup>

בשנת 1934 פרסמה האקדמיה הממלכתית להיסטוריה ותרבות חומרית בידיעון שלה כרוניקה מהמאה ה-10. בכרוניקה מופיעים פרטים המציינים לשבח את הממלכה הכוזרית. מקור ביזנטי שמחברו היה הקיסר קונסטנטינוס פורפירוגנטוס תיאר את בניית אחד המבצרים המשמעותיים של הממלכה היהודית-הכוזרית בשנות ה-30 של המאה ה-9. המחבר מדגיש במיוחד שלצורך הקמתו של מבצר סרקל נדרש סיוע הנדסי שלבקשת המלך הכוזרי התקבל מביזנטיון. הקיסר הביזנטי דאז תיאופילוס נענה לבקשתו ודאג לסיוע. בכך הצביע קונסטנטינוס על מעמדו של המלך היהודי המשתקפת מנכונותו של קיסר המעצמה הנוצרית לסייע לו ולשלוח מהנדס רם מעלה שהוא ציר בממלכתו. עוצמתה של הממלכה הכוזרית וחוזקה הכלכלי משתקפים גם מהיקף הפרויקט וההשקעה.<sup>68</sup> פרסום זה ממחיש את גבולה של התקופה שבה אפשרו השלטונות פרסומים מעין אלה: שנת 1934.

ניתן להצביע על סינכרוניזציה בין ההתעלמות מתולדות הכוזרים לבין מניעת פרסומם של התכנים הלא-רצויים לשלטון לאחר שנת 1934. גם תולדות רוסיה שוכתבו ברוח האידאולוגיה הלאומית במקביל למניעת הכתיבה שתיארה את הקשר שבין היהודים לרוסים. ההתעלמות מהכוזרים, ועמה גם הגישה ההיסטוריוגרפית שהשתנתה מפרו-מרקסיסטית ללאומית, מצביעות על שינוי ההתייחסות כלפי מי שלא נכלל במסגרת הלאומית. במילים אחרות, ההתעלמות הפתאומית מהיהדות הכוזרית בהיסטוריוגרפיה משליכה על היחס כלפי המיעוט היהודי בברית המועצות.

מלבד ההתעלמות המוכתבת מהכוזרים ניתן להצביע על חסימת הכתבים על אודות החוקר היהודי (על פי מוצא אביו) ולדימיר ברטולד, שהרבה לעסוק בתולדותיהם.<sup>69</sup> בפברואר 1935 יצא לאור הכרך ה-59 של האנציקלופדיה הסובייטית הגדולה, ורק שורה אחת מזכירה את הקשר בין הכוזרים ליהדות. עם זאת, מוטב לציין שבביבליוגרפיה שהביא העורך לתמיכה

<sup>66</sup> גרינבוים אברהם, "ההיסטוריוגרפיה היהודית בברית המועצות", העבר כ"א (1974/5), עמ' 21, 78.

<sup>67</sup> Петрухин, Владимир, "Послесловие и комментарии", Голб Норман, Петрухин Владимир, Прицак, Омелян (ред.), Хазарско-Еврейские Документы X Века, Москва: Гешарим, 1997, с. 194 [פטרוכין ולדימיר (עורך), "פתח דבר ופרשנויות", גולב, נורמן, פריצק, אומיליאן, המסמכים הכוזריים-יהודיים מהמאה ה-10].

<sup>68</sup> Багрянородный Константин, "Об управление государством", Сообщения Государственной академии истории материальной культуры (ГАИМК), № 91 (1934), с. 20, "על ניהול המדינה".

<sup>69</sup> <http://www.pravoslavie.uz/Izdat/vostok10/08Fligin.html>



בכתוב מוזכר שמו של החוקר היהודי אברהם הרכבי.<sup>70</sup> אולם שמו של הרכבי – חוקר בן המאה ה-19 שעסק בתולדות היהודים ברוסיה ובתולדות הכוזרים – הוא השם היהודי היחיד שמופיע בתקופה זו. לאחר יותר משנתיים של חיפוש נוכחתי לדעת כי שמותיהם של היסטוריונים יהודים רבים שעסקו בנושאים הללו בדומה להרכבי, ושמותיהם ומחקריהם פורסמו כפי שאפשר לראות לעיל, נעלמו ואינם. עוד באותה השנה נבלם ניסיונו של איוון אומניאקוב להוציא לאור את כתביו על אודות מורו, ברטולד, וכן ביבליוגרפיה של מחקריו. בלימת פרסום המאמר בשנה זו בולטת לאור התרת ההוצאה לאור של מאמר דומה כמה שנים קודם לכן – מאמרו הנרחב של ניקולאי מאר שיצא לאור בשנת 1931.<sup>71</sup> לבסוף הצליח אומניאקוב להכניע את המערכת, אך רק כעבור עשרות שנים.

נראה שמערכת האכיפה לא פגעה באומניאקוב בגלל ההתנגדות שהביע בתחילת שנות ה-30 לפוליטיזציה המרקסיסטית של המחקר – התנגדות שהובילה למעצרו ולענישתו. הוא פוטר, הוגלה, ועד שנת 1934 נאלץ לעסוק בעבודות מזדמנות. עונשו היה קשה יותר מזה של סביץ' הנזכר קודם, אך כמו האחרון גם אומניאקוב שוקם והושב לתפקידו באקדמיה לאחר התגברותו של סטאלין על האופוזיציה המרקסיסטית-אינטרציונליסטית. הקרדיט שהקנה לו כנראה העבר האנטי-מרקסיסטי משתקף בין היתר בכך שמאמרו, הכולל פרטים על הכוזרים, עבר את המערכת המסננת בשנת 1939. אולם מדובר בפרטים מתוך מאמר של כשבעה עמודים בלבד בהוצאה עבת כרס. לצד פרסום זה בולטת עצירת ניסיונו להוציא לאור את כתביו על אודות הביבליוגרפיה של ברטולד בתקופת שלטונו של העריץ.<sup>72</sup>

מכלל הנתונים שהובאו בפרק עד כה, ניתן להבליט את ההרעה ההדרגתית של היחס כלפי היהודים במקביל להרחבת האכיפה של הקו האידאולוגי הסמוי. אכיפת הקו הלאומי נראתה כתהליך מתפתח, ואולי ניתן לראות במות לנין בשנת 1924 ובמות פוקרובסקי בשנת 1932 ציוני דרך בהתפתחותו. אכיפת הקו בהיסטוריוגרפיה היתה הדרגתית, ובשלב המוקדם עוד היתה מידתית וסלקטיבית. אם כן, בדרכו של אותו התהליך שהוביל את העריץ ליעדו עמדו בשלב המוקדם פלטונוב וממשיכי דרכו של פוקרובסקי, ובהמשך ארטמונוב ובחרושין. כאמור, האחרון אולץ ליטול חלק בקמפיין המקדם את הקו הלאומי בהיסטוריוגרפיה באמצעות ביסוס אבות טיפוס של הגיבורים הלאומיים: מלכים ומצביאים שהביאו תהילה לעם הרוסי.<sup>73</sup> אב הטיפוס של הגיבור הלאומי, שנבנה לצורך העצמת הרגש הלאומי-רוסי, נשא עמו תופעת לוואי רווחת: יצירת סטראוטיפים שמשליכים על הגורמים שאינם יכולים להתקבל על

<sup>70</sup> "Хазары", Захаров А. (ред.), Шмидт О. (гл. редактор), Большая Советская Энциклопедия, т. 59, Москва: Государственный Институт "Советской Энциклопедии", ОГИЗ 1935, с. 381 ["הכוזרים", זכרוב א' (עורך), שמידט א' (עורך ראשי), האנציקלופדיה הסובייטית הגדולה].

<sup>71</sup> Марр, Николай Я., "Владимир Василевич Бартольд", Сообщения ГАИМК, № 1 (1931) [מאר ניקולאי, "ברטולד ולדימיר וסילייביץ'"]. יש לציין כי רעיותיהן של מאר ושל ברטולד היו אחיות. זוהי הסיבה שמחבר מרקסיסט הקדיש מאמר למדען בעל עמדות אנטי-מרקסיסטיות. על מניעת ההוצאה לאור של חיבורו של אומניאקוב על אודות מורו ומחקריו ראו: <http://memory.pvost.org/pages/umniakov.html>

<sup>72</sup> Умняков, Иван, "Компендиум Испано-Арабского Географа Исхака ибн ал-Хусейна и его Сведения о Хазарах и Тюрках", Известия Государственного Географического Общества, Москва 1939, т. 71, вып. 8, сс. 1138-1145 [אומניאקוב איוון, "סיכומו של הגאוגרף הספרדי-ערבי אסחאק אבן אל חוסין וידיעותיו על הכוזרים והתורכים"]. על מאבקו של ההיסטוריון ועל מועד הפרסום של מבוקשו ראו: <http://memory.pvost.org/pages/umniakov.html>

<sup>73</sup> דניאל, הפרדוקס, שם, עמ' 82.

הכלל כמזדהים עם אב הטיפוס. כלומר, כשאב הטיפוס הוא "הגיבור הלאומי הרוסי", בני לאום אחרים שחיים לצד "הרוסים הגאים" אינם יכולים להרגיש התרוממות של הרגש הלאומי. כמו כן, היעדר יכולת ההזדהות הזאת יכול להיות עילה לרדיפתם של המיעוטים הלאומיים, ולגזענות כלפי הנרדפים. עם המיעוטים הללו נמנים היהודים. השינויים בתחום ההיסטוריוגרפי מחד והפוליטי-אידאולוגי מאידך, שעמדו ברקע הצבתם של יהודי ברית המועצות לצד היהדות הכוזרית ההיסטורית, נראים כחלק מתהליך זה של יצירת אבות טיפוס וסטראוטיפים. צעד זה אפשר את ההתבוננות בתולדות הכוזרים וביחסם לרוסים כחלק מן היחסים המורכבים שבין היהודים לבין הרוסים לאורך כאלף שנה, ובכך אפשר את ההשלכות על היחסים בין היהודים לרוסים בברית המועצות. יש בכך אישוש למסקנתי שהצגת תולדות הכוזרים בהיסטוריוגרפיה הסובייטית שיקפה את מעמדם הפוליטי של היהודים. על כך ניתן לשאוב מידע גם מהתחומים שלא הוזכרו עד כה. ראוי לעיין בתחומים הללו לפני הסיכום.

**4. הקשר בין ההתעלמות מהכוזרים להפסקת הסקירות על תרומתם של יהודי ברית המועצות**  
הקו המקשר בין אכיפתה של הלאומיות שקידם סטאלין לבין היחס המשתנה לכוזרים וליהודי ברית המועצות אמור להבליט את הרעת מעמדם החברתי של האחרונים. עם זאת, מוטב לחפש תמיכה למסקנות הללו גם מחוץ לתחום ההיסטוריוגרפי או האידאולוגי. ההתעלמות מהכוזרים בהיסטוריוגרפיה הצביעה על שינוי בהתייחסות לתולדותיהם בהשוואה לתקופה שקדמה למפנה. גם הנתונים שמספק אברמסקי על ההתעלמות המגמתית מתרומתם של יהודי ברית המועצות לחברה משקפים במידת מה את ההרעה ביחס אל היהודים ובמעמדם החברתי. הוא השווה את הסקירות במהדורות השונות של האנציקלופדיה הסובייטית משלהי שנות ה-20 ועד שנת 1960. בספרים שיצאו לאור בתקופה שלפני המפנה מוצגת מעורבותם הפעילה של היהודים בחברה הסובייטית. לעומת זאת, בהוצאות המאוחרות נעלמה התרומה של היהודים לחברה.<sup>74</sup> מעבר לכך, מלחמת העולם השנייה נכללת כאמור לעיל ב"תקופת ההתעלמות" שהתקיימה החל ממחצית שנות ה-30 במשך כעשור. במהלך המלחמה באה לידי ביטוי ההתעלמות הבוטה ביותר מתרומתם של היהודים. העיתונות הסובייטית, אשר סקרה רבות את מעשי הגבורה של החיילים בחזית, התעלמה ממעשי גבורה של היהודים שלחמו כתף אל כתף עם בני לאומים אחרים שזכו בתהילה.<sup>75</sup>

\*\*\*

לסיכום: התייחסותה של ההיסטוריוגרפיה הסובייטית לנושא הכוזרי משקפת את המגמתיות שתבע השלטון. ההתעלמות מהנושא הכוזרי באה במקביל להתעלמות מתרומת היהודים הסובייטים בהשוואה לשנות ה-20, ושיקפה במידת מה את ההרעה במעמדם. כאמור, סטאלין הקריב את מעמד היהודים בדרכו להשגת יעדו ולשימור הישגיו. ייתכן שעוד בתחילת מאבקו על השלטון נגד החברים הבכירים ממנו כגון טרוצקי, זינובייב וקאמינייב – יהודים במוצאם – למד סטאלין שהרווח הפוליטי אינו טמון רק בהישענות על הלאומיות הרוסית אלא גם בשנאת

<sup>74</sup> אברמסקי, "התפתחות", שם, עמ' 75-76.

<sup>75</sup> אלטשולר מרדכי, "לחימה יהודית ולוחמת יהודים בברית המועצות בהיסטוריוגרפיה הסובייטית והמערבית", גוטמן ישראל, גריף גדעון (עורכים), השואה בהיסטוריוגרפיה, ירושלים: יד ושם, 1983, עמ' 174.

היהודים. מכאן אפשר להבין את בחירתו לנהל בפומבי את הוויכוח שנזכר לעיל (פרק 3) עם זינובייב. החיכוך בין סטאלין ליהודים והבנת האפשרויות הטמונות בשנאתם, במקביל לקידום הקו הלאומי, יכלו להביא את סטאלין להתוויית הדימוי היהודי עוד בשלבים המוקדמים של מאבקו. משעלה בידו להשתלט על תחומי המדע לרבות התחום ההיסטוריוגרפי, החלה ההתעלמות מתולדות הכוזרים. היא חשפה כבר בשלב מוקדם לשלטונו של סטאלין (שנות ה-30) את עמדתו בנוגע ליחסים בין הרוסים ליהודים. עמדה זו שיקפה גם את צרכיו הפוליטיים, שלא אפשרו את המשך הכתיבה על היחסים בין הרוסים ליהודים ברוח של שנות ה-20 ושנות ה-30 המוקדמות.

יש לציין שמעמדם של היהודים היה אמור להיפגע אף מעצם יישומו של הקו הלאומי-רוסי, שהניע את תהליך ההתפלגות ההייררכית בין הלאומים בברית המועצות. בראש ההייררכיה הועמד העם הרוסי, ומעמדו של המיעוט היהודי באותו המערך נעשה נחות ביחס למקומו במשפחה האינטרנציונלית קודם לכן. שכיחותה של שנאת היהודים בשנות ה-30 עודנה מתונה. ניצול תולדות הכוזרים לצרכים פוליטיים-אידאולוגיים של השלטון היה מתון, והסתכם בעיקר בהתעלמות. ישנן עדויות נקודתיות על הצהרות אנטישמיות משנים אלו, ולצדן אף עדויות על מעשים אנטישמיים, אך אלו מעטים. המפנה הנוסף היה המפנה הלאומני, והחל עם תום מלחמת העולם השנייה. ואילו המפנה הבא ביחס אל הכוזרים חל בתחילת שנות ה-50; גל רחב של כתיבה שלילית על הכוזרים, שפסק מיד לאחר מותו של סטאלין. מפנה זה כלל השלכות ישירות ומכוונות אל יהדות ברית המועצות ואל מדינת ישראל, זאת בהתאם למגמות פוליטיות וגאופוליטיות הנוגעות לברית המועצות. אך זוהי פרשה נפרדת שראויה לדיון במאמר נפרד שיהווה המשך למאמר זה.





# **STUDIES IN CAUCASIAN, GEORGIAN, AND BUKHARAN JEWRY**

**HISTORICAL, SOCIOLOGICAL,  
AND CULTURAL ASPECTS**

*Edited by*

***Golda Akhiezer, Reuven Enoch and Sergei Weinstein***

Ariel University, Institute for Research of Jewish Communities  
of the Caucasus and Central Asia

Ariel 2014

**Published with the support of the STMEGI Fund for Mountain Jews**

Studies in Caucasian, Georgian, and Bukharan Jewry: Historical, Sociological, and Cultural Aspects.

Edited by Golda Akhiezer, Reuven Enoch and Sergei Weinstein.

On the cover:

Rav Haim Hizkiyahu Medini, the rabbi of the Krimchak community and his wife, Karasubazar, the Crimea, 1899. This picture by courtesy of the Ethnographic Museum in Simferopol.

Mountain Jews schoolchildren and their teacher, Derbent, 1919.

Jewish Woman from Georgia, Akhaltsikhe, 1881. Photography by D. Nikitin.

Meeting of the groom and bride before marriage, Samarkand, 1871, Library of Congress, digital file LC-DIG-ppmsca-09951-00252, Turkestan Album, Ethnographic part.

Mountain Jews, early 20<sup>th</sup> century.

The Portrait of Abraham ben Shemuel Firkovich, 19<sup>th</sup> century.

© Copyright 2014 by Ariel University, Institute for Research of Jewish Communities of the Caucasus and Central Asia

Production: Ariel University

Designed by:  Abris Graphic Design Studio

Printed in Israel, 2014

ISBN 978-965-91944-8-3

## Contents

### *English Section*

|   |     |
|---|-----|
| Contributors .....  | 5   |
| Summaries .....   | 9   |
| Preface and Acknowledgments .....   | 14  |
| GOLDA AKHIEZER AND REUVEN ENOCH   |     |
| Introduction .....  | 15  |
| DAN SHAPIRA   |     |
| “‘We Are a Very Ancient People’: The ‘Antiquity Discourse’ among<br>the Jews of Northeastern Caucasus, Georgia, and Central Asia .....  | 20  |
| CONSTANTINE B. LERNER   |     |
| The Jews of Georgia: A Social History of the Community<br>(Second Century B.C. – First Half of the 19 <sup>th</sup> Century A.D.) ..... | 35  |
| AVTANDIL NIKOLEISHVILI  |     |
| Gerzel Baazov: Features of a Literary Portrait .....  | 46  |
| ELENA REIKHER (TEMIN)   |     |
| Professionalism in the Musical Tradition of the Bukharan Jews:<br>Its Roots, Hypotheses, Facts .....                                    | 52  |
| EYAL LEWIN AND AKSANA ABRAMOV   |     |
| The Social Capital of the Azerbaijani Jewish Community .....  | 82  |
| MARK TOLTS  |     |
| The Jews in Georgia in the Late Soviet Period: A Demographic Profile ..   | 102 |

### *Russian Section*

|  |     |
|--|-----|
| Preface and Acknowledgments .....  | 120 |
| GOLDA AKHIEZER AND REUVEN ENOCH  |     |
| Introduction .....   | 121 |
| GERMAN ZAKHARYAYEV AND SERGEI WEINSTEIN  |     |
| The Jewish Community of Azerbaijan in the Contemporary Period .....                            | 126 |
| MOISEY BEKKER  |     |
| The Jews of Azerbaijan: The Paths of Migration, Religious Life,<br>and Economic Activity ..... | 140 |

GENNADY SOSUNOV

- Epigraphic Monuments of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries as a Source  
for Study of the History and Culture of the Mountain Jews of the  
Eastern Caucasus ..... 160

YURI MURZAKHANOV

- A Page about Mountain Jews in the Republican Newspaper *Karahalk* .... 169

SHAUL STAMPFER

- A Reexamination of the Story of the Khazar Conversion ..... 173

ALBERT KAGANOVITCH

- The First Bukharan Jewish Publisher, Yakov Samandar (1793-?),  
and His Books ..... 211

MIKHAIL KIZILOV

- The Krymchaks: Survey of the History of the Community ..... 218

*Hebrew Section*

- Preface and Acknowledgments ..... 4

GOLDA AKHIEZER AND REUVEN ENOCH

- Introduction ..... 5

REUVEN ENOCH

- Forms of Family Names of Georgian Jews ..... 9

GOLDA AKHIEZER

- The Research Project of Abraham Firkovich as an Outcome  
of *Haskalah* and *Hokhmat Israel* ..... 38

VELVL CHERNIN

- Subbotnik Jews and a Kibbutz in the Caucasus Mountains:  
An Unknown Page in the History of the Struggle for *Aliyah* ..... 71

GIORA FUZAILOFF

- The Bukharan Jewish Community and Its Attitude toward  
the Kabbalah ..... 81

ANATOLY MISHAEV

- The Stereotyping of the Jews in Soviet Historiography and Its Reflection  
in the Perception of Khazar History: The Political Relationship between  
Stalin and Soviet Jews in the Early Period of His Rule ..... 104



## **List of Contributors**

**Aksana Abramov** is an MA research student at Ariel University of Samaria. Ms. Abramov had already been employed in research projects during her BA studies. In addition to her knowledge of the Russian, Azerbaijan, and Juhuri languages she has acquired a strong familiarity with the culture of the Mountain Jews.

**Golda Akhiezer** (PhD) is a lecturer in the Israel Heritage Department at Ariel University, and a researcher at the university's Institute for Research of Jewish Communities of the Caucasus and Central Asia. She has published more than fifty research papers, and her areas of research interest include: the history of Eastern European Jewry, Karaism, Jewish Historiography and historical thought, the *Haskalah*, and Jewish communities of the former USSR.

**Moisey Bekker**, graduated from Baku State University in 1967. Mr. Bekker is a historian, and senior researcher at the Institute of Human Rights of the National Academy of Sciences of Azerbaijan; coauthor of the project "Study of Migration Tendencies in Individual Regions of Azerbaijan (on the Example of the Jewish Community)," and author of more than thirty articles on political science and history (the most recent, "Jews in Khazaria," was published in *Caucasus and Globalization*). He is also the author of the monograph *Jews of Azerbaijan: History and Modernity* (Baku, 2000).

**Velvl Chernin** (PhD) is an ethnographer and philologist. A graduate of Moscow State University and Bar-Ilan University, he is visiting professor at Vilnius University and a researcher at Ariel University. The fields of his scientific interest are Ethnography of the Jewish People; History of the Jewish Settlements in Judea, Samaria, and the Gaza Strip; and Yiddish Literature. In recent years he has investigated the communities of the Subbotnik Jews. They were the subjects of his works: *The Subbotniks: Historical Background and Actual Situation* (Bar-Ilan University, Ramat Gan, 2007) and "Subbotnik Jews as a Sub-Ethnic Group: An Attempt of Studying its Current State" (*Euro-Asian Jewish Yearbook* 5770 [2009/2010], Moscow, 2010).

**Reuven Enoch** (PhD) is a professor in the Israel Heritage Department at Ariel University of Samaria, and director of the university's Institute for Research of Jewish Communities of the Caucasus and Central Asia. A graduate of the State University of Tbilisi, He was a senior lecturer at that university and an acting dean of its Faculty of Philology. In Israel he worked at the Truman Institute for the Advancement of Peace at the Hebrew University of Jerusalem before his present position. His areas of research include: the history of Jewish people, the modern history of the Caucasus, the translations of the Bible, and Jewish languages. He has published more than fifty research papers, among them ten books; one of the books deals with *Tavsili*, the

traditional translation of the Bible by Georgian Jews; another book is a dictionary-concordance of the old Georgian translations of the books of the Apostles.

**Giora Fuzailoff** (PhD) is a historian in the Department of Jewish History, Bar Ilan University, Ramat Gan, Israel. His research focuses on Bukharan and Sephardic Jewry in Jerusalem, and he is the author of several books in this field.

**Albert Kaganovitch** (PhD) is a research scholar affiliated with the University of Manitoba (Winnipeg). He received his PhD in Jewish history from the Hebrew University of Jerusalem in 2003. The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism (Jerusalem) has supported his project on relations between Jews and Muslims in Central Asia from the 18<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> centuries. He is the author of the books *The Mashhadi Jews (Djedids) in Central Asia* (2007), *The Long Life and Swift Death of Rechitsa: A Jewish Community in Belarus, 1625-2000* (2013), and *Reluctant Friends: Russia and the Bukharan Jews, 1900-1917* (forthcoming).

**Mikhail Kizilov** (PhD, DPhil Oxon 2007) is an Alexander von Humboldt research fellow at Institutum Judaicum at the University of Tübingen. His academic interests include the history of Crimean Jewry (Ashkenazim, Karaites, Krymchaks, Khazars, Subbotniks) and Polish-Lithuanian Karaites.

**Constantine B. Lerner** (PhD) received his postdoctoral degree (1989) from the Institute of Linguistics of The Academy of Sciences of The Georgian Republic (General and Mathematical Linguistics). He is professor emeritus of Georgian studies at the Hebrew University of Jerusalem and has published four monographs and more than 130 papers.

**Eyal Lewin** (PhD) is assistant professor of political science at Ariel University of Samaria. Dr. Lewin is also a research fellow at the National Security Studies Center at the University of Haifa in Israel. His books and papers rely to a great extent on the gathering and analysis of qualitative database.

**Anatoly Mishaev** is a research scholar affiliated with Bar-Ilan University. He received his MA in Jewish history, with distinction, from the University of Haifa in 2011. He is the author of the thesis, “The Khazars: An Historical Case in the Service of Ideology.” His PhD subject is “Ideologically Motivated Theories about the Common Origins of Jews and Turkic Peoples: Analysis of the Historiographical Discourse about the Khazars and Other Cases of Jewish-Turkic Interaction.”

**Yuri Murzakhanov** (PhD) is associate professor at Kabardino-Balkarian State University.

**Avtandil Nikoleishvili** (PhD), is a doctor of philological science, a professor, member of various scientific academies, head of the Georgian Philology Akaki Tsereteli State University of Kutaisi and of the Scientific Council of this University, Faculty of Humanities, president of the Georgia-Israel Friendship Society in western Georgia, and editor-publisher of *Nostalgia*, published under the auspices of this society.

**Elena Reikher (Temin)** (PhD) is a researcher and lecturer in the Department of Music at Bar-Ilan University. She studied theory and history of music at the Tashkent State Conservatory (Uzbekistan). In 1985 she earned a PhD in musicology from the St. Petersburg State Conservatory. She specializes in traditional and art music of Central Asia and has published works on the musical culture of the Bukharan Jews in journals and books.

**Dan Shapira** is professor of Ottoman Studies in the Department of Middle Eastern Studies, and Feldman Professor for the History and Culture of the Jewry of Eastern Europe, Faculty of Judaism, Bar-Ilan University, Ramat Gan, Israel.

**Gennady Sosunov** (PhD) has authored studies on the history of the Mountain Jews. From 1989 to 1997 he researched more than twenty towns where Mountain Jews lived and still live today. He issued the album *Jewish Monuments of the Eastern Caucasus* and participated in numerous scholarly gatherings on the history and culture of the Mountain Jews in Azerbaijan, Russia, the United States, Israel, and other countries.

**Shaul Stampfer** is the Sandrow Professor of Soviet and East European Jewish History at the Hebrew University of Jerusalem. He has written on various aspects of demographic and social history.

**Mark Tolts** (PhD) is Senior Research Associate, Division of Jewish Demography and Statistics, the Avraham Harman Institute of Contemporary Jewry at the Hebrew University of Jerusalem.

**Sergei Weinstein** (PhD) is a social activist, publicist, editor of the scientific series “Russia-Azerbaijan: The Historic Dialogue” of the Russian Academy of Sciences, and scientific consultant of the Institute for Research of Jewish Communities of the Caucasus and Central Asia at Ariel University. He has published more than one hundred scientific works in the field of sociocultural anthropology and has been the volume editor for over two dozen books. He has also organized many scientific conferences and exhibitions in Russia, Israel, Azerbaijan, and the United States, and is one of the authors of the first programs to preserve the Mountain Jews cultural heritage.

**German Zakharyayev** (PhD), is a well-known public figure through his activities as President of STMEGI and vice-president of the Russian Jewish Congress and of the Euro-Asian Jewish Congress. He is a member of the philosophical society of the Russian Academy of Sciences, and a member of the Board of Trustees of Ariel University. He has also authored a monograph “*The Ethno-cultural Diversity of Azerbaijan*” and twenty articles on society and religion. His publications focus on ethno-cultural processes in a multicultural society, devoting special attention to the constitutional and legal guarantees for the free development of national minorities and the protection of their interests.



## Summaries

### **GOLDA AKHIEZER**

#### **The Research Project of Abraham Firkovich as an Outcome of *Haskalah* and *Hokhmat Israel***

This article assesses the scholarly activity of the Karaite leader Abraham Firkovich, a prominent figure in the Karaite communities of Eastern Europe and a collector of ancient manuscripts, in the context of the process of *Haskalah* and of *Hokhmat Israel*. This assessment takes into account Firkovich's relations with leading *maskilim* of Eastern and Western Europe. The article brings to light various newly available archival documents which shed new insights on certain aspects of the Eastern European *Haskalah* and on the shaping of a new historical identity by 19<sup>th</sup>-century Karaite intellectuals in the Russian Empire.

### **MOISEY BEKKER**

#### **The Jews of Azerbaijan: The Paths of Migration, Religious Life, and Economic Activity**

The article focuses on the history of settlement and migration paths of Jews to the territory of modern Azerbaijan; religious and economic activities of the Jewish community under the new conditions; and the Jews' relationship with the local population and contribution to the development of the oil industry.

### **VELVL CHERNIN**

#### **Subbotnik Jews and a Kibbutz in the Caucasus Mountains: An Unknown Page in the History of the Struggle for *Aliyah***

The Subbotnik Jews settled in the Caucasus at the beginning of the 19<sup>th</sup> century and lived there together with Mountain, Ashkenazic, and Georgian Jews. This article deals with a heroic episode in the history of the Subbotnik Jews of the North Caucasus, related to Soviet Jewry's struggle for *aliyah*: a religious kibbutz, organized by a group of Subbotnik Jews in 1961. The members of the group had contacts with the Moscow Rabbi Yehuda Leib Levin and with the Israeli embassy in Moscow. They planned to make *aliyah*, but in 1967 after the Six Day War, the Caucasian kibbutz was eliminated by the KGB and its activists were arrested.

### **REUVEN ENOCH**

#### **Forms of Family Names of Georgian Jews**

Family names of Georgian Jews are interesting in several respects: (1) What is the basis for creating family names: first name, nickname, etc.? (2) What names are shared between locals and Georgian Jews? (3) What words or morphemes are

added to the base for creating family names? Most of the Jewish surnames, like the Georgian ones, end with the suffix *shvili* (“son, daughter”) or *dze* (“son”), and a small group of family names are based on their place of origin. A significant group of family names were created under Russian influence and end with the Russian suffix *ov*, while a small group of names end with *ot*. This article includes a list, based on numerous sources, of more than 490 names.

### **GIORA FUZAILOFF**

#### **The Bukharan Jewish Community and Its Attitude toward the Kabbalah**

The article focuses on the Bukharan Jews’ attitude toward the Kabbalah in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. One of the questions it raises is: did messianic or Kabbalistic influence affect the establishment of the Rechovot neighborhood in Jerusalem? This neighborhood was a center for the teaching of the Kabbalah in Jerusalem, and for the publication of books on the Kabbalah by Bukharan Jews in Jerusalem during the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries.

### **ALBERT KAGANOVITCH**

#### **The First Bukharan Jewish Publisher, Yakov Samandar (1793-?), and His Books**

The acute need of Bukharan yeshiva for religious literature in the first third of the 19<sup>th</sup> century impelled Rabbi Yosef Maman Maghrebī and then his successor, Rabbi Pinkhas ha-Gadol’, to entrust to Yakov Samandar a difficult and challenging mission of book purchasing. Pursuing this objective, Samandar visited the Pale of Settlement, the Caucasus, Siberia, and the Urals. He was seen in Leipzig and Istanbul. From all such places he would bring books and manuscripts to Bukhara. To satisfy this community’s requirements, he published books and thereby became the first Bukharan Jewish publisher.

### **MIKHAIL KIZILOV**

#### **The Krymchaks: Survey of the History of the Community**

The article focuses on the Krymchaks, a unique community of the Turkic-speaking Rabbanite Jews, who settled in the Crimea in the late Middle Ages and early modern times. The term Krymchaks was apparently invented only in the 1850s to differentiate the local Turkic-speaking Rabbanite Jews from other Jews of the region. The Krymchaks became a unified community formed out of members of different Jewish ‘*edot*, perhaps only in the 19<sup>th</sup> century. There are around 1,200-1,500 Krymchaks in the world today, with only about two hundred of them living in the Crimea. The article surveys the history of the community from its inception in the 13<sup>th</sup> century to the present.

**CONSTANTINE B. LERNER****The Jews of Georgia: A Social History of the Community (Second Century B.C. – First Half of the 19<sup>th</sup> Century A.D.).**

This article focuses on given aspects of the social history of the Jewish community of Georgia: (1) The first Jewish settlements were founded in K'art'li in the second century B.C. by Seleucid kings, with Jews deported from Mesopotamia. This Mesopotamian origin can be traced in the ancient self-designation of the Georgian Jews: Qivri – *Huri-aya*, (from the Land of Hurri); (2) The Jewish community enjoyed the status of “newcomers” – Hebrew *gerrim*, being community autonomy and opportunities for economic activity; (3) The loss of this status of *gerrim* in the fourth-fifth centuries, as a result of the Christianization and feudalization of the state, had for consequence the departure of Jews from the cities; (4) In the fourth century, the Mc'xet'ian Jewish scholars created the ancient part of the Aramaic chronicle *The Life of St. Nino*, which was translated into Georgian. In the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries, Jewish scholars carried out the translation of the Pentateuch (*Tavsili*). Its first part was recently published for the first time in Jerusalem by Reuven Enoch.

**EYAL LEWIN AND AKSANA ABRAMOV****The Social Capital of the Azerbaijani Jewish Community**

The Caucasus Mountain Jews are considered to be one of the oldest Jewish communities, yet until today they have managed to remain a united and distinct social group. Scholars have thoroughly investigated this community and deeply analyzed its Juhuri culture; our research, however, takes a different approach. We analyze data by utilizing tools of sociology and political science, mainly from the field of social capital. Thus, we establish a comparative approach that enables revealing the hidden mechanisms with which a social group can survive and succeed. Drawing on qualitative in-depth interviews in the Jewish Azerbaijani community in Israel, our paper aims to decode a general social apparatus as well as particular traits of the Juhuri.

**ANATOLY MISHAEV****The Stereotyping of the Jews in Soviet Historiography and Its Reflection in the Perception of Khazar History: The Political Relationship between Stalin and Soviet Jews in the Early Period of His Rule**

The article shows how Soviet historiography reflected hidden political agendas of the authorities that were not expressed directly in the press or other media identified with the authorities. Soviet historiography manifests ideological transformations in its treatment of Khazar history. These transformations had an impact on the actual sociopolitical situation of the contemporary Jews in the USSR.



### **YURI MURZAKHANOV**

#### **A Page about Mountain Jews in the Republican Newspaper *Karahalk***

The article is devoted to the Mountain Jews' section of the newspaper *Karahalk*, which appeared in Kabardino-Balkaria from 1925 to the 1930s. This section covered the issues of the national policy of the Communist Party, the elimination of the economic and cultural backwardness of Jews in Kabardino-Balkaria, the involvement of women in social and political life, and others.

### **AVTANDIL NIKOLEISHVILI**

#### **Gerzel Baazov: Features of a Literary Portrait**

Baazov was a Georgian Jewish writer, dramatist, and essayist of the 1920s and 1930s. He was the first writer to present Jewish themes in Georgian literature, depicting the daily lives, mentality, customs, and traditions of the Georgian Jews. Baazov's life ended tragically at the age of thirty-three when he was in his artistic prime. What he did succeed to write will remain part of 20<sup>th</sup>-century Georgian literature.

### **ELENA REIKHER (TEMIN)**

#### **Professionalism in the Musical Tradition of the Bukharan Jews: Its Roots, Hypotheses, Facts**

The article surveys aspects of the secular musical traditions of Central Asian (Bukharan) Jews on a broad historical and cultural background. It examines the historical roots of Bukharan Jewish music and its relationship with the Oriental and Jewish musical traditions, and assesses the contribution of Jewish musicians to the development and promotion of the Central Asian musical heritage.

### **DAN SHAPIRA**

#### **“We Are a Very Ancient People”: The “Antiquity Discourse” among the Jews of Northeastern Caucasus, Georgia, and Central Asia**

When the *Wissenschaft des Judenthums* emerged in Germany, some Jewish researchers promoted the idea that German Jews preceded the forefathers of ethnic Germans in Germany. Therefore, they deserved equal civil rights. When the ideas of the *Wissenschaft des Judenthums* penetrated the Russian Empire, one of the motifs developed was the search for early roots of the local Jews. The Crimean Karaites were the first Jewish group in the Western world to adopt this discourse stressing ancient origins. The next Jewish community to follow this lead were the Mountain Jews, and the chapter demonstrates how this discourse developed in this community. The “antiquity discourse” among the Georgian Jews had its peculiarities, explained in the chapter. Among the Bukharan Jews, this discourse appeared only after the beginning of their *aliyah* to the State of Israel. The antiquity discourse among these three communities was a tool, borrowed from the Russian Jewish arsenal, used



to shield these communities from the threats felt as coming from the cultural and political dominance of the Ashkenazi Russian Jews.

### **GENNADY SOSUNOV**

#### **Epigraphic Monuments of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries as a Source for Study of the History and Culture of the Mountain Jews of the Eastern Caucasus**

The article deals with epigraphic monuments of gravestones in Jewish cemeteries in Azerbaijan and Dagestan from the 17<sup>th</sup> to the 19<sup>th</sup> centuries. As an epigraphic source, Jewish gravestone inscriptions in this region provide unique material which enables reconstruction of the genealogy of Mountain Jew families over a period of two hundred years.

### **SHAUL STAMPFER**

#### **A Reexamination of the Story of the Khazar Conversion**

It has long been accepted that in the ninth or tenth century, the leadership or the entire population of the Khazar nation converted to Judaism. Many theories have been built on this 'fact' and conclusions drawn from it. Building on the pioneering work of Moshe Gil, this study shows that there is no reliable evidence that any conversion took place and there is a great deal of evidence that would contradict any claim that there was such a conversion. Hence, these theories and conclusions have no basis.

### **MARK TOLTS**

#### **The Jews in Georgia in the Late Soviet Period: A Demographic Profile**

This article is a study of the age-sex structure, marital characteristics, family size and fertility of the Jews in Georgia as a whole, and Georgian Jews, the Georgian-speaking autochthonous Jewish sub-group, among them in particular. Soviet census data, especially those of 1959 and 1989, have provided a base for such demographic analysis.

### **GERMAN ZAKHARYAYEV AND SERGEI WEINSTEIN**

#### **The Jewish Community of Azerbaijan in the Contemporary Period**

The article deals with the history of the Mountain Jews in Azerbaijan from the beginning of their settlement on its territory to their present situation. It offers an overview of their legal status, occupations, economic activities, and relations with the local population.

## Preface and Acknowledgments

The present collective work “*Studies in Caucasian, Georgian, and Bukharan Jewry: Historical, Sociological, and Cultural Aspects*” is the first fruit of an-going research conducted by the Institute for Research of Jewish Communities of the Caucasus and Central Asia at the Ariel University. This volume focuses on the communities of Mountain Jews, Georgian Jews, Bukharan Jews, Krymchak Jews, and Karaite Jews, and special discussion as on the issue of the Khazars. It encompasses a wide variety of fields – history, sociology, demography, literature, linguistics, epigraphy, music, and others. The essays are presented in three languages, English, Hebrew, and Russian, and written by researchers from different countries. A great effort was invested in conferring uniformity on the various research materials, in terms of quotation methods, terminology, transliteration, and so on. Preparation of this volume was done within only a year before publication, so that the new material offered here, does not yet require updating.

It is a pleasant duty for us to warmly thank all those who helped us and contributed to the publication of this book. They include the authors of the essays, whose patience and cooperation we deeply appreciate, and the editors in the different languages: Kineret Azriel (Hebrew), David Hornik (English), and Ludmila Shapira (Russian). Our thanks go to the directors of Ariel University, who have steadily supported the new institute, and especially to the rector of the university, Prof. Michael Zinigrad, who has encouraged our activity from the beginning and helped us in every way possible. Our gratitude also goes to Efrat Antman and the team of the Research and Development Authority of Ariel University, headed by the vice-president of the university, Prof. David Wolff, who made every effort so that the book would be published.

We owe special thanks to Dr. German Zakharyayev (Moscow), president of the Foundation for the Support of the Mountain Jews (STMEGI). It should be emphasized that this book would not have been published without the initiative, generous support, and active personal involvement of Dr. Zakharyayev. He also wrote, in cooperation with Dr. Sergei Weinstein, an essay on the history and current situation of the Mountain Jews community, that can be found in the present volume.

*Golda Akhiezer*

*Reuven Enoch*

## Introduction

### GOLDA AKHIEZER AND REUVEN ENOCH

The multiauthored volume *Studies in Bukharan, Georgian, and Caucasian Jewry: Historical, Sociological, and Cultural Aspects* is dedicated to the Jewish communities of the Caucasus (the Mountain Jews), Georgia (the Georgian Jews), Central Asia (the Bukharan Jews), and the Jews of the Crimean Peninsula, who are represented by the communities of the Krymchaks (rabbinical Jews) and the Karaite Jews. What is common among all these Jewish groups is that for the most part they lived in territories of the Russian Empire in its different incarnations, and subsequently within the political framework of the Soviet Union. All these Jewish communities underwent the experience of Russian-Soviet colonialism. Most of these communities evolved in a Muslim environment (except for the Georgian Jews, but they too have ancient roots in Islamic lands), and they may be viewed as part of Eastern Jewry from the historical, geographical, and linguistic standpoints.

All these communities began to receive scholarly attention in the 19<sup>th</sup> century. The Jewish Enlightenment or *Haskalah* movement, which developed in Western Europe in the first half of the 18<sup>th</sup> century and reached its peak in Eastern Europe in the mid-19<sup>th</sup> century, gave rise, among other things, to Jewish nationalism. Nationalistic trends brought the *maskilim* of the 19<sup>th</sup> century to the concept of a common Jewish history of all Jewish communities, and to the idea of the responsibility of the communities living in the modern world toward those that had not yet reached the modernization stage. This responsibility was manifested in the defense of members of all the communities against anti-Semitism and the capriciousness of governments even in remote countries, and, to that end, organizations were established that worked through diplomatic and economic channels. Thus the Jews of Europe, who had undergone the *Haskalah*, saw themselves as responsible for the “improvement” of Jews living in premodern countries with regard to education and way of life; from the standpoint of the “modern Jew,” the Jews of these premodern lands were still living in the “old world.”

These trends, which went hand in hand with the striving for knowledge and the emergence of a historical consciousness, aroused growing interest among *maskilim*, including eminent historians, in Jewish communities that were geographically remote from Europe. Moreover, the Jewish press, which developed in Eastern Europe in the mid-19<sup>th</sup> century, offered numerous reports on various “exotic” Jewish communities, recounting their history and customs both in countries that were under the rule of the Russian Empire and those that were outside of it. In addition, the issue of the conversion of the Khazars assumed an important place for Jewish authors and readers of the *Haskalah* period. The interest in the “exotic”



among Russian *maskilim* developed, among other things, in the context of romantic trends in enlightened Russian society as a whole. One cause of that interest in the “exotic” was the encounter with peoples of the Crimea and the Caucasus – residents of lands that were annexed to the Russian Empire in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. Some of the leading Russian poets, writers, and artists adopted the motif of romanticizing these peoples and places. Among the *maskilim* in Russia this romantic tendency was manifested in the quest for the original “Oriental” Jew, lost in the recesses of the Exile, who supposedly possessed traits of Jews of the Land of Israel in antiquity – a period that preceded the Exile and the “degeneration” of this type.

The interest in eastern communities of the Russian Empire was also part of the *Hokhmat Israel* or “Judaic Studies” (Wissenschaft des Judenthums) discipline, which developed in Western Europe beginning in the 1820s and was one of the tools used in the struggle for emancipation. In Russia as well, the development of *Hokhmat Israel* among *maskilim* stemmed to a large extent from the struggle for Jewish rights. Thus Jewish researchers sought to prove that the Jews were an autochthonous population of the Russian empire, who had an important cultural and economic contribution to their regions, and, therefore, deserved emancipation. At the same time, the *Hokhmat Israel* researchers evinced a national inclination, which characterized some of the Russian *maskilim*. One example of the combination of these trends of *Hokhmat Israel* can be found in the works of the historian Avraham Harkabi.

The blend of intellectual curiosity and nationalistic tendencies among the Russian *maskilim* produced a special type of Jewish researcher who was committed to his scholarly objectives to the point of asceticism, and was marked by a boundless curiosity along with adventurism. One such *maskil* was Yosef Yehuda Charny, one of the first of the 19<sup>th</sup>-century researchers of the Bukharan, Georgian, and, particularly, Mountain Jews. Charny, an autodidact who lived in abject poverty, collected and transcribed huge amounts of material on the history, customs, and folklore of Caucasian Jewry. Sometimes suffering from hunger and difficult living conditions, he went on self-financed journeys for years until he finally came down with tuberculosis and died. Another industrious researcher and adventurer of this kind was the *maskil* Ephraim Dienard. He took many trips in the Crimea and the Caucasus and gathered a great deal of material on which he based a far-reaching study of the Karaites, the Krymchaks, and the Khazar kingdom, which for him had a romantic cachet.

This period of *Haskalah* and modernization also inspired Jews of different communities to take an interest in their community’s history. One example was the Karaite collector and leader Avraham Firkovich; another was Eliyahu Anisimov, a Mountain Jew who was educated in Moscow. Together with other pioneering researchers, they collected historical documents, manuscripts, and testimonies from members of their communities so that these could be transcribed. Some of their writings were published in scholarly periodicals; others were aimed at a general audience in Hebrew and Russian from the mid-19<sup>th</sup> century to the first decades of the



20<sup>th</sup> century. Some of their writings are flawed by inaccuracies and even deliberate forgeries of documents (such as those of Firkovich). However, they aroused interest in the academic world, prompted further researches, and their authentic findings continue to serve researchers to this day.

In the period of Soviet rule, research on the Jewish ethnic communities ground to an almost complete halt. This freeze was part of the overall national policy of the government, which drew sustenance from Stalin's notion of the nonexistence of the Jewish people. In his view, the different Jewish communities did not constitute a single people because they lacked a common language and territory. Already at the beginning of the 1920s, the Soviet Union launched a struggle against the Jewish community, Judaism, and the Hebrew language. Schools, synagogues, and Jewish cultural institutions were closed; the leaders and activists of communities were persecuted and killed. The Soviet regime sought to bring about the Jews' assimilation into the surrounding peoples, and accordingly the Soviets formulated pseudo-scientific theories that denied the Jewish communities' ethnic, cultural, and historical unity. For example, the government's official line, identified the Mountain Jews with the Tat people on a solely linguistic basis, and the Jews of Georgia with the Georgian people. As for the Karaites, it was claimed that they were descendants of Khazars and had no connection to Judaism. No religious uniqueness of the Jews could be countenanced; in the Soviet Union religion was delegitimized by the regime and condemned to systematic destruction.

With the dissolution of the Soviet Union in the early 1990s, the Jewish communities found themselves in different, independent political frameworks. Both emigration to Israel and the rehabilitation of Jewish communal and educational-cultural institutions began at that time. Many peoples of the Soviet Union, including Jews seeking to return to their roots, began to take an interest in their own history and culture. Both Israel and countries of the former Soviet Union saw a renewal of research on the Jewish communities that had lived in the Russian Empire and the Soviet Union. This research was based first and foremost on the material that was gathered in the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries, and also on documents from governmental archives that, now, became available to researchers from all over the world. The result has been a revolution in the field of research on the Jewish communities of the Caucasus, Georgia, Central Asia, and the Crimean Peninsula, generating many new publications both in these countries and in Israel. It should be emphasized, however, that most of the research and publishing on these communities has been done in Israel. The work has been conducted upon the initiative and with the support of the universities, the research institutes within their frameworks, and in other academic institutions, most notably the Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East.

The present volume includes new studies by Israeli researchers and their colleagues from other countries, and encompasses a broad spectrum of fields related to the life of these communities from the Middle Ages to the modern period. Most

of the essays in the collection deal with the Jews of Azerbaijan and Dagestan, and particularly with the Mountain Jews. Among them, the essay by G. Zakharyayev and S. Weinstein opens with an overview of the history of the Mountain Jews in Azerbaijan from the beginning of their settlement in the region to their situation at present. The essay by E. Lewin and A. Abramov also focuses on the Mountain Jew community in Azerbaijan, exploring sociological issues related to the community. The essay by Y. Murzahanov describes the activity of the Dagestan Jews' newspaper *Karahalk* during the first decades of Soviet rule. G. Sosunov provides an epigraphic overview of gravestones in Jewish cemeteries in Azerbaijan and Dagestan in the 17<sup>th</sup> to 19<sup>th</sup> centuries. The study by M. Bekker relies on new archival material on the history of the Jews of Azerbaijan, while concentrating on Ashkenazi Jews in this country in the 19<sup>th</sup> century.

Research on Georgian Jewry is represented here in four essays. Utilizing rich anthroponymic material, R. Enoch analyzes the forms of names of Georgian Jews; the essay by K. Lerner deals with the social history of this community from its beginning to the 19<sup>th</sup> century; A. Nikoleishvili portrays one of the main activists of the community, the writer and Zionist Herzl Baazov. M. Tolts presents the demographic profile of Georgian Jewry in the Soviet Union between 1959-1989.

Of the three essays devoted to Bukharan Jewry, two are concerned with history. One, by G. Fuzailoff, focuses on Kabbalah study by the Bukharan community, and describes its activity in the Land of Israel. The second essay, a fruit of the archival work of A. Kaganovitch, offers new information on the personality and activities of the first publisher in his community, Yaakov Samandar. The third essay stems from the research of E. Reikher and discusses different aspects of the musical tradition of Central Asian Jews.

The essay by V. Chernin draws our attention to an important but almost forgotten historical subject, namely, the development and Zionist activity of the Subbotnik community and their emigration to Israel. This community was formed out of descendants of Russian and Ukrainian converts and lived in the Caucasus.

The issue raised by S. Stampfer is one that has recently inspired heated debate in the scholarly world. Based on a renewed inquiry into the sources bearing on the topic of the conversion of the Khazars (who ruled in the abovementioned geographical regions, and the story of whose conversion served as the source of Jewish and non-Jewish national myths), the researcher poses the question: "Did the Khazars indeed convert?" This question forms the core of his essay. The subject of the Khazars is also examined in the essay by A. Mishaev, but from a completely different angle. The author points to changes in the common Jewish stereotype in Soviet historiography and analyzes this stereotype as reflected in Stalin's attitude toward Khazar history.

Another three essays are concerned with the Crimean communities. The first is by M. Kizilov, who provides an overview of the history and culture of the Krymchak community based on a variety of sources. The Karaite issue is explored

in the essays by G. Akhiezer and D. Shapira, which address the topic of Jewish nationality and ethnonational myths. D. Shapira analyzes a discourse on the origins of Mountain Jew, Bukharan, Georgian, and Karaite communities. G. Akhiezer assesses the scholarly activity of the Karaite Avraham Firkovich in the context of the Russian Karaites' process of enlightenment and Firkovich's relations with leading *maskilim* in Eastern and Western Europe. Her essay draws on various newly available archival documents.

The book is divided into three sections according to the language of the essays, which were written in Hebrew, English, and Russian.

We hope this collection will be of help in disseminating the cultural heritage of all these communities, will encourage further studies in the fields represented here, and will constitute another precedent for fruitful cooperation between Israeli researchers and those who represent these communities in their own countries.



**“We Are a Very Ancient People”:  
The “Antiquity Discourse” among the Jews of Northeastern  
Caucasus, Georgia, and Central Asia**

DAN SHAPIRA

When the *Wissenschaft des Judenthums* began in Germany in the first half of the 19<sup>th</sup> century, some of the people belonging to the fringes of this cultural movement claimed that the Jews of Germany were descendants of Roman legionaries and their Jewish female slaves, taken prisoner during the Roman crushing of the Great Jewish Revolt. The logic of this notion was that the Jews had lived in Germany, in the Rhine’s cities, since the Roman times, definitely before the forefathers of ethnic Germans came there. Therefore, the Jews of Germany were sons and daughters of the land, and certainly deserved civil rights to be granted to them. After all, the German version of nationalism emphasized – given the lack of a German state – language, soil, and blood (*Sprache, Blut und Boden*); being German-speaking and descendant from people who had lived on the soil to become German since before the Germans came there would make these Jews Germans no less than others. It is worth noting that no similar claims were made by Jews in France.

When the ideas of the *Wissenschaft des Judenthums* penetrated eastward to the Russian Empire, including the Congress Poland, one of the motifs that developed there was also the search for early beginnings of the local Jews. Much ado was made about King Meszko’s coins bearing Hebrew inscriptions in Poland, and about the Khazar Empire, whose existence preceded the formation of the Russian state. This discourse was part of striving for a common fate with the non-Jewish population, exemplified in common history and in civil rights. The Khazar discourse among the Jews of Russia came to an abrupt end after the May Laws of 1882, when the majority of these Jews realized that there was no future for them and their children in Russia, or in *this* Russia, with Jews turning to emigration to America and the Land of Israel, or to revolution aimed at remaking *this* Russia. It is highly symbolic that the famous dispute between Avraham Harkavy, the patriarch of Jewish studies in Russia and a believer in a common destiny of Jews and non-Jews in Russia, and the young Shimon Dubnow, who later developed his theory of a Wandering Center in opposition to Harkavy, was about Khazar studies and their excessive importance in the Russian Jewish discourse.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Дубнов, Семен, Об изучении истории русских евреев и об учреждении Русского-еврейского исторического общества, СПб: Типо-Литография А. Е. Ландау, 1891 [Dubnov, Semion, “About Studying the History of Russian Jews and about the Establishment of the Russian-Jewish Historical Society], pp. 30-31; Horowitz, Brian, *Empire Jews: Jewish Nationalism and Acculturation in 19<sup>th</sup> and Early 20<sup>th</sup> Century Russia*, Bloomington: Slavica Publishers, 2009, pp. 110-111.



The Karaites of the Crimea were the first Jewish group in the Western world, existing outside of what was seen as the Jewish mainstream, to come into contact with this discourse stressing ancient origins. As a result they developed, as early as the 1840s, their own versions of their ancient settlement in the Crimea.<sup>2</sup> I will refer to the discourse emphasizing the ancient roots of a given Jewish community in a given territory by the somehow odd term “antiquity discourse.” In this article I will discuss such discourse among the three non-Ashkenazi Jewish communities of the former Russian Empire / former USSR. However, there is another example of antiquity discourse: Shelomo Avraham Rozanes (1838-1862), born in Rusçuk in Ottoman Bulgaria and exposed to *maskilim* and post-*maskilim* of Odessa and to antiquity discourses current in Russia, claimed First Temple origins for the Jews of Bulgaria. Again, we find here the Russian and, specifically, Odessan connection. This is worth a further study.

### From the Lost Tribes to a Pagan-Zoroastrian Dagestanian Nation and Back

The next Jewish subgroup, after the Crimean Karaites, to come into contact with the antiquity discourse was the community of the Mountain Jews. It was to them that the antiquity discourse was brought by Avraham Firkowicz in the 1840s, who told them that they were a community going back to the First Exile.<sup>3</sup>

Firkowicz’s activities among the Mountain Jews were continued by his close associate, the Karaite *hakham* Solomon Beim,<sup>4</sup> and later, at Beim’s suggestion, by Yoseph-Yehudah Tsharny (1835-1880), the first modern scholar of the Mountain Jews, who wrote in Hebrew and Yiddish and whose seminal work has never been

---

<sup>2</sup> The most important Jewish-Karaite figure in this field was Avraham Firkowicz (1787-1874), about whom I have written many articles and a lengthy Hebrew book submitted to the Ben-Zvi Institute. Important for our discussion here are: Шапира, Дан, “Как наблюдатель трансформирует наблюдаемый объект: А. Фиркович на Кавказе в 1840 г. и в 1849-1850 гг. и его влияние на горских евреев,” [Shapira, Dan, “How an Observer Changes the Observed: Avraham Firkowicz in the Caucasus, 1840-41 and 1849-50, and His Impact on the Mountain Jews”], *Judaica Rossica*, IV (2006, Москва), pp. 8-30;

שפירא דן, “ראשית המחקר היהודי על יהודי הקווקאז,” שפירא דן (עורך), היהודים ההרריים בין עבר להווה [Shapira, Dan, “Beginnings of the Jewish Research on the Mountain Jews,” Shapira, Dan (ed.), *Mountain Jews between Past and Present*] רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, מכרז דהאן תש”ע, עמ’ 62-103.

<sup>3</sup> See the previous note, and also Shapira, Dan, “Remarks on Avraham Firkowicz and the Hebrew *Mejelis* ‘Document,’” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 59, 2 (2006), pp. 131-180, and Shapira, Dan, “The *Mejelis* ‘Document’ and Tapani Harviainen: On Scholarship, Firkowicz and Forgeries,” *Omelyan Pritsak Armağanı, A Tribute to Omelyan Pritsak*, Alpargu, Mehmet and Öztürk, Yücel (eds.), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi, 2007, pp. 303-393.

<sup>4</sup> Cf. Gammer, Moshe “A Report by Solomon Beym to the French Authorities,” *Eastern European Karaites in the Last Generations*, Shapira, Dan D. Y. and Lasker, Daniel J. (eds.), Jerusalem: Ben-Zvi Institute and the Center for the Study of Polish Jewry and Its Culture, 2011, pp. 68-122 (English part).

published in its entirety.<sup>5</sup>

R. Sherbet ben Nissim, the rabbi of Temir-Khan-Shura (who was thus one of the two chief rabbis of the Jews of Dagestan, the other being R. Yehezkel / Hyzgyl Mishaelov / Mushailov, to be mentioned soon), was the first Mountain Jew to learn at the Volozhin Yeshivah ('Etz Chaim Yeshiva). In the late 1880s R. Sherbet and a group of Mountain Jews settled in Jerusalem, where they lived in dire straits. In 1889-1890, R. Sherbet published in Jerusalem a small Hebrew composition, *Qadmoniyoth Yehudey he-Harim*. This book was written so as to raise Sephardi funds for the small community of Mountain Jews in Jerusalem; Ashkenazi charitable funds generally disregarded the Mountain Jews' plight. In his book, R. Sherbet claimed that his community were descendants of the Ten Lost Tribes, that Dagestan was the biblical Media (*Maday*), and so on. He dwelled on the connection between the Mountain Jews and the Jews of the Crimea, in the vein of Firkowicz, whose book *Avney Zikkaron* had been published in Vilna in 1872, and he also made use of the works of the aforementioned Avraham Harkavy and Yoseph-Yehudah Tsharny.

The son of R. Sherbet ben Nissim was Ilya [\*Eliyahu] Anisimov (1862-1928), an ethnographer, playwright, engineer, and the first Russian-educated Mountain Jew (in fact, it was his strictly observant father who encouraged him to pursue this education).

R. Sherbet's son graduated from the Mechanical Engineering Faculty of the Moscow Imperial Technical School (nowadays the prestigious Bauman Moscow State Technical University) in 1891. By then, the son of Sherbet son of Nissim was known as Ilya Sherbetovich Anisimov; his surname sounded perfectly Russian, though derived from the Hebrew name of his grandfather. After graduation, Anisimov worked for a while at Moscow sewage systems; then he was invited by the governor of the Dagestan *Oblast'* to work at the Building Department at Temir-Khan-Shura. However, when Anisimov arrived in his father's town in early November 1892, he was refused the position because of being both a Jew and a "native" (*tuzemec*). After many difficulties, he obtained a position with a Rothschild oil company near Baku; beginning in 1904, he worked in the oil industry in Grozny, the North Caucasus, and during 1912-1913 in Baku, where he was active in Jewish organizations. Anisimov returned to Grozny and in 1921 he settled in Moscow. He died in Grozny in 1928 and was reburied in Moscow by his family. Between 1921-1928 he helped his nephew, Naphtaly-Zevi (also known as Nikolay) Anisimov (?-1965?), in his linguistic studies of the Juhuri/Tati language. Nikolay Anisimov became a linguist and composed the first standard grammar of the language of the Mountain Jews (*Grammatik zuhun tati*, Moscow, 1932); he also was the first professor among the Mountain Jews (on him, see below).

The importance of Ilya Anisimov as an amateur ethnographer is twofold: he was the first author among the Mountain Jews to publish descriptions of their ways

---

<sup>5</sup> Some of his papers were edited by Avraham Harkavy in St. Petersburg in 1884 as *Sepher ha-Massa'oth* [טשארני, יוסף יהודה בן יעקב הלוי, המסעות בארץ קוקז ובמדינות אשר מעבר לקוקז].



of life, traditions, and so on, and it was he who had prompted, unwillingly, the “Tat discourse” (see further) among the Mountain Jews themselves. After the death in 1880 of Yoseph-Yehudah Tsharny, the aforementioned first modern scholar of the Mountain Jews, R. Yehezkel / Hyzgyl Mishaelov / Mushailov, a chief rabbi of the Jews of Dagestan, advised Anisimov, who was then eighteen years old, to write a composition in Russian about the community of Mountain Jews. Anisimov was then probably the only member of the community who knew how to write Russian, and he accepted the idea and penned such an article in 1881.

In order to understand better this still-influential work, one should recall that the year of its writing and subsequent publication coincided with the beginning of the pogroms in the Russian Empire after the assassination of Alexander II (r. 1855-1881). This wave of pogroms prompted the massive emigration of Russian Jews to the Americas, the First Aliyah to Palestine, and gave birth to the rise of Palestinophilism; the pogroms also resulted in the oppressive May Laws of 1882. Under these restricting circumstances, Anisimov tried to play down any commonalities between the Mountain Jews and the better-known Ashkenazi Jews of the Russian Empire, even emphasizing their supposedly mutual hatred, and quoting shocking folk-proverbs (“It’s no good killing a European Jew through the throat [to cut it]), but rather through the back of the head in order to torture him”). In Anisimov’s view, the Mountain Jews shared common cultural features with other ethnicities of the Caucasus, were possibly connected with them by origin in a vague way, and their Judaism was different from normative Judaism and full of pagan and Zoroastrian vestiges. Later, in 1888, Anisimov reworked this article into a Russian book, *Kavkazskije jevrei-gorcy*, whose name means both “the Caucasian native mountaineer people, who happened to be Jewish” and “the Caucasian Jews, who happened to live in the mountains.”<sup>6</sup>

In the summer of 1886, Anisimov was sent by the Russian Archeological Society to make an ethnographic description of the Mountain Jews. In the summer of 1890, Anisimov studied the Avars, the largest ethnicity of Dagestan, and worked also among the Laks and Dargians, two other important ethnic groups there. He stressed the traces of Jewish past found among the Avars (which is partly plausible), and his questionnaire emphasized the Avars’ Christian heritage (also plausible although Russian Imperial conversionist considerations were involved). In his ethnographic work during 1880-1890, Anisimov was greatly helped by the Russian German linguist and ethnographer Vsevolod F. Miller (1848-1913) (whom Anisimov taught

---

<sup>6</sup> I use this opportunity to correct a widespread and malicious mistake: it can be read on Russian-language sites run by Mountain Jews that Russian Ashkenazi Jews call the Mountain Jews *byki*, which is perceived as a highly abusive term. This information goes back to Anisimov, but there is a twofold misunderstanding: while *byki* of Anisimov’s time was, clearly, a Slavicization of the Yiddish *bok*, “goat”; in Modern Russian of the 1990s *byk* meant “a highly aggressive person in Adidas slacks, a bandit”; Israeli Hebrew *boq* is a continuation of the Yiddish word and means, according to *Hebrew / American / English / Hebrew User-Friendly Dictionary, Hebrew-English*, by Inbal, Shimshon, Jerusalem: S. Zack & Co. Publishers, 1988, p. 39a, “clod, dolt.”

the Tati language), and by Rabbis Hyzgyl Mushailov and Ya‘aqov Yitzhaqi (1846-1917), after whom Be’er Ya‘aqov in Israel is named and whose unpublished *‘Ohaley Ya‘aqov* was written in a vein resembling the writings of Avraham Firkowicz and R. Sherbet ben Nissim. Rabbis Hyzgyl Mushailov and Ya‘aqov Yitzhaqi provided Anisimov with their own oral and written versions of the history of the Mountain Jews, which can be traced in Vsevolod Miller’s writings and, especially, in those of his son Boris.<sup>7</sup>

Between his two ethnographic expeditions, Anisimov published his Russian book, *Kavkazskije jevrei-gorcy* (1888), as mentioned. Much later, this book became the source of inspiration for promoters of “Tatization” who, in the last three decades of the existence of the USSR, advocated a de-Judaizing theory of the origin of the Mountain Jews.

In this book, Anisimov claimed the existence of a Tati-speaking peoplehood, divided by three religions – Judaism, Islam, and Christianity. These views should be seen against the background of Anisimov desiring to distance himself – a student in Moscow by that time – and his community from the dangerous affinity with Ashkenazi Jews, who were seen in the 1880s as *the* politically subversive element in the Russian Empire (in addition, there were some real conflicts with the Ashkenazi Jews in Dagestan and Moscow).

However, Anisimov was not the first to put together Jews of the eastern and northern Caucasus and the Tati-speaking Armenians: in his *Gulistan-i ‘Iram* written in the Russian language ca. 1844, the pioneer of Azeri historiography, ‘Abbās-Quli-Agha Bakikhanov (1794-1847), called the Armenians and Jews living in southern Dagestan and northern Azerbaijan “Tats.”<sup>8</sup>

“Tat” was a pejorative Turkic term meaning “non-Turkic settled population politically subjugated to Turkic nomadic rulers.” In Hungarian, “Tot” means “Slovak.” There was no people between the steppes of southern Moldova and the Altay Mountains who ever admitted they were “Tat”; this term always was used as an exonym. The Mountain Jews used to call their language “Juhuri,” “Jewish,” and this is the name they use in Israel, Russia, and the United States nowadays. “Tati” is the name for different and not-so-closely-related Iranian languages spoken in Iranian Azerbaijan, in the Republic of Azerbaijan, and in Dagestan, RF. In the former Russian Azerbaijan (now the Republic of Azerbaijan) and in Dagestan, the Iranian dialects of the Jews, Armenians, Shiites, and Sunnis (except the Talysh) were dubbed by the speakers of Turkic-Azeri as “Tati” (meaning, roughly, “Iranian”), while some of these “Tati”-speaking Muslims preferred the name “Parsi” or “Farsi.” It is highly questionable whether the Iranian-not-Talysh dialects of the Jews, Armenians, Sunnis,

---

<sup>7</sup> Cf., e.g., Миллер, Борис, Таты, их расселение и говоры: Материалы и вопросы, [Miller, Boris, *Tats, Their Settlements and Dialects: Materials and Problems*], Баку: Издательство общества обследования и изучения Азербайджана, 1929.

<sup>8</sup> Бакиханов, Аббас-Кули-ага, Гюлистан-и Ирам, [Bakikhanov, Abbas-Kuli-aga, *Gulistan-i Iram*], Баку: Элм, Академия Наук Азербайджанской ССР, Институт истории, 1991, pp. 21, 26.



and Shiites of the Republic of Azerbaijan and Dagestan constitute a single language.

Under Soviet rule, the “Tati” language – used as a literary vehicle by the Mountain Jews only<sup>9</sup> – was transferred (this was the term used) in 1929 from Hebrew characters to the Latin ones. It is important to observe that by the Soviet standards of the epoch, this measure implied that the Mountain Jews were “not really Jews” – nobody would dare then to Latinize Yiddish (or, Armenian and Georgian). However, we should remember that the Soviet ethno-engineers were trying to construct a de-confessional Tati nation: in 1932, Anisimov’s nephew, Naphtaly-Zevi (Nikolay), wrote in his *Grammatik zuhun tati*:

The Tats, called “Mountain Jews,” have no connection to the Jews brought to Iran and Media by the Assyrian kings; the Faith of Moses was spread among the Khazars by the Jews who run away [sic] from Rome [“Rim”]<sup>10</sup> in the 7<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> centuries, or even earlier; the Khazars, or, possibly, also some Jews who run away [sic] from Rome [“Rym”] to the Caucasus, spread the Faith of Moses among some Tats, who used to be, like all the Tats, fire-worshippers; Tats – Jews, Muslims and Christians – are one nation divided by religion, the faiths of Moses, Christ and Mahomet.

In order to understand the context better, one should know that in the Russian language – the language learned by Nikolay Anisimov as an adult – there is a distinction between *jevrej*, “a person of Jewish extraction” and – beginning in the early Soviet period – also “a member of the Yiddish-speaking nation, characterized by wit, ability to improvise, sense of humor, left-wing politics, resourcefulness, and other ‘Jewish stereotypes,’” and *iudej*, “a person practicing Judaism.” The Russian language developed this distinction both because of its Byzantine heritage and the realities of late-19<sup>th</sup>-century Russia, with the Bund, Subbotniks, mass – and insincere – conversion of Jews to (mostly Protestant) Christianity, Jewish secularization, and its mirror-image, severe Orthodoxy (what is now called in Israel *haredi*). In the Russian language, one might be a *jevrej* without being an *iudej*, and vice versa. People like Ilya and Nikolay Anisimov, no doubt, were frequently asked in Russia, “But in what way are you *jevrej*?” This helps to understand how natural, in the Russian cultural and linguistic contexts, was their insistence that they were Jewish by their ancestral religion, but not by their ethnicity, for the “Jewish ethnicity” had already been assumed by the Ashkenazi speakers of Yiddish.

The Soviet constitution of Dagestan made Tats, but not the Jews or Mountain Jews, one of the founding nations of this Soviet republic and the Tat language was made one of the official languages. In reality, the official Tat language used was in its Jewish variant, but the pretension was upheld that this dialect *was the* Tat language. The politics of *korenizacija* (indigenization), or promoting native cadres in the ethnic

---

<sup>9</sup> Cf. Shapira, Dan, “Judeo-Tat,” *Encyclopedia Judaica*, vol. 10 (2007), p. 0442.

<sup>10</sup> Here, the Eastern Rome (\*Rūm), Byzance, was confused by the author with the original Rome (Rim, in Russian).

areas of the USSR (the former Russian Imperial colonies)<sup>11</sup> meant, in multiethnic regions, a fierce battle among different ethnic elites for spoils and perks. Dagestan was the most multiethnic Soviet republic of all, with eleven official ethnic groups in 1926, nine in 1939, and with fourteen official languages. To exploit the Dagestani ethnic-based spoils systems and to be represented in the elites, the speakers of the Tat language had to be Tats, not Jews: Russians and (Russian) Jews had been heavily overrepresented in all the ethnic regions of the USSR and the system of *korenizacija* was envisaged to reduce the influence of ethnic Russians (and Russian Jews) while boosting the “ethnics” and the “natives.” This is how “Tatization” arose, with Mountain Jews, especially those who aspired to join the elites or already had, changing their official *nacional’nost’* (registered ethnic categorization) from Jewish or Mountain-Jewish to Tati, while the Muslim Tats preferred en masse to be identified as Azeris, successfully joining the elites on the Azeri ticket.<sup>12</sup> This Tatization campaign was accompanied by articles that stated the native origins of the Mountain Jews, claiming their arrival to the eastern Caucasus as hired soldiers of the Sasanians, or claiming their origins in Babylonian Jewish sectarians, “Jewish Mazdakites” and so on.<sup>13</sup>

In addition, in the post-World War II USSR, Tatization worked as an expression of cultural and political conservatism, when “Jews” (i.e., Ashkenazic Jews) came to be seen as urban-smart, aggressively adopting Western or Westernizing mores and modes, politically and culturally avant-garde, socially deviant, libertine (and libertarian) secular individualists. Even today, when the numbers of Mountain Jews in the former USSR are insignificant, there are still few of those who are registered in the population censuses as “Tats”; these people are politically conservative, pro-Communist, and pro-Soviet.

In Israel during the 1990s-2000s, there were attempts to revive the antiquity discourse about the Lost Tribes and so on. There is almost no chance of finding a recent publication about the Mountain Jews free of the reference to “our nation” (*nash narod*), a vestige of the Soviet-speak of ethnically-hierarchized Dagestan. If, in Soviet Dagestan, Tatization worked as a shield against the threats imagined as coming from the cultural and political dominance of the Ashkenazi “Russian” Jews, with their Westernizing and aggressive values, in Israel this role is played by the

---

<sup>11</sup> This Soviet policy of *korenizacija* was imitated by the French and Belgians in their own colonies while trying to build the new class of the *évoluées*.

<sup>12</sup> In 1894, there were 124,693 “Tats” in Transcaucasia, according to: Кавказский Календарь на 1895 г., Тифлис, 1894; the Soviet census of 1926 counted 28,705 “Tats”; the census of 1959 counted 11,463 “Tats”; apparently, the “Tats” counted in 1894 and 1926 were all Muslims, and the decrease in their numbers must be explained by their changed self-identification as “Azeris”; the “Tats” of 1959 were almost all Jews.

<sup>13</sup> For a good example of the late-Soviet Mountain Jewish oral history, see: צילנוב מיכאל, “ההיסטוריה של עמנו, על פי טרזאן: היסטוריה שבעל פה, זכרונות מיהודי הקווקאז”, שפירא דן (עורך), היהודים ההרריים, שם, עמ’ 110-104 [Chlenov, Michail A., “The History of our People According to Tarzan: A Piece of Oral History, Recollections of Mountain Jewry,” Shapira, Dan (ed.), *Mountain Jews*, ibid., pp. 104-110].



good old antiquity discourse about predeluvian settlement of Jews in the eastern Caucasus, a tool borrowed from the 19<sup>th</sup>-century Russian Jewish arsenal.

### **Georgia: The Serfs and the Enlighteners of the North**

In Georgia, the situation was different: first of all, Kartli and Kakhetia in 1801, and Imeretia and other western Georgian princedoms in 1802-1810, were annexed to Russia. Jews in Georgia were mostly serfs (*kamani*) belonging to private owners, the crown, or the church. In the ethnically Russian countries, serfdom was abolished in 1861, but in Georgia the serfs were gradually emancipated from 1864 to 1871. Jews had never constituted an economic problem in Georgia: the socioeconomic niche of the medieval and early-modern “Jew” in Transcaucasia was firmly taken by Armenians, and Tsarist absolutism and Armenian economic domination were regarded by the nascent Georgian nationalism as the two main woes. During the Georgian cultural renaissance of the second half of the 19<sup>th</sup> century, and the nationalism it brought about, Jews rarely were an issue at all, with the important exceptions of the Surami (1850) and Kutais (1878) blood libels. By the early 20<sup>th</sup> century, both Jews and Georgians were overrepresented in the Menshevik faction of the Russian Social Democratic Party.<sup>14</sup> The Mensheviks became the dominant political party in Georgia, so that in the First Duma (1905-1907) all the seats allocated to Georgians were taken by Mensheviks, and in 1918-1921, the Georgian branch of the Mensheviks, who won the election, ruled the independent country. The Menshevik sympathies of the majority of Georgian voters and Jewish eminence in this political party were thus easily reconciled.

In the early 20<sup>th</sup> century and further, much success was achieved in studying the origins of the Georgian language and its relations to other languages. There are many interesting traits connecting Georgian grammatically to, say, Hebrew or Arabic, as was always felt by the learners with some Semitist background. In 1908, the young Russian Orientalist of Scottish-Georgian background and a protégé of Prof. Daniel Chwolsson,<sup>15</sup> Nikolai Marr (1865-1934),<sup>16</sup> published *Предварительное сообщение о родстве грузинского языка с семитическими* (A Preliminary Report on the Relationship of the Georgian Language to the Semitic Languages), being an introduction to his *Основныя таблицы грамматики грузинскаго языка с предварительным сообщением о родстве его с семитскими языками* (The Basic

---

<sup>14</sup> Menshevik leaders included the Russian G. V. Plekhanov, the Jews J. O. Martov, F. I. Dan, P. B. Aksel’rod, A. P. Berezovskij, K. I. Feldman, R. I. Abramovich, M. I. Liber (for a while also L. B. Trotsky and A. Yoffe), the Georgians N. S. Chkheidze, Irakle G. Tsereteli, Noe N. Zhordania, Akaki I. Chkhenkeli, Razhden Arsenidze, Noe B. Ramishvili, Evgeni Gegechkori, etc.

<sup>15</sup> By whom he was promoted to the Armenian chair at St. Petersburg University, see: Илизаров Борис С., *Почетный академик Сталин и академик Марр* [Ilizarov, Boris S., *The Honorary Academician Stalin and the Academician Marr*, Veche], Москва: Вече 2012, p. 37.

<sup>16</sup> The Scottish spelling is Mair.

Tables of the Grammar of the Georgian Language with a Preliminary Report on the Relationship of the Georgian Language to the Semitic Languages) (Sankt-Peterburg). Earlier, Marr had also penned the entry “Georgian Language” (“Грузинский язык”) for the Russian *Jewish Encyclopedia* (Еврейская Энциклопедия), vol. 6 (1907), pp. 808-809. In both works, Marr claimed that Georgian (and other closely related languages) was a member of a linguistic family closely recalling the Semitic and the Indo-European families; the family of which Georgian is a member he categorized as “Japhethic” – after Japheth son of Noah, brother of Shem and Ham. Subsequently, Marr was to become for a long while the guru of Soviet linguistics, with his pseudo-Marxist “New Teaching about the Language” and his ever-changing “Japhethic Theory.”<sup>17</sup>

Marr’s theory about a relationship of Georgian to Semitic languages and Georgian being a member of a linguistic family of the same standing as the two other linguistic families (Semitic and Indo-European) with languages as prestigious as Hebrew, Syriac, Akkadian, and Arabic on the one hand, and Sanskrit, Old Persian, Ancient Greek, Latin, and so forth on the other, put the Georgians, as a nation, in a very favorable cultural context by the norms of the early 20<sup>th</sup> century, with their emphasis on “origins” and racial biases.

In addition, Christianity was and is the most important part of the Georgian self-identification; according to Georgian mythologized historical perceptions, this country received Jesus Christ from and through the Jews of Mtskheta, the ancient capital and sacred center of the country, about a half-hour’s drive away from Tbilisi. So, the link “Hebrews – Mtskheta – first Christian centuries – Georgia-is-a-civilized-Christian-nation enlightened<sup>18</sup> by Jews” definitely rings a bell in Georgia.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> On Marr and the problems of Georgian-Semitic linguistics, cf. Либин Александр и Шапира Дан, “Хазарская Парадигма Сталина (к вопросу о развитии монистического взгляда на историю – II)”, [Libin, Alexander and Shapira, Dan, “The Khazarian Paradigm of Stalin, Concerning the Question of a Monistic View of the History II”, *Parallels*], *Параллели* 10 (Москва 2008), pp. 111-160; cf. now also Ilizarov, *The Honorary Academician Stalin*, *ibid*.

<sup>18</sup> A literal translation of Georgian for “to Christianize / to baptize.”

<sup>19</sup> Cf. Shapira, Dan, “‘Tabernacle of Vine’: Some (Judaizing?) Features in the Old Georgian Vita of St. Nino,” *Scrinium* 2 (2006), pp. 273-306; Dan Shapira, “Armenian and Georgian Sources on the Khazars: A Re-Evaluation,” *The World of the Khazars: New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium*, Ben-Shammai, Haggai, Golden, Peter B., and Roná-Tas, Andras (eds.), Leiden & Boston: Brill, 2007, pp. 307-352; Shapira, Dan, “Gleanings on Jews of Greater Iran under the Sasanians (According to the Oldest Armenian and Georgian Texts),” *Iran and the Caucasus* 12, 2 (2008), pp. 191-216; שפירא דן, “יהודי מרכז אסיה והקווקז”, קוליק אלכסנדר, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, כרך א, עמ’ (עורך), תולדות יהודי רוסיה. מימי קדם עד העת החדשה, 56-45 [Shapira, Dan, “Jews of Central Asia and the Caucasus,” Kulik, Alexander (ed.), *History of the Jews in Russia from Ancient Times to the Early Modern Ages*]; see its Russian version: Шапира Дан, “Общины евреев Востока на территории Российской империи и СССР,” История еврейского народа в России [Shapira, Dan, “Jewish Communities of the East on the Territory of the Russian Empire and USSR”, Kulik, Alexander (ed.), *History of the Jews in Russia from Antiquity to the Early Modern Period*], Москва – Иерусалим: Гешарим, 2008, pp. 73-85.



The combination of these three facts – the presupposed importance of the Jews in the early formative centuries of Georgian history, the presumed linguistic affinity (much inflated, in fact), and both Russian-Imperial revolutionary politics and inner-Georgian political and economic considerations – placed the Jews of Georgia in a rather positive role. It was not by accident that the only Semitist center of study to emerge in the USSR was in Georgia.

Stressing that “Jews are a very ancient people in Georgia” was a Georgian invested interest and was anti-Armenian at the core, for it meant, for Christian Georgians, that Christianity had not come to Georgia not from Armenia (as it did) but “from the source.” It is also highly illuminating that Georgian Jews have neither developed the “discourse of the origins” in Georgia nor questioned it. The Addendum presents the texts of the 10<sup>th</sup>-century Jewish inscriptions from Mtskheta, which previously were held to be from a much older period.

## Russian Central Asia

Of course, Jewish presence in Central Asia in ancient and medieval times is well documented. The Babylonian Talmud, Avodah Zarah 31b, implies that Jews were in Marw in the fourth century CE; in 1954-1956, Jewish ossuaries from the fifth and sixth centuries were found at Marw;<sup>20</sup> two Middle Persian texts possibly imply Jewish presence at Khwarazm; Shenkar tends to presuppose a Jewish center in Chorasmia/Khwarazm in the seventh century;<sup>21</sup> Hiwi al-Balkhi was a (possibly Jewish)<sup>22</sup> critic of the Bible in the ninth century; a newly made-known collection of Jewish documents and works in Hebrew, Arabic, and Early Judeo-Persian (said to come from Afghanistan) will shed more light on Jewish history in Central Asia; Benjamin of Tudela mentioned huge (and exaggerated) numbers of Jews in Samarqand ca. 1170;<sup>23</sup> the Jewish cemetery near Ghur, in northern Afghanistan, was in use between 1012/3-1246;<sup>24</sup> Jews and Christians are mentioned in Bukhara in 1240,<sup>25</sup> and in Marw in

---

<sup>20</sup> Livshits, Vladimir A. and Usmanova Z. I., “New Parthian Inscriptions from Old Merv,” *Irano-Judaica III: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture through the Ages*, Shaked Shaul and Netzer Amnon (eds.), Jerusalem: Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, 1994, pp. 99-105. Michael Shenkar (see below) tends to ascribe them to a later date.

<sup>21</sup> Shenkar, Michael, “Yosef bar El’asa Artaka and the Elusive Jewish Diaspora of pre-Islamic Iran and Central Asia,” *Journal of Jewish Studies* (forthcoming).

<sup>22</sup> Cf. Rosenthal, Judah, “Hiwi al-Balkhi: A Comparative Study,” *Jewish Quarterly Review* (New Series) 38 (1947-48), pp. 317-341, 419-430; 39 (1948-49), pp. 79-94. Cf. גיל משה, חייו הבלכי - הכופר מחוראסאן, 1965. [Gil, Moshe, *Khiwi ha-Balkhi: A Jewish Heretic from Khorasan*].

<sup>23</sup> Cf. Shapira, Dan, “Some Notes on Jews and Turks,” *Kara Deniz Araştırmaları [Black Sea Studies]* 16 (2008), pp. 25-38.

<sup>24</sup> Cf., i.a., Rapp, Eugen Ludwig, *Die persisch-hebräischen Inschriften Afghanestans aus dem 11. bis 13. Jahrhundert*, Mainz: Universität Mainz, 1971.

<sup>25</sup> See Fischel, Walter J., “The Jews of Central Asia (Khorasan) in Medieval Hebrew and Islamic Literature,” *Historia Judaica* VII (1945), pp. 29-50; 43.

1336, and so on;<sup>26</sup> however, when Timur the Lame / Tamerlane made Samarqand the capital of his empire, he brought many Jews there.<sup>27</sup> The renewed Jewish settlement in Bukhara seems to have occurred in the early 17<sup>th</sup> century, since the first synagogue was built there in 1620.

Joseph Wolff (1795-1862), the British Christian missionary and a Jewish German convert to Christianity who visited Central Asia in the early 1830s, was the person who popularized, more than any other, the view that the Jews of Central Asia were an exotic group of immense antiquity cut off from the rest of Jewry for ages, somewhere in the midst of savage Tartary.<sup>28</sup> Between 1865-1868, Russian forces under Generals Cherniayev and von Kaufmann conquered Tashkent, Khodjend, Samarqand, and the Khanate of Qoqand and the Emirate of Bukhara, and the governor-generalship of Russian Turkestan was established. The Jews from the emirate became known as the “Bukharan Jews,” the term recorded as well in Hebrew by the early 20<sup>th</sup> century; on 10 February 1925, the Uzbek Soviet leader Yuldash Akhunbayev recognized the “native Jews” as an “ethnic group” and since then the term became used in Russian, too. In the first half of the Soviet rule over Central Asia, the Jews of Bukhara, Samarqand, and other places found themselves (let alone the anti-religious, anti-Zionist, and anti-“bourgeois” stances of the Soviets) in a difficult sociolinguistic situation: the cities they were living in were Persian-speaking (“Tadjik-speaking,” in the Soviet parlance), but allotted to a new “Uzbek” Soviet state (Uzbeks, or rather Özbeks, were Muslim Qıpçaq-Turkic nomads from southern Siberia, who by the early 16<sup>th</sup> century wreaked a series of collapses on the Timurid states, whose languages were Persian and Čaghatay-Turkic). Now the Soviets worked on constructing a new “Uzbek” nation, with a Qarluq-Turkic language, akin to Uighur, with a Qıpçaq name, and with Navā’ī (1441-1501), a Čaghatay poet and a sworn enemy of the Özbek invaders, as the national bard. The Persian-speaking (“Tadjik-speaking”) population of the big cities and countryside in Soviet Uzbekistan came under heavy pressure to become Uzbekized; the Soviet recognition of the “native Jews” as a separate ethnic group gave the Jews, for a decade or so, an opportunity to develop (and Sovietize) their already existing literary language, while the stress was put on its differences from the developing Soviet variety of Central-Asian Persian,

<sup>26</sup> זנד מיכאל, “התיישבות היהודים באסיה התיכונה בימי קדם ובימי הביניים המוקדמים,” פעמים לה (1988), עמ’ 23-5 [Zand, Michael, “The Settlement of Jews in Central Asia in Antiquity and in the Early Middle Ages,” *Pe’amim*]; see also Zand, Michael, “Bukhara vii. Bukharan Jews,” *Encyclopaedia Iranica*, vol. IV (1990), pp. 530-545.

<sup>27</sup> פוזיילוב גיורא, מבוכארה לירושלים: עלייתם והתיישבותם של יהודי בוכארה בארץ ישראל, תרכ”ח-תש”ח, עמ’ 28-29. [Fuzaylov, Giora, *From Bukhara to Jerusalem: Immigration and Settlement of Bukharan Jews in Eretz Israel (1868-1948)*].

<sup>28</sup> Wolff, Joseph, *Researches and Missionary Labours among the Jews, Mohammedans, and Other Sects*, London: J. Nisbet, 1835.

dubbed “Tadjik.”<sup>29</sup> Coerced Uzbekization of the urban and rural Tadjiks, rewriting of history, and the recognition of the “native Jews” as a separate ethnic group made any Jewish “antiquity discourse” in Soviet Uzbekistan pointless. The popular mood the authorities were trying to inculcate was: “We are Tadjiks, but our children will be Uzbeks.” The Persian/Tadjik-speaking Muslim neighbors of the Bukharan Jews used less and less their common native tongue, especially in public. The Jews’ possibilities for practicing Tadjik became restricted to their homes only. Gradually the Bukharan Jews became a linguistic minority in their formerly Persian/Tadjik cities. Yet there were no stimuli for the Jews to learn Uzbek, for even their Tadjik-turned-Uzbek Muslim neighbors did not possess adequate knowledge of it. The only way out for the Bukharan Jews was either emigrating to Persian-speaking Tadjikistan (not a wise strategy), making *aliyah* to the Land of Israel (impossible till the 1970s), or learning Russian.

The turning point for the Bukharan Jews was World War II. As part of the evacuation of industries and population during this war, many tens of thousands of non-Muslims found themselves in Central Asia, above all in Uzbekistan and Kazakhstan, thus changing the local demography. Most of these migrants were “Slavic” but there were members of quite a few other groups (e.g., Koreans since 1937), including many Jews, a great number of whom were undraftable Hasidim from the newly occupied eastern parts of Poland.<sup>30</sup> The Jewish presence among the evacuees was so prominent that it gave rise to an anti-Semitic slur: “Jews are fighting on the Tashkent front” A great many of these Polish Hasidim, with almost no experience of “real Soviet life”, were Habadniks (followers of HaBaD, the Lubavich Hasidism) who found it easy to mix with the traditionally oriented Bukharan Jews. These Habadniks – and other devout Jews among the evacuees – were a new sort of Russian Jew to the native Jews of Uzbekistan: observant, educated in Jewish law, nonbiased against the “primitive natives” thus unlike the atheistic Ashkenazi-Russian commissars and “specialists” of the prewar period. This is how Russian became the primary language of Jewish instruction in Central Asia, being, in fact, the only common language for both the Polish and western-Russian Jewish evacuees

---

<sup>29</sup> On some aspects of the early Soviet linguistic politics as applied to the Bukharan Jews, see Levin, Zeev, “Un cas d’étude de la politique soviétique en matière de langues dans les républiques orientales: transformations et adaptations de la langue des Juifs de Boukhara (1917-1938) *Cacophonie d’empire. Russes et Soviétiques face au multilinguisme*, Sous la direction de Juliette Cadiot, Dominique Arel, Larissa Zakharova, CNRS éditions (Les Cahiers du monde russe: Revue interdisciplinaire sur Russie, Empire russe, Union soviétique & États indépendants), École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2010, pp. 153-172.

<sup>30</sup> In 1941, ethnic Germans were deported to Central Asia, to be followed in 1944 by the Muslim Chechens and Ingushs, Crimean Tatars, Qarachay-Balqars, and others.



and the Bukharan Jews.<sup>31</sup> Thus, “Habadization” went hand in hand with spreading Russian as *the* Jewish language among the Bukharan Jews. By the late 1970s and early 1980s, those “Jewish-oriented” Bukharan Jews were identifying themselves more and more with the “Russian” Jews, especially with the members of the Jewish religious and national revival, and consequently with Russian as *the* language of Soviet Jewry. Sometimes a person would undervalue his own knowledge of Judeo-Bukharan so as to boost his Jewish status as a speaker of Russian, which meant, in the Bukharan Jewish context, not that a person was a Russified “Soviet patriot” but rather that he was on the same footing with the “Russian” Jews (similar processes were, of course, characteristic of Jewish experience in French Algeria and Tunisia). In this new inter-Jewish context, the common would be stressed. Things changed when some Bukharan Jews emigrated to the United States; it was there that the exoticized discourse of ancient origins developed, clearly under the impact of the similar, and much older, Mountain Jewish discourse.

\*\*\*

To conclude, the discourse of origins, having begun in German-speaking countries, shifted to Eastern Europe, where it affected differently the Rabbanite and Karaite Jews. Certain Karaite Jews spread this discourse among the Mountain Jews and it became dominant among them until the first years of Soviet rule, to be replaced by the “Tat discourse” in post-World War II Dagestan, and to be revived in Israel, and, especially, the United States, after the collapse of the Soviet Union. The aim of the discourse of ancient and exotic origins is explaining to both the members of the community and the outsiders “why we are so different” while boosting intergroup solidarity and preserving traits, thereby setting clear borders between “our” and “their” cultural norms. It is among the Mountain Jews, especially in the United States, that this discourse is strongest.

The Bukharan Jews in the areas ruled (directly or indirectly) by the Russian Empire and then by the USSR had no time, no motivation, and no urge to develop such a discourse. This discourse first appeared in the writings of Joseph Wolff and then spread to scholarly and semischolarly literature, only to resurge in Israel and, especially, in the émigré communities in the United States after the USSR’s collapse. To a great extent, the emergence of this discourse mimicked similar developments among the Mountain Jews and, to a degree, among members of the third non-Ashkenazi Jewish group of the former USSR, namely, the Georgian Jews.

Their case was a bit different, for there were Christian Georgian, not Jewish Georgian, needs that prompted an emphasis on Jewish antiquity in Georgia.

---

<sup>31</sup> In both groups the knowledge of Hebrew was often inadequate; differences in the pronunciation of Hebrew as well as the traditions in both communities of teaching Jewish subjects in a language other than Hebrew, contributed to choosing Russian as the “common Jewish language.”



## ADDENDUM

I use this opportunity to republish the texts of the two oldest Jewish inscriptions from Georgia. For reasons beyond my control and without my knowledge, there occurred numerous typographic lapses in the texts of two Jewish Aramaic inscriptions from Georgia republished in my article.<sup>32</sup> The alignment of two texts in Hebrew characters was changed to left-to-right, so that the order of the words was distorted. In Inscription I, there are three misprints in the Hebrew parts, obviously made by a person who is not familiar with the Hebrew characters and to whom ג and נ, ע and צ, look similar. Three symbols (dots under Latin characters) were lost, so that the distinction between emphatic and nonemphatic consonants disappeared. The correct original readings are given below.

Inscription I, page 196; the text should read:

הדין קברא  
דאבא יקירא  
יהודה דמתקרי  
גורק שכבה  
עים הצדיקים  
עמידתה עים  
הכשירים

HDYN QBR'  
D'B' YQYR'  
YHWDH DMTQRY  
GWRQ ŠKBH  
'YM HŠDYQYM  
'MYDTH 'YM  
KŠYRYMH

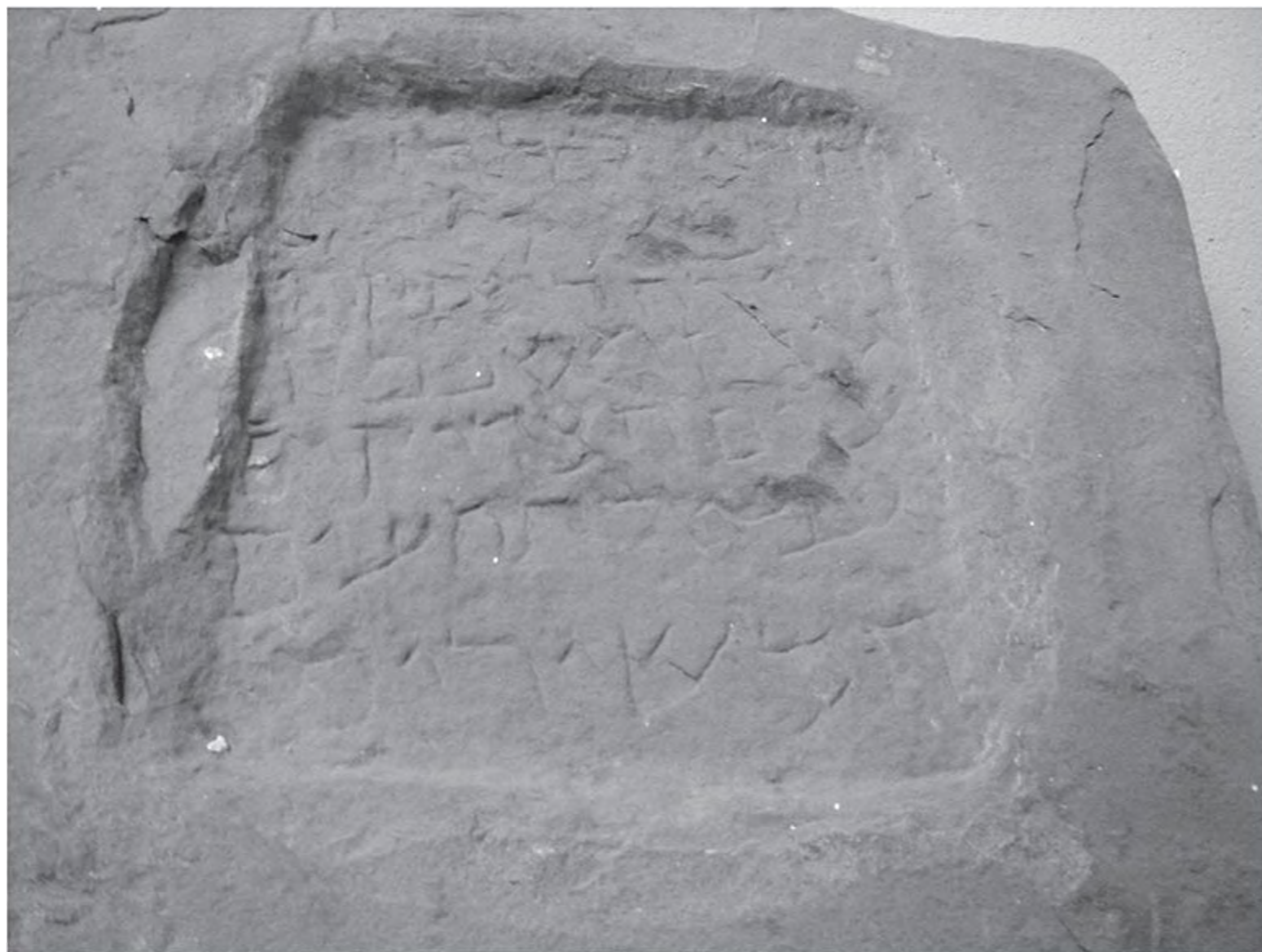
This is the tomb  
of [my] dear father  
Yehudah who is called  
GWRQ, his lying  
with the righteous [ones]  
his rising with  
the decent [kosher] ones.



<sup>32</sup> Shapira, Dan, “Gleanings on Jews of Greater Iran under the Sasanians (According to the Oldest Armenian and Georgian Texts),” *Iran and the Caucasus* 12, 2 (2008), pp. 191-216.



Inscription II, page 198; the text should read:



הדן קברה ד' יוסף  
בר חאזן דכור  
לטב ואף שלום  
אחהו דכור  
בשלמה

HDYN QBRH D'YWSP  
BR Ḥ'ZN DKWR  
LTḲB W'P ŠLWM  
ḤHW DKWR  
BŠLMH

This is the tomb of Yosef  
son of Hazzan let him be remembered  
for the good and also Šallūm  
his brother<sup>33</sup> remembered  
in peace.

In addition, it should be noted that about a decade ago, during the official celebrations of the “2,500<sup>th</sup> anniversary of the arrival of Jews in Georgia,” one of the tombstones discussed in this article (Inscription II) was brought from the Tbilisi Museum to Armazi and exhibited there as if it were a proof of such a long Jewish history in Georgia. Thus, many participants in the celebrations remained with the wrong impression that the tombstone was one of the many still standing – allegedly – at the Armazi cemetery. In fact, there are no Jewish tombstones at the cemetery now.

<sup>33</sup> Or, “his wife”, if one accepts the reading אתתה. I owe this observation to the late Professor Joseph Naveh, HUJI.

## **The Jews of Georgia: A Social History of the Community (Second Century B.C. – First Half of the 19th Century A.D.)**

**CONSTANTINE B. LERNER**

### **1. General Survey**

The community of the Jews of Georgia was firmly integrated into the socioeconomic and cultural life of Georgia. At the same time, for more than 2000 years it has preserved its own ethnic and religious identity. The specific features of this phenomenon in general can be defined as *biculturalism that did not result in assimilation*. According to the ancient Georgian chronicle *The Conversion of K'art'li* and *The Life of St. Nino*, the Jews of eastern Georgia (K'art'li) maintained contact with Jerusalem and with other Jewish communities in the Diaspora, and thus were involved with the most important issues of Jewish life in the East.

Religious bonds with fellow Jews continued over the ages. Ethnic consciousness and the sense of belonging to a single Jewish people were purposefully inculcated from generation to generation. The strict regimentation of the internal life of the community enabled Georgian Jews to preserve their religion, rituals, form of family life, and their continued orientation toward their ancient homeland. On the other hand, the community has lived in close contact with Georgians and the other ethnic groups that formed the macrocosm of Georgia. Because of this demographic factor as well as economic factors, Jewish life expanded from its constraints within the walls of exclusive Jewish settlement to closer relations with their Georgian neighbors.

Increased contact with the native population and their leaders naturally led to changes in the norms regulating the community's external relations. Not only was loyalty to the state encouraged by the community's leaders, but also participation in various spheres of the social, economic, and cultural life of the country; and in times of need, the Jews took up arms alongside their Georgian brothers against external enemies.

Nevertheless, despite their two millennia of residence in the region, the Georgian Jews never advanced claims to this territory as their own, but maintained their allegiance to their home in the Land of Israel. These factors may well explain the absence in Georgia of anti-Semitism from above and below. State anti-Semitism arose in Georgia only after the conquest of the region by the Russian Empire in 1801 and during the Soviet period.

Contacts with various classes of the population and the need to relate to people of different ethnic backgrounds led to acculturation. However, despite the fact that Georgian Jews both spoke and dressed like Georgians, and in many aspects assumed a Georgian way of life, they continued to receive a traditional Jewish



education (at home), recite Jewish prayers, and celebrate Jewish holidays.

This was only partly changed in the 20<sup>th</sup> century when a network of middle and higher educational institutions was established in Georgia. The Georgian Jews began to receive a secular education, became acquainted with European science and culture, and came into contact with the European Zionist movement and became active in it.

The study of the acculturation of these Jews, their integration into various spheres of public life, along with the preservation of their ethnoreligious uniqueness and Jewish national consciousness, is interesting not only in terms of the history of one of the most ancient Jewish communities in the Diaspora. The relations between the Jewish community and the native population and Georgian state are also of considerable interest for social and ethnic theory in general. The history of the Georgian Jewish community is an example of a successful choice of a strategy for the ethnoreligious and economic survival of a small group within a larger host society.<sup>1</sup> I will next discuss some aspects of the ancient history of the community.

## **2. A Historical Survey of the Community**

### **a) Foundation of the community in K'art'li**

The most common hypothesis asserts that the first Jewish settlement was founded in K'art'li, in the sixth century B.C., immediately after the Babylonian captivity. According to ancient Georgian historiographical tradition, this suggestion belongs to the 11<sup>th</sup>-century chronicler Leonti Mroveli.<sup>2</sup> He associates another wave of Jewish refugees with the time of Vespasian. Such a division of Jewish migration is clearly, however, an oversimplification; it stems from the tendency to link Jewish migration to Georgia with known events in Jewish history. This report of Mroveli is not supported by any written or material evidence. Modern Georgian historical science does not even take these claims of his into consideration, and insists that “the foundation of the first Jewish settlement in Mc'xet'a is ascribed by the Georgian historical tradition to the Hellenistic period.”<sup>3</sup>

Indeed, economic colonies of Jewish craftsmen and merchants in the ancient towns of the eastern Georgian state of K'art'li were founded in the Hellenistic era on the initiative of Seleucid kings concerned about the economic development of the vassal K'artlian state, which was established in the fourth–third centuries B.C. with the political support of the Seleucid kings. (The first king of K'art'li “P'arnavaz was subject to Antiochus, king of Asurastan”; the son of P'arnavaz, Saurmag “was

---

<sup>1</sup> For details, see: Лернер, Константин, Евреи Грузии от эллинизма до позднего феодализма [Lerner, Constantine, The Jews of Georgia since Hellenistic Times till the Late Feudal period], Иерусалим, 2008.

<sup>2</sup> ქართლის ცხოვრება [History of K'art'li] I, Qauxtshishvili, Simon (ed.), Tbilisi: Gosizdat, 1955, pp. 15-16.

<sup>3</sup> საქართველოს ისტორიის ნარკვევები I [History of Georgia], Melikishvili, Giorgi (ed.), Tbilisi: Mecniereba, 1970, p. 452.



subject to the king of Asurastan”; the adopted son of Saurmag, Mirvan, “was subject to the king of Asurastan. In his time the reign of Antiochus came to an end in Babylon.”)<sup>4</sup> The most plausible view is that founding of Jewish communities in K’art’li took place under the rule of Antiochus III the Great (223-187) or Antiochus IV (175-163).

During the reign of Antioch III, almost 70 Jewish settlements were founded in the ancient towns of Anatolia.<sup>5</sup> At one point he even ordered the resettlement of 2000 Jewish families from Babylon and Mesopotamia to the fortresses in Cappadocia:

Having been informed that a rebellion is arisen in Lydia and Phrygia...it has been thought proper to remove two thousand families of Jews, with their effects, out of Mesopotamia and Babylon, into the fortresses and places that lie most convenient; for I [i.e., Antiochus III] am persuaded that they will be well-disposed guardians of our possession, because of their piety towards God, and because I know that my predecessors have borne witness to them, that they are faithful, and with eagerness do what they are desired to do. I will, therefore, though it be a laborious work, that you remove these Jews, under a promise, that they shall be permitted to use their own laws.

And when you shall have brought them to the places before mentioned, you shall give every one of their families a place for building their houses, and a portion of the land for their household, and for the plantation of their vines; and you shall discharge them from paying taxes of the fruits of the earth for ten years....

Take care likewise of that nation, as far as you are able, that they may not have any disturbance given them by anyone.<sup>6</sup>

In general, the Hellenistic rulers (Seleucids and Ptolemies) employed Jewish inhabitants of the Middle East as economic and even military colonists in various regions to which political and economic interests extended. As King Ptolemy Philadelphus II (282-246) points out, that

there are many Jews who now dwell in my kingdom, whom the Persians, when they were in power, carried captives. These were honored by my father [i.e., Soter I]; some of them he placed in the army, and gave them greater pay than ordinary; to others of them, when they came with him to Egypt, he committed his garrisons, and the guarding of them, that they might be a terror to the Egyptians.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Thomson, Robert W., *Rewriting Caucasian History*, Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 36-41.

<sup>5</sup> Ruth-Gerson, Lea, *The Civil and the Religious Status of the Jews in Asia Minor from Alexander the Great to Constantine*, B.C. 339 – A.D. 337, (dissertation), Jerusalem: Hebrew University (Hebrew), 1972, p. 11.

<sup>6</sup> Flavius Josephus, *Jewish Antiquities*, Book 12, Ch. 3:4, Whiston, William (trans.), Maie, Paul L. (ed.), *The New Complete Works of Josephus*, Grand Rapids: Kregel Publications, 1999.

<sup>7</sup> Flavius, *Jewish Antiquities*, Book 12, *ibid.*, Ch. 2:5.

Josephus emphasizes that

Jews also obtained honors from the kings in Asia when they became their reinforcements; for Seleucus Nicator made them citizens in those cities which he built in Asia, and in lower Syria, and in the metropolis itself, Antioch; and gave them privileges equal to those of the Macedonians and Greeks, who were inhabitants.<sup>8</sup>

Seemingly, the Jewish colonies were founded by the Seleucid kings in other regions as well, outside of Anatolia, including the Caucasus. It is remarkable in this context that the Georgian Jewish chronological tradition (preserved in the abovementioned chronicle *The Life of St. Nino*) records the first appearance of Jewish settlers in K'art'li in the second century B.C. specifically in the year 166,<sup>9</sup> a date that coincides with the rule of Antiochus IV (175-163).

### **b) Origin of the Community**

The probable Mesopotamian origin of the first group of Jewish settlers in Georgia seems to be corroborated by the ancient self-designation of Georgian Jews: Qivri – *Huri-aya*, from the Aramaic *Huri-aya*, which means “the Qivri (‘Ivri), from the Land of Hurri.” In this case what is meant is the Land of Hurrits, in the Aramaic form of the name, preserving the first vocal segment of the suffix *-aya-*: *Huri-a*. The use of the Aramaic form for the self-designation must be regarded as natural for the Aramaic-speaking Jewish settlers from Mesopotamia. Although the ancient powerful state of Hurrits, Matiena, had been destroyed in the 14<sup>th</sup> century B.C. the people survived and the name of the ethnic territory of Hurrits remained in the geographical nomenclature for a long time.

Thus Herodotus, in his *Geography* in the fifth century B.C., while describing the Persian Empire mentions Hurrits-Matienes in the 18<sup>th</sup> satrapy.<sup>10</sup> Later, in the first century A.D., Strabo also is familiar with the name Matiena in upper Mesopotamia.<sup>11</sup> Ancient Jewish captives resettled by the Assyrian and Babylonian kings in the eighth and sixth centuries B.C. lived on the ethnic territory of Hurrits and knew this name. Their descendants resettled by the Seleucid king in K'art'li in the second century B.C., remembered the name of the region from which they were resettled and called themselves Qivri – *Huri-aya*, that is, “Qivri from the land of Hurrits,” and later simply *Huria* (cf. Sfaradim – “the Jews from Spain,” Ashkenazim – “the Jews from Ashkenaz,” and so on).

---

<sup>8</sup> Flavius, *Jewish Antiquities*, Book 12, *ibid.*, Ch. 3:3.

<sup>9</sup> Lerner, Constantine, *The Wellspring of Georgian Historiography*, London: Bennett & Bloom, 2004, p. 62; Lerner, Constantine, *The Jews of Georgia*, p. 72.

<sup>10</sup> Herodotus, *Works*, with English translation by Godley, Alfred D., London: W. Heinemann, 1924, vol. III, ch. III, p. 94; see also ch. V, p. 49.

<sup>11</sup> Strabo, *The Geography of Strabo*, with English translation by Jones, Horace L., Cambridge: Harvard University Press, 1949-1968, vol. I, p. 273; vol. V, pp. 269, 303.

Apparently of the same origin were Jewish communities in ancient Armenia bearing the same name, *Here-a*, which contains the same root, *hur*, as the Georgian name, with the first vocal segment, *a*, of the same Aramaic suffix. Such an interpretation of the Armenian (and Georgian as well) name for the Jewish communities finds additional confirmation in the archaic Armenian form for the ethnic name under discussion – *Her-ay*,<sup>12</sup> which contains (preserves) two elements of the same Aramaic suffix, *aya*. The Georgian *Huri-a* and Armenian *Her-ay* / *Here-a* represent common yet independent heritage of ancient times. These names point to the common origin of the Jewish communities in eastern Georgia and Armenia during the same, Hellenistic, period, as the Jewish colonists were being brought from different provinces of the Seleucid Empire, among them the land of Hurrits.<sup>13</sup> The next wave of Jewish migration in Armenia is recorded in the first century B.C.,<sup>14</sup> while the Georgian chronicle shows the first century A.D. Later the ancient Jewish community in Georgia was supplemented by Jews from the Diaspora until the late Middle Ages. For example, refugees from Spain arrived after the expulsion of 1492, as indicated by the gravestone inscriptions in the Jewish cemetery in Axalcixe.<sup>15</sup>

### c) Social Status of the Community

Jewish immigrants of the Hellenistic period introduced into the new country professional workmanship, international trade and investment capital. Since the activity of Jews (as well as of the other ethnic groups, Greeks and Persians) brought obvious economic benefit to the country, they were protected by the state, which granted them autonomy in the communal and religious spheres.

The community had the biblical collective status of “newcomers, strangers” – Hebrew *gers*, or *msxems* in Georgian. Compare the Georgian *na-ger-al-i*, which in a few western dialects still means “a remainder of the harvest in the field” or “stalks of grain remaining in the field after the harvest has been gathered.” In fact, this part of the harvest was left for the poor, for widows and, in general, for foreigners – *gers* who had settled in the area. This custom reflects the ancient social practice described in the Old Testament: “And when you reap the harvest of your land, you shall not reap the corners of the field entirely or gather the gleanings of your harvest. And you shall leave them for the poor and for the strangers [Hebr. *ger*]” (Lev. 19:9-10; cf. Deut. 24:19; Gen. 15:13; Exod. 22:21).

---

<sup>12</sup> Меликсет-Бек, Левон М., “Армено-Хебраика” Труды Историко-этнографического Музея евреев Грузии [Melikset-Bek, Levon, “Armeno-Hebraica” Proceedings of the Historical and Ethnographic Museum of Georgian Jews], vol 3 (1945, Тбилиси), с. 219

<sup>13</sup> For details, see Lerner, *The Wellspring*, *ibid*; Lerner Constantine, “Towards a common origin of the Jewish communities in Armenia and K’art’li”, *Jews in Armenia: The Middle Ages*, Hovanesjan Movses (ed.), Yeghegnadzor University, 2010, pp. 144-148.

<sup>14</sup> Topchyan, Aram, *Jews in Ancient Armenia, Le Muse’on*, tome 120, fasc. 3-4 (2007, Louvain-La-Neuve), p. 443.

<sup>15</sup> Lerner, *The Jews of Georgia*, *ibid*, p. 169.



Another indication of the existence of the social institution of newcomers-strangers in ancient K'art'li is the name of the ancient capital – *Mc'xet'a* originating from the Georgian *msxemi* (“settled stranger, *ger*”): *Msxemt'ubani*, “the neighborhood of strangers,” *Msxemta – Mc'xet'a*.<sup>16</sup> Thus, in ancient K'art'li, from the second century B.C. to the fourth century A.D., there was a known biblical social institution of “*gers* – newcomers – *msxems*,” and Georgian Jews were awarded this collective status.<sup>17</sup>

After the Christianization of K'art'li in the thirties of the fourth century and feudalization of the state during the fourth and fifth centuries the large, ancient, centralized Jewish communities in the towns came to an end. Former craftsmen and merchants became leaseholders and dispersed all over the country. Former townsmen became a rural population. Large communities were replaced by small groups. The collective social status of *msxems-gers* was replaced by the status of individual leaseholder. All this resulted in a significant decline of the community's intellectual and religious activity.<sup>18</sup> Later, however, in the 10<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> centuries, the community gained an opportunity to send their children to the religious Judaic academies in Babylonia. “These Jews were granted permission by the Head of Diaspora to appoint a rabbi over their congregation.”<sup>19</sup> After graduating, the Jews who had studied in Babylonia returned to Georgia and clearly heightened the general intellectual level of the community.

Since the 13<sup>th</sup> century, under Mongol rule, most parts of the Jewish population of Georgia lost personal liberty and became serfs belonging to the state (the king's family), church or local nobility. Serfdom in Georgia was abolished only in 1864, when a new phase of the community's history began.

#### **d) Intellectual Life of the Community**

Information contained in the ancient Georgian chronicle *The Life of St. Nino*, in the accounts ascribed to the Jewish authors – the leader of the community Abiat'ar and his daughter Sidonia – implies that the community of Mc'xet'a possessed a rich

---

<sup>16</sup> Lerner, Constantine, “‘The City of Strangers’ – a new etymology of the Ancient Georgian capital Mc'xet'a”, Aronson, Howard (ed.), *Linguistic Studies in the Non-Slavic Languages of the Commonwealth of Independent States and the Baltic Republics*, vol. 8 (1996, Chicago), pp. 239-248; Lerner, *The Wellspring*, *ibid.*, pp. 97-106.

<sup>17</sup> For details, see Lerner, Constantine, “The Biblical Institution of ‘Newcomers’ in Ancient Georgia”, Aronson, Howard (ed.), *The Annual of the Society for the Study of Caucasia* vol. 4/5, (1992/3, Chicago), pp. 55-62; Lerner, Constantine, The Social Status of the Jewish Community in Ancient Georgia, paper presented at the international colloquium on The Problems of the Georgian History and Culture, 8-9 April, Paris, UNESCO; Lerner, *The Wellspring*, *ibid.*, pp. 89-96; Lerner, *The Jews of Georgia*, *ibid.*, 2008, pp. 87-97.

<sup>18</sup> Lerner, *The Jews of Georgia*, *ibid.*, pp.135-142.

<sup>19</sup> Ben-Oren, Gershon, “The History of Jews of Georgia until the Communist Regime”, Arbel, Rachel and Magali, Lili (eds.) *The Land of the Golden Fleece: The Jews of Georgia: History and Culture*, Tel-Aviv: Nahum Goldmann Museum of the Jewish Diaspora, 1992, p. 43.



collection of Judaic literature and preserved traditions of Jewish education. Abiat'ar says: "I am a kinsman of Benjamin's seed, of Moses' faith, educated and learned in the books of our kinsfolk. And of Hebrew books we have many, and they are read freely."<sup>20</sup> While relating the story of the Jewish people "from Noah, Ever and Abraham" to "Joseph, Moses, Jesus, the Prophets and the Judges," Sidonia alludes to the Scriptures and to histories told by her father, Abiat'ar: "I shall tell what I was told by my father, what I know from reading books and from the accounts of my father."<sup>21</sup>

The community had been in contact with Jerusalem and with centers of the Diaspora. Both Sidonia and Abiat'ar repeatedly refer to letters delivered to Mc'xet'a from Jerusalem, Babylon, and Rome. According to Sidonia: "...Anna the priest wrote from Jerusalem to my father's father, Ozia...."<sup>22</sup> At the same time, Abiat'ar relates: "I, Abiat'ar, became a priest for the congregation, chosen by lot, in that year when... Nino arrived at Mc'xet'a. At that time letters arrived to me from Rome and Egypt and Babylon, to the Hebrew priests and scribes...."<sup>23</sup> Along with such a general declaration the presumed Jewish author – Abiat'ar or a Jewish Christian proselyte disguised by this name – displays an advanced knowledge of Scripture:

...we have seen before that when our fathers sinned against God and wholly forgot Him, He gave [us] into the hand of powerful kings and slavery. But when we turned again and cried aloud to Him, He saved us from our woes at once. And to the seventh time we know it from the writings.<sup>24</sup>

The "seventh time" in this case refers to the seven instances of the oppressions and deliverances described in Judges before the story of Gideon,<sup>25</sup> while the seventh instance is the seven-year oppression by the Midianites: "The Israelites did what was wrong in the eyes of the Lord and He delivered them into the hands of Midians for seven years" (Judg. 6:1). Subsequently the allusion to the story of Gideon occurs.

The transition of part of the K'art'lian Jews to Christianity is described in terms of a symbolic act attributed to Abiat'ar: "Then the prince Astiron secretly summoned Abiat'ar and said, "tell me, my man, have you not been a Jewish priest, you dispersed all your people with your words and you cut down that beautiful tree and destroyed the bagini [synagogue]."<sup>26</sup> And further: "In those days the Jews of Mc'xet'a rebelled against me [Abiat'ar] and cut down that tree... which stood near

---

<sup>20</sup> Lerner, *The Wellspring*, *ibid.*, pp. 154-155.

<sup>21</sup> Lerner, *The Wellspring*, *ibid.*, p. 169.

<sup>22</sup> Lerner, *The Wellspring*, *ibid.*

<sup>23</sup> Lerner, *The Wellspring*, *ibid.*, p. 180.

<sup>24</sup> Lerner, *The Wellspring*, *ibid.*

<sup>25</sup> Cf. Keil, Carl. F. and Delitzsch, Franz (eds.), *The Commentary on the Old Testament*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1986, vol. II, p. 277.

<sup>26</sup> Lerner, *The Wellspring*, *ibid.*, p. 154.

the doors of the bagini and adorned that place, for its branches covered the gallery of the bagini.”<sup>27</sup> Compare: “That night the Lord said to Gideon, ‘Tear down the altar of Baal and cut down the sacred pole which stands beside it’” (Judg. 6:25-28). Thus the religious conflict and rift among Mc’xet’ian Jews is described using the same biblical symbols.

The presumed author of the ancient layer of *The Life of St. Nino* apparently is a local Jew. Naturally, he knows Scripture and makes extensive use of it. At the same time, he shows an acquaintance with Mishnaic tradition. Thus, Abiat’ar writes that the letters sent to K’art’lian Jews spoke of the division of the Kingdom of Israel: “At that time letters arrived to me from Rome and Egypt and Babylon, to the Hebrew priests and scribes, wherein there were these words, ‘God has destroyed the Kingdom of Israel.... We are scattered over all the earth and the Romans have seized our land....’”<sup>28</sup> This assertion fits the Mishnaic tradition according to which the three administrative provinces, Judea, Galilea, and Perea, established by the Romans according to *Halakhah*, were regarded as three separate states.<sup>29</sup>

At the same time, the text of *The Life of St. Nino*, and specifically the first account by Sidonia, also contains precise details about the inner life of the community: “When Herod ruled, there came to us a rumor that the Persians had seized Jerusalem, and the letter of lamentation was sent to all K’art’lian Jews, native dwellers of Mc’xet’a, to the priests of Bodi, the scribes of Kodis-Cqaro and to the *targums* of Sobe-Kanaan.”<sup>30</sup> This phrase cannot be regarded as just a literary allusion to show the author’s familiarity with biblical sources. Compare Ezra 4:7-8: “...in the days of Artaxerxes...the letter was written in Aramaic and read aloud in Aramaic. Rehum the high commissioner and Shimshai the secretary wrote to King Artaxerxes” (the New English Bible); and: “...the letter was written in Aramaic and interpreted in Aramaic. Rehum the commander and Shimshai the scribe wrote a letter” (the Holy Bible). This report in *The Life of St. Nino* mirrors the real lingua-cultural situation in pre-Christian Georgia where, as early as the third century B.C. Aramaic played the role of a mediating language, as it did in other countries of the Middle East.

On the one hand, this reference must be taken as an indication of one of the specific fields of activity among K’art’lian Jews – scribes and interpreters. On the other, the reference to Jewish *targums* hardly could have appeared later than the middle of the fifth century, when the Georgian alphabet proper was created. These bits of information clearly derive from the ancient layer of *The Life of St. Nino*.

---

<sup>27</sup> Lerner, *The Wellspring*, *ibid.*, pp. 181-182.

<sup>28</sup> Lerner, *The Wellspring*, *ibid.*, p. 180; another manuscript states: “...into three parts God has divided the Kingdom of Israel...,” – Lerner, *The Wellspring*, *ibid.*, p. 140.

<sup>29</sup> Stern, Menahem, “The Period of the Second Temple”, Ben-Sasson, Haim H. (ed.), *A History of the Jewish People*, Cambridge: Harvard University Press, 1976, p. 261.

<sup>30</sup> Lerner, *The Wellspring*, *ibid.*, p. 169; cf., “...letters arrived ...to the Hebrew priests and scribes.” *ibid.*, p. 180.

**e) The substrate language of the ancient layer of the Chronicle**

The ancient layer of the legend about St. Nino, ascribed to the Jewish authors Sidonia and Abiat'ar, was created in the first half of the fourth century. Indeed, after the first Christian king of K'art'li, Mirian III (284-361), the king of the state became his son Bakur II (363-380): "King Mirian...summoned his son Bakur...took the crown and placed it on his son's head. His son Bakur was installed as king."<sup>31</sup> Yet the writer of the ancient layer of *The Life of St. Nino* does not allude to Bakur (at that time a hostage in Byzantium) in any manner. The story concerns King Mirian and his wife, Nana, on the one hand, and Rev (another son of Mirian also regarded as a king) and his wife, Salome, on the other. To all appearance, the Jewish author is unaware of the fact that Bakur, not Rev, was to become king of K'art'li. Regardless of his political bias (he may have supported "Rev's party"), any author of the time could not ignore Bakur's royal status. Therefore, the ancient account of the legend must have been created before Bakur came to rule the kingdom. Taking into consideration that according to Georgian historiographical tradition King Mirian died at the beginning of the 360s and Bakur took the throne two years later, the creation of the ancient layer of the legend may be dated no later than 362; the original Georgian alphabet was invented almost a 100 years later.

The existing Georgian text of the compilation is written according to the norms of the classical Georgian language of the 5<sup>th</sup> to the 10<sup>th</sup> centuries.<sup>32</sup> Nevertheless, it still contains (mostly in the parts ascribed to the supposed Jewish authors) certain phonetic, syntactic, and lexical peculiarities which are not characteristic of works originally composed in Georgian and obviously indicate translation.<sup>33</sup> Below I will discuss one of the examples .

**f) The *brinji xe* (rice tree)**

This "tree" is known solely from *The Life of St. Nino*: "And there stood a beautiful *brinji* tree.... Then I [St. Nino] went under that tree and pictured Christ's Cross and prayed there for six days." Again: "When I, Sidonia, Abiat'ar's daughter, saw St. Nino at the outskirts of the fortress of Old Mc'xet'a...under the *brinji* trees, in the arbor of King Bratman...."<sup>34</sup> In all other contexts this lexical item is substituted by the usual Georgian translation – *nadzvi* – "cedar": "Go into the garden...at the foot of the *cedars* [*nadzvi*].... Take the earth from that place and give it to the [childless] people to eat, and they will have sons...." Again: "Eliaz buried his sister with the tunic [of Christ] in her hands...and the place is near the *cedar*, brought from

---

<sup>31</sup> Thomson, *Rewriting*, *ibid.*, pp.144-146.

<sup>32</sup> ჟურციქიძე ც., „მოქცევაი ქართლისაჲს ტექსტისა და ენის საკითხები„ ე. მეტრეველი (რედ.), ფილოლოგიური ძიებანი 1 (1964, თბილისი:მეცნიერება), pp. 67-95. [K'urc'ik'dze, C., "The problems of the text and language of 'The Conversion of K'art'li'", Metreveli Helene (ed.), *Researches in philology* Tbilisi: Mec'niereba].

<sup>33</sup> For details see: Lerner, *The Wellspring*, *ibid.*, pp. 78-88.

<sup>34</sup> Lerner, *The Wellspring*, *ibid.*, p. 85.



Lebanon and planted in Mc'xet'a."<sup>35</sup>

The appearance of the lexico-semantic phantom in our text must account for the confusion between the two Semitic roots, whose consonantal structure is similar: the Hebrew *erez* (cedar) and *orez* (rice), the Aramaic *erez* (cedar) and *orez* (rice). Written without vowels this root was read as *orez* instead of *erez*, and consequently was understood as “rice” instead of “cedar.” In the ancient account *erez* might be written and “cedar” (*nadzvi*) meant, as the word is translated in other parts of the text. This instance of supposed translation has a specific significance. In fact, numerous syntactical and stylistic peculiarities to some extent allow an alternative explanation. They may be a result of the later translation and recording of the oral legend existing among Mc'xet'ian Jews as well as of the written text.

But the two lexical items under discussion (*erez* – *orez*) in the Hebrew and Aramaic differ phonetically, while they are almost the same graphically. Thus the error may arise from the written text, which, in turn, seems to have been created earlier than vocalization markers (*nekudot*) were introduced by the Tiberian school.

Thus the earlier layer of the legend was created by the representatives of the Jewish community in Mc'xet'a in Aramaic in the fourth century A.D. before the Georgian script was invented, for the needs of Christianity, and translated into Georgian in the fifth to sixth centuries.<sup>36</sup> Evidently the legend was created by the Jewish neophyte Christians, yet it must be regarded as an acme of the intellectual activity of the Jewish community in Georgia.

### g) *Tavsili*

During the first period of the united Georgian state of Sak'art'velo (in the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries), Georgian rabbis approximately at the same time in different regional communities translated into Georgian the books of the Pentateuch. The translation, however, was oral, the so-called *Tavsili* (liter. “Translation”; cf. Arab. *Tafsir*). The complete text was inherited by the generations of rabbis and was passed on orally from generation to generation up to the 20<sup>th</sup> century – until the repatriation of most of the community in Israel. The need for Georgian (oral) translation declined as Georgian Jews in Israel learned Hebrew. Together with the community, the last generation of rabbinical leaders who had memorized the complete text of the Torah emigrated as well. Yet this generation is dying out. Only recently the book of Genesis was recorded and published in Israel by Reuven Enoch.<sup>37</sup> This almost vanished oral text was recorded, literally, at the last moment.

---

<sup>35</sup> Lerner, *The Wellspring*, *ibid.*, p. 88.

<sup>36</sup> მგალობლიშვილი თ., კლარჯული მრავალთავი-უძველესი ჰომილექტიკური კრებული [Mgaloblishvili, T., *The Ancient Collection from Klarjet'i*], Tbilisi: Mecniereba, 1989, p. 259.

<sup>37</sup> Enoch, Reuven and Maman, Aharon (eds.), *The Traditional Oral Translation of the Bible in Judeo-Georgian: A Critical Edition of Genesis*, Jerusalem: Hebrew University, The Jewish Oral Tradition Research Center, 2008, part I, vol. XXVII.



The translation was intended for common members of the communities, who by that time had forgotten Hebrew and at the same time could not read in Georgian. *Tavsili* played a major role in the religious life of the Georgian Jews, and today it sheds light on the cultural history of the community. Linguistically it was closer to the original Hebrew text than the existing Georgian Christian translation. On the other hand, it was translated into classical Georgian and at the same time bears some dialectal peculiarities because the text was translated concurrently by rabbis living in areas where different Georgian dialects were used. The translation itself provides rich information concerning the history of the Georgian language, Georgian dialects, and the spoken Georgian Jewish language.

It has significant social value as well. In fact, it represents a well-thought-out answer to the new challenges, to the changed general situation in the new Georgian state during XI- XII centuries. Along with economic, military, and political success, the rule of the new dynasty of Bagratides (since the ninth century) was based on the elaborated state ideology, which had three main components: the divine origin of the dynasty (according to the official legend the Bagratides were descendants of the biblical King David); Christianity as the religion of the state; and the Georgian language as the language of religion. As early as the 10<sup>th</sup> century, the famous Georgian writer Georgi Merchule offered a clear-cut ideological formula for the united Georgian state: "Georgia consists of those spacious lands in which church services are celebrated and all prayers said in the Georgian tongue." The Georgian language became a strong symbol of the state, and the decision of the spiritual leaders of the community appears to be a clear manifestation of the community's loyalty to the Georgian statehood: henceforth the Jewish prayers in the synagogues were said, at least partly, in Georgian. In any case, this translation must be regarded as a significant achievement of the intellectual life of the community.

## Gerzel Baazov: Features of a Literary Portrait

AVTANDIL NIKOLEISHVILI

The success of Georgian literature and essay writing in the 1920s and 1930s was significantly linked to the work of the talented Jewish writer Gerzel Baazov (1904-1938). Despite his short-lived, though extremely prolific, literary activity he made an important contribution to the history of Georgian literature. Admittedly, time has extinguished the interest in the epochal events described in Baazov's compositions. His creative work, however, remains a lively depiction of Georgian and Jewish life in those days that no literary historian should miss.

Among Georgian Jews at the time there were a number of talented writers whose creative and essayistic works were sometimes published in the Georgian press. Gerzel Baazov, however, is fairly regarded as the first Georgian Jewish writer of great importance.

Baazov was born in 1904 in the town of Oni. His father, Rabbi David Baazov,<sup>1</sup> was a well-known religious figure, a man of the Jewish Enlightenment, and a key figure in the Zionist movement in Georgia, and this influenced Gerzel's national-civic outlook. Gerzel published his first poem at the age of fourteen, and in his twenties he began regularly publishing stories, poems, and journalistic essays. He was the first Jewish writer in Georgia to portray the everyday life, problems, and dilemmas of Georgian Jewry. His main creative period coincided with the Soviet era, when all literary works were subjected to heavy censorship, and so Baazov complied with the required tendency of socialist realism. In 1925, he established in Tbilisi a Georgian Jewish dramatic troupe called *Kadima* (Forward). In 1927, he graduated from the law faculty of Tbilisi State University; subsequently he worked on and off as a lawyer. In 1935, Baazov was appointed head of the dramaturgical section of the Georgian Union of Writers, and some of his plays were presented in Tbilisi by the Georgian stage manager Kote Marganishvili.

In 1937, in the period of Stalin's purges, Baazov was arrested in Moscow. There he had met Solomon Mikhoels, artistic director of the Moscow State Jewish Theater, in order to work with him on staging one of Baazov's plays there in Yiddish translation. Baazov was extradited to Tbilisi and after about a year in jail, was shot to death. He was posthumously rehabilitated in 1955, and a street in his native Oni was named after him.

Gerzel Baazov was the first Georgian Jewish essayist and playwright and a great Jewish patriot; he laid the cornerstone for the cultural-educational renaissance

---

<sup>1</sup> Baazov, Phani (ed.), *David and Gerzel Baazov*, Jerusalem, 1976, p. 18 [ბააზოვი ფანი, დავით და გერცელ ბააზოვები].

of a Jewish community that had lived in Georgia for more than two thousand years.<sup>2</sup> Through his activism on behalf of the community, and by publishing his essays in various Georgian and foreign periodicals, he played a great role in strengthening the religious and national self-awareness, as well as cultural development, of Georgian Jewry.

Moreover, Baazov contributed to enhancing the centuries-old friendly relationship between Georgians and Jews. His creative works include a number of remarkable depictions of these two nations' coexistence. Indeed, Baazov was the first writer in the history of Georgian literature to portray, with great, subtle literary skill, the daily life, customs, and traditions of Georgian Jews. He also evoked key features of their national psyche as well as religious and historical patterns.<sup>3</sup>

Today, when the love for Georgia remains strong among Georgian Jews returning to Israel, their historical homeland, the interest in Baazov's work has acquired a new dimension. His name has become a symbol of the friendship between the two nations, thereby not only linking the past and the present but also creating a solid foundation for future relations.

As noted, Gerzel Baazov's literary path began in 1918 at the age of fourteen. From that time until his death he led a very active creative life. His translation, in 1923, of the Song of Songs from biblical Hebrew into Georgian was published as a single volume in 1927. Beginning in the 1920s, his works were regularly published in the Georgian press. His creative output included poems, plays, stories, novels, and journalistic essays. His works were published and his plays were successfully staged in Georgian theaters.

Baazov's creative work entered a new phase in 1928 with his play *Dilleamari*. Unfortunately, as already stated, Baazov's prolific creative activity was cut short with his brutal death in 1938. From then until 1955, when the writer's reputation was rehabilitated, mentioning his name was taboo as he was canonized as an enemy of his nation. After the rehabilitation, his works were once again published, together with collections of letters and studies upon his life and his creative activity.

Gerzel Baazov's creative work is interesting to contemporary readers for several reasons. To begin with, his work offers sensitive portrayals of specific aspects of life and religion among the Georgian and Jewish peoples. In that regard, his work is unique in the history of Georgian literature.

Along with his literary gift and love for his nation, Baazov was thoroughly acquainted with the psyche of Jewish people, their daily life, national and religious customs and traditions, and he fluently knew the Hebrew language. Indeed, all these aspects are portrayed lovingly in his works.

---

<sup>2</sup> Baazov, Polina, *Pages from the Past: Baazov's Family*, Tel Aviv, 2000, p. 43 [ბააზოვი პოლინა, ფურცლები წარსულიდან, ბააზოვების ოჯახი].

<sup>3</sup> Batiashvili, Guram, "Gerzel Baazov," *Mnatobi* [გ. ბათიაშვილი, გერცელ ბააზოვი, მნათობი], no.10 (1986), p. 153.



Baazov's main source of literary inspiration was contemporary life. His works focus primarily on the social movements and transformations affecting Georgian life in the 1920s and 1930s. His characters are involved in these social processes, actively participating in them.

Contemporary writers declared Baazov's dramas to be a noteworthy tributary of Georgian theatrical art of the 1920s and 1930s. The great acclaim that Baazov won included the interest of famous Georgian dramatists. The troupe that performed his plays included some of the leading Georgian actors of the time.

The problems presented in Baazov's work were mainly shaped by the events that took place in Georgia in those two decades. He paid significant attention to the collective-farm (*Kolkhoz*) movement, devoting two well-known compositions to it: the play *Munjebi alaparakdnen* (The Mutes Began to Speak) and the novel *Šemarias ukanaskneli sitqva* (The Final Word of Shemariah). Both were written in the same year, 1931, and passionately portray the transformative role of collective-farm construction in improving the harsh conditions of the Georgian Jewish community.

Despite a high literary level and vivid character portrayal, the main themes of Baazov's works are to some extent difficult to appreciate for modern readers. They need to be evaluated from a historical perspective. This is for two main reasons. First, collective-farm life has long been recognized as a failed experiment that did not even minimally meet the expectations of its proponents. The farms created through government directives and administrative violence in fact were useful tools for organized exploitation, oppression, and keeping people in miserable conditions. Second, Baazov's works describe the initial great success of creating Jewish farms. This success, however, was short-lived, and the establishment of farms on a national basis was abandoned.

The main theme of Baazov's works, either creative or essayistic, is the exposure and condemnation of anti-Semitism. The writer, who felt an unbounded love for his nation, was concerned that in many countries, Jewish communities were being ravaged and plundered. To Baazov's distress, the blood of innocent children of a tormented nation, which had been torn from its native roots and dispersed among foreign countries, was being spilled. This acute inner sorrow infused sadness throughout all his work. This is certainly the case for his novels *Alvar Rodrigo* (1924) and *Nikanor Nikanorichi* (1930).

Baazov's first prose work of importance, that clearly revealed his belletristic talent, was the 1929 novel *Gelatis quchis dasasruli* (End of Gelati Street). Baazov sought to portray, from a proletarian ideological standpoint, the difficult social events taking place in the early years of the communist regime in Georgia, which was a constituent part of the Soviet Union. His aim was to thoroughly depict the class struggle, waged in societies that had been divided into two categories by the revolution. He showed the psychological changes and vision of the world that destroyed the people's previous outlook and laid a foundation for a new, qualitatively completely different one.



Baazov's work presents these themes with much ideological tendentiousness. He linearly describes the events in the light of party-revolutionary principles that he assesses positively. Other passages are attempts to describe the epochal reality of those days, in terms of a critical-oppositional viewpoint.

Baazov's novel *Pethaim* (Simpletons), written in 1932-1933, was meant to be the first part of a trilogy and is one of the major Georgian works of the 20<sup>th</sup> century. Even though he only managed to write the first book of what was supposed to be a large epic canvas, it was his first important composition. Indeed, *Pethaim* is one of the most noteworthy novels in Georgian literature. With encyclopedic accuracy it encompasses all details of the lifestyle, religion, customs, and traditions of Georgian Jews.

The novel evokes all these details with great vividness, and it connects them organically – not tendentiously, superficially, or abstractly – with the events then taking place. The ethnographic and religious world, which Georgian literature had never dealt with until then, is not described by a foreigner but by someone who grew up in this world and was intimately familiar with its nuances. *Pethaim* and other works by Baazov offer authentic impressions of the life of Georgian Jews during this eventful period.

It is true that Baazov's portrayals of events are often romanticized and sometimes ideologically tendentious. Nevertheless, he possessed a great ability to critically assess reality, and his work often acutely, albeit indirectly, evoked the social, national, religious, and moral contradictions characteristic of the early years of the Soviet regime. Examples of these themes included the Soviet activists' hostile approach to religion, and confrontations between class principles and traditional moral norms. *Pethaim* depicts the conflicts between close relatives, even between children and parents, that emerged to some extent in the context of the class system in the new epoch. A number of confirmatory examples can be found in the Soviet literature of the 1920s and 1930s. Bolshevik ideology posited the new ideal man who puts class-revolutionary fanaticism on a higher rung than love of one's kin. Subsequently, Georgian so-called proletarian writing created new images of people who, in the name of revolution and class lawfulness, did not hesitate to fight even against their own parents. True, *Pethaim* does not deal with such conflicts and class-social dimensions extensively, but still these themes are reflected in this novel and other works by Baazov.

Baazov's first significant dramaturgical work, which received much attention in literary circles, was his abovementioned play *Dilleamari*. As noted, it is not, strictly speaking, an original composition but a rewritten, Georgian, version of an original work by the Polish writer Abraham ben Abraham: *The Story in an Old Tower*. In this Georgian version, Baazov changed the story's plot, giving it more diverse content as well as modern resonances. Indeed, Baazov created here a new

composition, named after his original character Dilleamari.<sup>4</sup>

One of Baazov's impressive and outstanding plays is the abovementioned *Munjebi alaparakdnen* (The Mutes Began to Speak) (1931). This play contributed much to the success of Georgian theater in the 1930s. Initially staged in Tbilisi and Kutaisi in 1932, it continued to attract interest for a considerable time. Along with its literary quality, the play's popularity was enhanced by the creation of heroic images by some famous actors. It extensively depicted the involvement of traditional Georgian Jews in building the new Soviet society and developing the *Kolkhoz* system. Beyond this work's literary value, it is of critical importance as a firsthand historical testimony of this period, for which written sources are scarce.

Another important play by Baazov is his tragedy *Itska Rizhinashvili*. Written in 1936, it was his last significant artistic work. Its revolutionary subject matter attracted interest, and it was successfully staged in Georgian theaters.

*Itska Rizhinashvili* was inspired by historical-documentary materials. Rizhinashvili was a famous Jewish revolutionary, and the play sometimes demonstrates romantic pathos in depicting events in Georgia during 1904-1906. Rizhinashvili exemplifies a man who is devoted to a romantic ideal – the revolutionary struggle for the welfare of the nation – and prepared to sacrifice his life for it.

Along with his imaginative works, Baazov's essay-writing was noteworthy as well. He wrote most of his essays when quite young, aged nineteen and twenty. Nevertheless, these works reveal his views on national and civil issues, a thorough knowledge of everyday problems, and analytical skills. The essays are driven by constant concern about the past, present, and future of the Georgian Jews, focusing on the acute problems they faced at that time. And Baazov not only raised the questions but actively sought solutions. He was a deeply engaged young patriot, and his often witty publicistic works addressed urgent issues facing Georgian Jews in the difficult social and political situation of the 1920s.

Baazov, rather than viewing the phenomena superficially, always seeks to link the discussion of the issues facing Georgian Jews to the social and political events of the time. Unlike in his artistic works, where his outlook is quite romanticized and even politicized, in his journalistic writings Baazov assesses events realistically.<sup>5</sup>

Baazov was much concerned about the fact that Georgian Jews, though they almost had not experienced the horror of national oppression in Georgia, had not been able to realize their potential at any stage of their historical development. Instead, they were deprived of the stimulus of the surrounding intellectual world.

Thus, the patriotic writer became involved in social activities and intensively sought ways to bring about an intellectual awakening. He was well aware that noting and describing events was not enough; nothing would be accomplished without

---

<sup>4</sup> Tsitsuahsvili, Shalva, "Gerzel Baazov's Characters," *Kritika* [წიწუაშვილი შალვა, "გერცელ ბააზოვის პერსონაჟები", კრიტიკა], no. 5 (1988), p. 47.

<sup>5</sup> Tsitsishvili, Giorgi, *Georgian Soviet Dramaturgy* (Tbilisi, 1962), p. 544 [ციციშვილი გიორგი, ქართული საბჭოთა დრამატურგია, თბილისი, 1962].



dedicated activity. It was necessary to reject the old, dilapidated lifestyle and fight for a cultural renaissance. Hence, Baazov strove to get Georgian Jews involved in a new phase of spiritual growth. He did so, not only through his essays, but also in the practical sphere, by, for example, working to establish Jewish schools and cultural-educational institutions, and intensively collaborating with the publishing of the Jewish newspaper *Makaveli* in Georgian.

In this respect he was an honorable successor of his famous father and as great a patriot. As Pavel Goldstein, a famous Georgian Zionist activist of the 1980s, put it:

His creative image is connected in our minds to a national-cultural renaissance in the 1920s and 1930s that was unprecedented in the history of Georgian Jews. Gerzel Baazov was the life and soul of these developments, the herald of the Jewish spirit in literature and the arts in the Georgian language, the painter and interpreter of great Jewish culture.<sup>6</sup>

One of the memorable episodes of Baazov's biography is his abovementioned establishment of the theatrical troupe *Kadima*. Through his initiative and leadership, young amateur actors were identified and selected. In 1925, they performed his play *Saidumlo bina* (A Secret Apartment) along with many other dramatic works of various Jewish authors.

Two years earlier, along with likeminded people, Baazov had worked hard to unify the scattered elements of the Georgian Jewish intelligentsia and establish a far-reaching Jewish cultural circle known as *Tarbut* (Culture). This society aimed at increasing the educational level of Georgian Jews and, more specifically, at getting them interested in Jewish language, history, and culture. *Tarbut* provided pedagogical and scientific training courses, reading halls, libraries, printed periodical and nonperiodical publications, and so on. Baazov concluded that "*Tarbut* is as necessary for Georgian Jews as water for fish." In this case he was not only an eloquent preacher but also made important practical contributions to raising the community's intellectual level.

Unfortunately, at the age of thirty-three, as he was reaching his creative maturity, Gerzel Baazov's life tragically ended. He only managed to partially realize his talent and abilities. To those aware of his writings, his early death is always a source of pain and sorrow. Baazov could have enriched Georgian literature with many other remarkable works. However, those he did manage to write during his short but productive life will always remain part of 20<sup>th</sup>-century Georgian literature – on the one hand, as an inseparable part of the rich treasury of Georgian writing; on the other, as a remarkable manifestation of the traditional friendship of the Georgian and Jewish peoples as two nationalities living together.

---

<sup>6</sup> Phany, *David and Gerzel Baazov*, p. 19.

## Professionalism in the Musical Tradition of the Bukharan Jews: Its Roots, Hypotheses, Facts

ELENA REIKHER (TEMIN)

### Historical Background

Since the early Middle Ages, Central Asia enjoyed a rich and multifaceted culture, formed as a result of the mutual creative influence of the various local nationalities (Persians, Egyptians, and others) – which preserved the traditions of these ancient civilizations together with the Arab Muslim culture.

One the most ancient cities of the Orient, Bukhara appeared in historical sources as early as c. 700 CE. For many centuries, Bukhara invariably attracted the attention of conquerors and was ruled by prominent dynasties.<sup>1</sup> In the early ninth century, the Persian Sāmānid dynasty (819 – 999) was established on the territory of Transoxania (Uzbekistan, Tadzhikistan, Turkmenistan, and Afghanistan) and Khorasan (eastern Iran). In the 10<sup>th</sup> century, during the rule of Emir Ismāīl (892 – 907), Bukhara became the capital city and one of the centers of Persian civilization. It was a large mercantile city with trade quarters for craftsmen, bazaars, caravanserais, and also centers of learning and art. The best scholarly manuscripts of the period could be found at the Bukharan book fair. The outstanding Central Asian scientist Abū ‘Alī ibn Sīnā (980 – 1037) lived and worked in Bukhara. The famous Persian poet Ferdowsī<sup>2</sup> (c. 934 – c. 1020) collected supplementary materials in Bukhara for his national and world renowned epic, *Shāh-nāmeḥ* (*Book of Kings*). For many centuries, up to the Bolshevik Revolution,<sup>3</sup> Bukhara remained a large regional center of politics, economy, and culture.

In the period of the Sāmānids, along with Bukhara, other Central Asian cities began to develop, such as Samarkand (Uzbekistan), Panjakent (Tadzhikistan), Marv (now Mary, Turkmenistan), Balkh and Herat (Afghanistan). For a number of reasons, mostly related to the mercantile character of its society, Transoxania became an important regional base for the growth of economy and culture. Science, architecture and arts flourished in the region during the period of Sāmānid rule. Outstanding men of learning and science worked there in that period – the above-mentioned scientist, ibn Sīnā; the historian, Abū Bakr Muḥammad Narshakhī (c. 899 – 959), author of

---

<sup>1</sup> On the history of Bukhara see Curzon, George N., *Russia in Central Asia in 1889 and the Anglo-Russian Question*, London: F. Cass, 1967, ch. 6; Becker, Seymour, *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1924*, Cambridge: Harvard University Press, 1968; Frye, Richard N., *Bukhara: The Medieval Achievement*, Costa Mesa: Mazda, 1996, and others.

<sup>2</sup> Also known as Abū al-Qasem Mansūr.

<sup>3</sup> A Soviet Republic was proclaimed in the Bukharan Khanate in 1920.



*Tarikh-i Bukhara (History of Bukhara)*; the scholar and scientist Abū al-Rayḥān al-Bīrūnī (973 – c. 1048); the philosopher and physician Muḥammad ibn Zakariyya' al-Rāzī (c. 854 – 925/935); and others.

With the appearance of the literary Farsi language in the Sāmānid epoch, literature became an important branch of culture, enjoying the patronage of the area's rulers. The poets who supported the political interests of the state were highly esteemed and respected in society. Among the most well-known literary figures of the time was Abū Abdollāh Rūdakī (c. 859 – 940/941), who was regarded as the father of classic Persian poetry; Ferdowsī, the above-mentioned author of the national epic *Shāh-nāmeḥ*; and the poet Abū Manṣūr Daqīqī (d. c. 976 – 981).

After the upheavals caused by the Turkic (11<sup>th</sup> century) and Mongolian (12<sup>th</sup> – 13<sup>th</sup> centuries) conquests, began the period of Timurid rule (15<sup>th</sup> century). Researchers have called this period the Bukharan Renaissance<sup>4</sup>. Along with Bukhara, this period saw the economic and cultural ascendance of Samarkand, which became the capital of the state. Bukhara continued to flourish in the 16<sup>th</sup> century during the rule of the Shaybānids, when the city again became the capital and the most important trade and cultural center of Central Asia. Bukhara was the residence of the Bukharan Khans under the Ashtarkhanids (1599 – 1753), and under the last (Uzbek) dynasty of the Manḡits (1753 – 1920). In the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries, it suffered many attacks by Persian Shahs and nomadic tribes, and, as a result, its economy and culture declined. In 1868, the Emirate of Bukhara became a vassal state of the Russian Empire.

Characteristic of the population of Bukhara – as well as the population of most of the Transoxanian cities – was the variety of its national and religious composition. Zoroastrians, Muslims, Buddhists, Hindus, Christians and Jews lived there at different times. Ethnic Iranians and Turk-Mongolians constituted the majority of the local population. Uzbeks, Turks, Persians and Indians lived in Bukhara; the geographical proximity attracted Afghanis, Kyrgyzs and Turkmens. An insignificant number of Europeans – Russians, Poles, and Germans – also lived in Bukhara. At the end of the 19<sup>th</sup> century, the Tadzhiks (the local Iranian branch) constituted a considerable proportion of its population.

The earliest reliable evidence on Jewish settlements in Central Asia (Balkh, Marv, Khwarezm) dates back to the eighth – ninth centuries. There is some evidence that Jews lived in Bukhara as early as the turn of the seventh century<sup>5</sup>. Other researchers maintain that Jews arrived there with the Arab conquerors in the early eighth century.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Curzon, *Russia*, *ibid.*, p. 162.

<sup>5</sup> Bacher, Wilhelm and Adler, Elkan N., “Bokhara,” *The Jewish Encyclopedia*, New York: Funk and Wagnalls, 1902, vol. 3, p. 292.

<sup>6</sup> See Датхаев Юрий, О бухарских евреях [Datchaev, Yuriy, *On the Bukharan Jews*], Душанбе: Симвург, 1993.

Some authors<sup>7</sup> quote historical, archeological, and ethnographic evidence pointing to the fact that Jews lived in the region much earlier. Most of the Central Asian Jews went to Transoxania from Iran during the ethnic migrations of the 13<sup>th</sup> – 14<sup>th</sup> centuries.<sup>8</sup> A Jewish community in Bukhara was first mentioned in the 13<sup>th</sup> century<sup>9</sup>, and, from the 16<sup>th</sup> century, this city became a social and cultural hub for the Jews of Central Asia.

In order to study the origins of the culture of the Central Asian Jews, it is important to understand that, until the 16<sup>th</sup> century, the Jewish communities of Central Asia, Iran and Afghanistan were actually parts of a single ethno-cultural entity.<sup>10</sup> Gitlin notes that in order to understand this cultural process, one should take into account the fact that Iran and Central Asia remained in the same zone of interaction for more than two and a half millennia, until the Russian conquest and the establishment of Soviet rule over the territory of Central Asia<sup>11</sup>. The monuments of ancient culture provide evidence that the ties between the peoples of Iran and Central Asia are more than four thousand years old, and stand in direct relation to the Jewish population.<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup> Zand, Michael, “Bukharan Jews,” Tolmas, Chana (ed.) *Bukharan Jews: History, Language, Literature, Culture*, Israel: World Bukharian Jewish Congress, 2006, p. 11; Гитлин Семен, Исторические судьбы евреев Средней Азии. Появление в регионе. История. Исход [Gitlin, Semion, *Historical Fortunes of the Jews of Central Asia. Appearance in the Region. History. Exodus*], серия “Национальные отношения в Узбекистане: иллюзии и реальность”, Тель Авив: Всемирный конгресс бухарских евреев, 2008; Лебедев Виктор, “Древнее культурное наследие бухарских евреев” [Lebedev, Viktor, “The Ancient Cultural Legacy of the Bukharan Jews”], Шаламаев Арон, Толмас Хана (ред.), Страницы литературы бухарских евреев [Shalamaev, Aron and Tolmas, Chana, *Pages in the Literature of the Bukharan Jews*], Тель Авив, 1998, с. 459; Mourant, Arthur E., Коpec Ada C., and Domaniewska-Sobczak Kazimiera, *The Genetics of the Jews*, Oxford: Clarendon Press, 1978.

<sup>8</sup> On this wrote Mark Slobin, referring to Vasiliy V. Bartold. See Slobin, Mark, “Notes on Bukharan Music in Israel,” *Yuval*, Studies of the Jewish Music Research Center, vol. 4, 1982, p. 225.

<sup>9</sup> Altshuler, Mordechai, “Bukhara,” *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem: Keter, 1971/2, vol. 4, p. 1470.

<sup>10</sup> See Занд, Михаил, “Бухарские евреи” [Zand, Michail, “Bukharan Jews”], Орен (Надель) Ицхак, Занд Михаил (ред.), Краткая еврейская энциклопедия [Oren (Nadel), Izhak and Zand, Michail, *Brief Jewish Encyclopedia*], Иерусалим: Кетер, 1976, т. 1, с. 566; Абрамов, Менаше, Бухарские евреи в Самарканде [Abramov, Manashe, *Bukharan Jews in Samarkand*], Самарканд, 1993, с. 4. According to the Jewish traveler Benjamin of Tudela in the 12<sup>th</sup> century, tens of thousands of Jews lived in Khiva (Khwarezm) and in Samarkand – which were under the rule of the Persian Empire – of whom 8,000 lived in Khiva and 50,000 in Samarkand. Most of researchers suppose that these num. exaggerated. Among them there were learned and very affluent people. See: Shalamaev and Tolmas, *Pages in the Literature*, *ibid.*, pp. 413-414.

<sup>11</sup> Gitlin, *Historical Fortunes*, *ibid.*, pp. 43, 61.

<sup>12</sup> Most of the sources on the history of Central Asian Jews mention their Persian roots. See Wolff, Joseph, *Researches and Missionary Labours among the Jews, Mohammedans, and Other Sects*, London: James Nisbet & Co, 1835, p.187; Bacher and Adler, “Bokhara”, *ibid.*, p. 292; Zand, “Bukharan Jews”, *ibid.*, p. 10, and others.



Important evidence of the cultural ties between the Persian and Central Asian Jews is their common religious ritual and uses. For many centuries, the Bukharan Jews used the Khorasan ritual. It was only at the end of the 18<sup>th</sup> century that Rabbi Yōsēf Mamān Mağrebī, a native of Morocco who arrived in Bukhara on a mission from Safed<sup>13</sup> (1773), introduced the Sephardic religious ritual.

Another important indication of the cultural closeness between the Jews in Persia and Central Asia is the Judeo-Persian language,<sup>14</sup> in which the literary works of the Central Asian Jews were written up to the 19<sup>th</sup> century. Its founder and most famous representative was the Jewish-Persian poet, scientist and Talmudic scholar Mowlānā Shāhīn-i Shīrazī (14<sup>th</sup> century), who authored a cycle of heroic epic poems on biblical topics. The best known of these is the poem *Mūsā-nāma* (*The Book of Moses*, 1326), a poetic description of the life of Moses. Another outstanding representative of the Jewish-Persian literary scene was Yōsēf ben Ishāq ‘Imrānī (late 15<sup>th</sup> to early 16<sup>th</sup> century) who followed Shāhīn-i Shīrazī in his literary work. We know that a Judeo-Persian Old Testament dictionary was compiled in 1339 by the Central Asian scholar Shelōmō ben Sh’mūel from Gurgānj (now the town of Konya-Urgench in Turkmenistan, on the border with Uzbekistan). In 1490, Uzziel Moses ben David, who wrote poems in Hebrew and Persian, was well known.

From the 17<sup>th</sup> to the early 18<sup>th</sup> century, a galaxy of Bukharan Jewish writers appeared who used the Judeo-Tadzhik language. Among them was Mollah (= a learned man) Yōsēf ben Ishāq (1688 – 1755), a prominent writer who created a school for poets and translators. Among his pupils and followers were Mollah Uzbek, Mollah Elisha and Mollah Shalamo.<sup>15</sup> Well-versed in Persian poetry, these Talmudic scholars wrote poems on Jewish themes, written in Hebrew characters. An important part of their activities were Hebrew transcriptions of writings by the classic masters of Persian poetry – Neẓāmī, Ḥāfeẓ and others intended to be read by the Jews of Central Asia, as well as translations into Farsi of poems written by Jewish poets, such as Israel Najjara.

An important contribution to the preservation and development of the ancient culture and language of the Central Asian Jews was made by the famous enlightener, poet, and translator Shim’on Hakham (1843 – 1910), a native of

---

<sup>13</sup> On Rabbi Mamān’s activity, see Wolff, *Researches*, *ibid.*, pp. 188-190; Zand, “Bukharan Jews”, *ibid.*, p. 21; Gitlin, *Historical Fortunes*, *ibid.*, pp. 64-66, and others.

<sup>14</sup> This is a collective name for both the literary and colloquial language of the Iranian Jews, related to the New or Classical Persian, which is one of the most significant Iranian languages. In writing, Judeo-Persian uses Hebrew characters.

<sup>15</sup> Shalamaev and Tolmas, *Pages in the Literature*, *ibid.*, p. 467; Шаламаев, Арон, “Язык и литература бухарских евреев в 1990-97 годы” [Shalamaev, Aron, “Language and Literature of the Bukharan Jews in 1990-1997”], Бухарские евреи: история, культура, перспективы, тезисы докладов III международной конференции [“Bukharan Jews: History, Culture, Perspectives”, Abstracts III Conference], Нью Йорк: Рошнои, 2000, с. 100; Gitlin, *Historical Fortunes* *ibid.*, pp. 61-62; Занд, Михаил, “Еврейско-персидская литература” [Zand, Michail, “Jewish-Persian Literature”], Oren and Zand, *Brief Jewish Encyclopedia*, *ibid.*, pp. 445-447; Bacher and Adler, “Bokhara”, *ibid.*, p. 296).

Bukhara, who resided in Jerusalem from 1890. He was a founder of the modern language and literature of the Bukharan Jews, and, as such, he made a profound impression on the culture and enlightenment of the Jews in the Bukharan Khanate, Iran, and Afghanistan. In the late 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> century, Bukhara was home to Jewish writers and religious leaders Fattāḥī, Elishai Ben Raghībi Samarkandī, Hojayi Bukharī, Shalomo ben Pinkhas, and others.<sup>16</sup>

### **On Professionalism in the Central Asian Musical Tradition<sup>17</sup>**

The professional musical culture of the Bukharan Jews formed as an integral part of the musical culture of Transoxania within the framework of the Great Tradition.<sup>18</sup> The Jewish musicians “imbibed its basic values, served its objectives, and respected its structural patterns.” They appeared in the conventional small groups and intimate frameworks accepted by Islamic society. Several of them became well known in the large musical centers, such as Iraq, Egypt, Morocco, Persia, and Bukhara”<sup>19</sup>.

In music, one of the main aspects of professionalism in general is the specific nature of its creation. In the Central Asian – and more generally – Oriental tradition, the basis of a creative process is improvisation, which in turn is based on a system of canons and rules that determine the most important features of a musical composition. In other words, a performer’s improvisation remains within the framework of a strict canon, which encompasses the most important aspects of a musical composition, i.e. the imaginative-emotional, the structural, and the melodic-rhythmical aspects.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> טג״ר נסים, תולדות יהודי בוכארה בבוכארה וב־ישראל משנת 600 עד 1970, תל אביב: חמו״ל, 1967, עמ׳ 68-72. [Tajer, Nissim, *The History of Bukharan Jews in Bukhara and Israel, 600 – 1970*]; Fishel, Walter J., “The Leaders of the Jews of Bokhara,” Jung, Leo (ed.) *Jewish Leaders (1750-1940)*, New York: Bloch, 1953; Abramov, *Bukharan Jews*, *ibid.*, pp. 34-35; Gitlin, *Historical Fortunes*, *ibid.*, c. 315, and others.

<sup>17</sup> I discussed this in my previous publication. See Reikher (Temin), Elena, “The Female *Sozanda* Art from the Viewpoint of Professionalism in the Musical Tradition (A Preliminary Survey),” *Musica Judaica*, XVIII, (2005/6), pp.71-86. On the criteria of professionalism, see also: Шахназарова, Нонна, Музыка Востока и музыка Запада: типы музыкального профессионализма [Shakhnazarova, Nonna, *Music of the East and West: The Types of Musical Professionalism*], Москва: Советский композитор, 1983; Эолян, Изабелла Р., Традиционная музыка Арабского Востока [Eolyan, Izabella R., *Traditional Arabic Music*], Москва: Музыка, 1990.

<sup>18</sup> “The Great Tradition designates the “high and sophisticated” musical art style developed in Near Eastern music after the advent of Islam.... It was widely adopted by those cultures including the Judaic, that came under Islamic influence” (Shiloah, Amnon, *Jewish Musical Traditions*, Detroit: Wayne State University Press, 1992, p. 243, n. 2).

<sup>19</sup> Shiloah, *Jewish*, *ibid.*, p. 200.

<sup>20</sup> On the correlation between the canon and improvisation in the Central Asian musical tradition see Плахов, Юрий Н., Художественный канон в системе профессиональной восточной монодии [Plakhov, Yuriy N., *Artistic Rules in Professional Oriental Monody*], Ташкент: Фан, 1988, and others.



An important compositional feature of professional music is that it includes large-scale compositions of complex structure, be it a *maqom*, a song, or an instrumental piece. In the most developed genres, such as the *maqom*, *sozanda*,<sup>21</sup> and *mavrigi*,<sup>22</sup> the compositions have a cyclic structure, where the parts of a cycle are performed in a certain sequence, in accordance with a definite dynamic line of development.

The laws of a certain genre come into force in the sphere of performance, determining the way a composition is performed, the number and functions of the performers, as well as the manner and technical features of a performance.

Thus, on the one hand, the main aspects of creating a musical composition – its content, structure and performance – are bounded by a strict set of esthetic rules, by an art canon. On the other hand, a canon permits some freedom for individual creativity, for the artist's initiative, who, while not trespassing the limits of the given rules, may develop various facets of an artistic image in his / her own way. It is in the individual self-expression that the authorial functions of the performer are to be found, making him / her a creator.

This kind of creative activity gives birth to a special type of a gifted creative performer who possesses an improviser's talent, esthetic erudition and high-level performing skills. In addition, singers must also be well-versed in Oriental poetry, its images and specific structural features. Describing such creative activities, Shiloah writes:

Improvisation based on certain set principles is a most important characteristic of Near Eastern art music and ability to improvise is one of the measures of a player's talent. Such improvisation demands a high degree of proficiency, accomplished technique, lively imagination, creative ability and respect for the artistic standards of the performer's social milieu and its musical traditions.<sup>23</sup>

One of the important aspects of professionalism is the performer's level of training. His / her high level of mastery was a result of many years of training under the leadership of respected performers. The continuity of tradition was achieved by oral communication from the teacher to the student. The student had to be able to perform the text of a musical composition in the traditional manner, in accordance with all the rules and canons in respect of the musical mode, tempo, rhythm, and compositional structure. The student also had to perfect and polish all the technical issues. Besides the text and technical skills, a teacher transmitted to the student the whole complex of esthetic knowledge and ethical norms necessary for a given musical tradition.

In many cases, the continuity of tradition was realized within a family, when the parents taught their art to their children and grandchildren. Familial musical

---

<sup>21</sup> On the art of the *maqāmāt* and *sozanda* see the section "Genres of Musical Art."

<sup>22</sup> *Mavrigi* ("from Marv") is a vocal suite performed by professional musicians "*Mavrigixāns*" at men's feasts.

<sup>23</sup> Shiloah, *Jewish*, *ibid.*, pp. 18-19.

dynasties were a widespread phenomenon in Uzbekistan and Tadzhikistan. It is important to note that, for these families, music was a craft, a means of making a living. Thus, professional musicians represent a particular social group, where art is often a family profession.

In summing up, I would like to quote a saying by the well-known Central Asian scholar Muḥammad Nusarad Chishtī (17<sup>th</sup> century) from his treatise *Naghmayi Ushoq* (*The Ushok Melodies*). He wrote:

The art of *maqoms* is very complex. The musician must be a real master and improviser.... Learned men say that the *maqom* and the *raga* is the highest art – it combines the finesse of music and poetry, of philosophy and ethics.... A singer or a musician must be a poet, a philosopher, and a highly skilled master of his art. There is no doubt that the *maqoms* and *ragas* are, as is said, a deeply intellectual art.

He writes further that “a performer who doesn’t know the theory of the *maqom* and *raga* cannot be a real musician. One cannot be a self-taught master of the art of the *maqom* and *raga*, one needs to devote one’s entire life to learn it...”<sup>24</sup>

## Genres of Musical Art

Most authors<sup>25</sup> note a wide and multifaceted adoption by the Jews of cultural traditions and languages of the major ethnic groups among which they lived – the Tadzhiks and Uzbeks.<sup>26</sup> Music was one of the important components of the local traditional culture. And, although the earliest information on Bukharan Jewish musicians dates only from the late 19<sup>th</sup> century, one can assume that the Jews adopted various forms of the regional musical art much earlier.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Quoted from Раджабов, Аскарали, “Уникальный источник музыкальной культуры народов Востока” [Radzhabov, Askarali, “The Unique Source of the Musical Culture of the Eastern Peoples”], Келдыш Юрий, Кароматов Файзулла (ред.), Профессиональная музыка устной традиции народов Ближнего, Среднего Востока и современность, Международный музыковедческий симпозиум [Keldysh, Yuri and Karomatov, Faizulla, “Professional Music of Oral Tradition of the Near, Middle East and Modernity”, International Musicological Symposium], Самарканд, 3-6 октября 1978, Ташкент: ГИЛИ, 1981, с. 215.

<sup>25</sup> Abramov, *Bukharan Jews*, *ibid.*, p. 5; Slobin, “Notes”, *ibid.*, p. 226; Gitlin, *Historical Fortunes*, *ibid.*, pp. 93-101; Levin, Theodore, *The Hundred Thousand Fools of God: Musical Travels in Central Asia (and Queens, New York)*, Bloomington: Indiana University Press, 1996, pp. 258-259, and others.

<sup>26</sup> The Tadzhiks are a people of Iranic origin, who speak various dialects of the Eastern Persian language. This ancient regional Persian community was a dominant presence in the cities. The Uzbeks were a Turkic-language people formed between the 12<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries as a result of conquests by nomadic tribes. For many centuries, the Iranic and Turkic-language populations of the region became closer and partially merged.

<sup>27</sup> This issue is considered in greater detail in the section “The Bukharan Jews as Representatives of the Central Asian Art Musical Tradition.”

Unlike the West European musical art, where professionalism originated within the church liturgy, in Oriental music, in particular in Transoxania, the professional art formed in the secular, mostly urban, culture. For many centuries, the regional musical art was in contact with the musical art of the Middle East, mostly in the sphere of urban art music. It is these two factors – the secular character of the professional musical tradition and the urban origin – that formed a basis for the appearance of professional musicians among the Jews.

The central role in the professional musical culture of the Bukharan Jews is played by *maqāmāt* and the women's art of *sozanda*, both of which are well-developed genres of the urban musical tradition. Despite generic differences, two basic features are common to both: 1) large-scale compositions, and 2) the cyclic character of the compositions.<sup>28</sup> Researchers from Central Asia note also the presence of certain melodic and structural ties between these two genres.<sup>29</sup>

### **Maqāmāt**

The *maqom* in the music of Central Asia is a cyclic composition consisting of an instrumental and a vocal section. The *maqom* numbers about 50 large- and small-scale compositions, each having specific melodic-structural features and its own metric-rhythmical basis – *usul*.<sup>30</sup> The Central Asian *maqoms* were formed as a result of the development, over many centuries, of regional musical genres and forms, mainly large genres of vocal and instrumental music.

Ancient historical-literary sources provide evidence that as early as the third to seventh centuries, during the reign of the Persian Sāsānid dynasty, musical art

---

<sup>28</sup> Matyakubova, Svetlana, "The Cyclic Character of the Maqām," *Regionale maqām-Traditionen in Geschichte und Gegenwart*. Materialien der 2. Arbeitstagung der Study Group "maqām" des International Council for Traditional Music, teil 2, Berlin: Herausgegeben von Jürgen Elsner und Gisa Jahnichen, 1992, p. 308; Нурджанов, Низам, "Традиции созанда в музыкально-танцевальной культуре таджиков на рубеже XIX-XX веков" [Nurdzhanov, Nizam, "Traditions of *Sozanda* in the Musical-Dancing Culture of the Tadzhiks at the Turn of the Nineteenth and Twentieth Centuries"], Виноградов Виктор С. (ред.), Музыка народов Азии и Африки [Vinogradov, Viktor, "Music of the Peoples of Asia and Africa"], вып. 3, Москва: Советский композитор, 1980, сс. 62-64.

<sup>29</sup> Karomatov, Faisulla, "Traditions of Maqāmāt in Central Asia," *Regionale maqām-Traditionen*, *ibid.*, p. 308; Nurdzhanov, "Traditions", *ibid.*, pp. 62-64.

<sup>30</sup> A large number of works deal with the compositional features of *maqoms*. See Karomatov, Fayzulla and Radjabov, Iskhak, "Introduction to the Šašmaqām," Theodore Levin (transl.), *Asian Music*, vol. XIII-1, 1981; Levin, Theodore, *The Music and Tradition of the Bukharan Shashmaqām in Soviet Uzbekistan*, PhD dissertation, New Jersey: Princeton University, 1984; Spector, Johanna, "Musical Tradition and Innovation," E. Allworth (ed.) *Central Asia: A Century of Russian Rule*, New York: Columbia University Press, 1967, pp. 468-470; Beliaev, Viktor M., *Central Asian Music: Essays in the History of the Music of the Peoples of the U.S.S.R.*, Mark Slobin (ed.), Middletown: Wesleyan University Press, 1975, pp. 222-241; Shiloah, Amnon, *Music in the World of Islam: A Socio-cultural study*, Aldershot: Scholar Press, 1995, pp. 103, 119, 131/2, and others.



held an important place in the social and cultural life of the peoples of Transoxania and Khorasan.<sup>31</sup> The literary sources from the fourth to sixth centuries provide information about various musical instruments, genres, song styles, as well as views on musical theory and esthetics. This period saw the development of the most important aspects of musical theory and practice, such as the types and forms of melodies, their embellishments, musical instruments, the moral and didactical properties of music, the social role and status of music and musicians. The theory and esthetics of music were further developed in the eighth to twelfth centuries by the outstanding scholars of the Orient: Abū Naṣr al-Fārābī (873 – 950), Abū ‘Alī ibn Sīnā, Khotībī Khwārāzmī (910 – 980), and others.

As the Tadzhik scholar Asliddin Nizami writes, “it can be assumed that the outstanding professional musicians and singers of the pre-Islamic epoch established and combined specific melodic patterns which as it were became the accepted general standard”.<sup>32</sup> In his opinion, since the Islamic ideology rejected the art of music as such, the main forms and means of musical expression of the Sāsānid epoch did not change significantly in later centuries. According to this point of view, the *maqāmāt* is rooted in the pre-Islamic period of the Persian dynasties’ rule.

There is factual evidence that various genres of professional music existed as early as the fourth to sixth centuries, the most important of them being the cyclical songs. These were devoted to historic events, to rulers and heroes, to feasts and natural phenomena. One of the earliest known musical forms is the *Khosrowoniyot* songs.<sup>33</sup> This was a seven-part vocal-instrumental composition, where each part was a separate composition on a certain theme. The cycle’s parts differed in meter and rhythmical structure.<sup>34</sup> The *Khosrowoniyot* continued to exist and develop also in the seventh to eighth centuries. In the 10<sup>th</sup> to 11<sup>th</sup> centuries, cyclicity in musical art underwent further development, and cycles of *Nowrūz* songs appeared, which were performed during the New Year festivities. It is important to note that the

---

<sup>31</sup> Раджабов, Аскарали, “К истокам профессиональной музыкальной жизни народов Среднего Востока [Radzhabov, Askarali, “Towards the Sources of the Professional Musical Life of the Middle East Peoples”], Шахназарова Нонна Г. (ред.) Традиции музыкальных культур народов Ближнего, Среднего Востока и современность, II международный музыковедческий симпозиум [Shakhnazarova, Nonna G., “Tradition of Musical Cultures of the Near, Middle East and Modernity”, II International Musicological Symposium] Самарканд, 7-12 Октября, 1983, Москва: Советский композитор, 1987, с. 236.

<sup>32</sup> Nizami, Asliddin, “The Poetic ‘Arūz System and the Problems of Structuring in the Maqāms,” *Regionale maqām-Traditionen*, *ibid.*, p. 557.

<sup>33</sup> Songs devoted to the Sāsānian king, Khosrow II (reigned 590 – 628), under whom the empire achieved its greatest expansion.

<sup>34</sup> Раджабов, Аскарали, “Ранние сведения о циклических музыкальных произведениях в таджикских источниках” [Radzhabov, Askarali, “Early Data on the Cyclical Musical Compositions in the Tadzhik Sources”], Кароматов Файзулла (ред.), Макомы, мугамы и современное композиторское творчество [Karomatov, Faizulla, *Maqoms, Mughams and Contemporary Art Music*], Ташкент: ГИЛИ, 1978, с. 43.



sources place special emphasis on the high professionalism of the performers in that genre, which combined the vocal arts, the virtuoso playing musical instruments, and knowledge of poetry, as well as the skill to masterly combine poetic texts with melodies.<sup>35</sup>

Literature and arts in the region began to flourish again in the 14<sup>th</sup> to 15<sup>th</sup> centuries. Legend tells that at the end of the 14<sup>th</sup> century Emir Tamerlane (1336-1405), after noticing a cultural decline in his capital Samarkand, assembled a large number of scholars and artists from various Middle Eastern countries. Among them were several Jews, who were artisans, jewelers, physicians, as well as poets and singers.<sup>36</sup> The variety of musical life in Samarkand, which in the times of the Timurids became a major international center of culture and learning, is reflected in a generalization made by the historian Hafez-i Abru, who lived during the reign of Emir Sharukh (reigned 1405 – 1447): “Golden tongued singers and sweet-sounding musicians played and sang to motifs in Persian style, to Arab melodies according to Turkish practice and with Mongol voices following Chinese laws of singing and Altai meters”.<sup>37</sup> The sources on the history of literature note the wide participation of working people in the literature of the 15<sup>th</sup> to 16<sup>th</sup> centuries. Poetic readings, disputes on poetry, and poetic contests were held in the artisans’ shops, in trading places, and on the city streets.<sup>38</sup>

Musical creation – the composition of melodies and playing of musical instruments – was widespread among the people. This period saw the great popularity of the *bastakār* (literally meaning “join, create”), who were authors-performers highly skilled in creating vocal and instrumental compositions.<sup>39</sup> The information on their art, terms, and notions, contained in literary and scholarly sources from the 14<sup>th</sup> to 17<sup>th</sup> centuries<sup>40</sup> indicate that a *maqāmāt* tradition already existed in that period.

In the Central Asian tradition, the *maqāmāt* dates from approximately the 11<sup>th</sup> century. From the 11<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> centuries there existed a twelve-*maqom* cycle, *Duvozdahmaqom*. The scholars and poets from the 13<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> centuries, Safī al-Dīn

---

<sup>35</sup> Radzhabov, Askarali, “Towards the Sources”, *ibid.*, p. 239.

<sup>36</sup> Gitlin, *Historical Fortunes*, *ibid.*, p. 63.

<sup>37</sup> “Union of Soviet Socialist Republics,” Stanley Sadie (ed.) *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, vol.19, § XI, London: Macmillan, 1980, p. 423.

<sup>38</sup> Рашидова, Дильбар, “Трактовка термина “маком” в музыкально-теоретических трудах среднеазиатских ученых XVI-XVII веков” [Rashidova, Dilbar, “Interpretation of the Term ‘*Maqom*’ in the Musical-Theoretical Works of the Scholars of the 16th -17th Centuries”], Karomatov, *Maqoms*, *ibid.*, p. 49.

<sup>39</sup> Гафурбеков, Тухтасын, “Творцы монодийных произведений в Средней Азии” [Gafurbekov, Tuhtasin, “Creators of the Monodic Compositions in Central Asia”], Shakhnazarova, “Tradition of Musical Cultures”, *ibid.*, pp. 102-103.

<sup>40</sup> Karomatov, Fayzulla and Radjabov, Iskhak, “Introduction to the *Šašmaqām*,” Theodore Levin (transl.), *Asian Music*, XIII-1, 1981, p. 99; Раджабов, Ицхак, “Формы бытования Шашмакома” [Radzhabov, Iskhak, “The Forms of Existence of the *Šašmaqom*”], Keldysh and Karomatov, “Professional Music”, *ibid.*, p. 52.

al-Urmawi, Qutb al-Dīn al-Shīrāzī, Abd al-Raḥmān Ġāmī, ‘Alī Shīr Nawā’ī, and others wrote on the twelve *maqoms* in their treatises. In many treatises, the term *maqom* is considered both as a mode and as a musical composition.<sup>41</sup>

From the 16<sup>th</sup> century, the *maqāmāt* system became localized, and the Bukharan School came into existence. Representatives of that School – the musician and poet Mawlāna Najm ad-Dīn Kashkabī Bukhārī (d. 1532) and his successor, the scholar and court musician Darvesh ‘Alī Changī (mid-16<sup>th</sup> to early 17<sup>th</sup> century) developed the scholarly principles of the *maqāmāt* founded by their predecessors in their works on musical theory.<sup>42</sup>

The centuries-long process of development of the regional system of the *maqāmāt* reached its apex in the *Šašmaqom* (“six *maqāmāt*”), the six-*maqom* cycle. *Šašmaqom* was formed as a local version of the traditional Middle Eastern classical music,<sup>43</sup> where performers held the status of professional musicians, with the basic features of musical professionalism named above.

The *Šašmaqom* was known in the Bukharan Khanate in the late 18th century in the same form that it is known at the present time. It became a cult musical genre, loved and known by the people. The musician and ethnographer Viktor A. Uspensky (1879-1949), who made the first *Šašmaqom* record, wrote about its popularity and omnipresence:

The cult of the *Šašmaqom* become so deeply rooted among the mass of the population that even in *awjs* [the higher and most strained register of a song] of Bukharan folk tunes, themes from *maqoms* were used. Not just Bukhara knew and loved its classical music, but even in the *kishlak* [village – E.R.] Mir-Suleyman ... near Bukhara, adult *dekhans* [peasants – E.R.], women and even youths know *Šašmaqom*.<sup>44</sup>

From the second half of the 19<sup>th</sup> century until the 1920s, the court of the Bukharan rulers Muzaffar Khan (1860-1885), Ahad Khan (1885 – 1910), and Alim Khan (1910 – 1920) became the artistic center of the region. The emergence of the Central Asian court music based on the performance of classical pieces from the *Šašmaqom* dates from Emir Muzaffar’s period of rule. Unlike their predecessors, who complied with

---

<sup>41</sup> Раджабов, Ицхак, “Шашмаком и его бытование в современных условиях” [Radzhabov, Iskhak, “*Šašmaqom* and its Existence Nowadays”], Karomatov, *Maqoms*, ibid., p. 150.

<sup>42</sup> Юнг, Ангелика, “Источники инструментальных частей Шашмакома” [Jung, Angelika, “The Sources of the Instrumental Parts of the *Šašmaqom*”], Shakhnazarova, “Tradition of Musical Cultures”, ibid., pp. 175-178 ; Rashidova, “Interpretation”, ibid.

<sup>43</sup> *Maqām* in Arabic music, Persian *destghah*, Indian *raga*, and others.

<sup>44</sup> Успенский, Виктор А. Статьи, воспоминания, письма [Uspensky, Viktor A., *Articles, Memoirs, Letters*], Tashkent, 1980, c. 48.

the Islamic restrictions on music as entertainment,<sup>45</sup> the Bukharan emirs of the late 19<sup>th</sup> century were admirers and patrons of art music. Muzaffar Khan was the first to raise performing art to the state level. During his reign, the number of musicians and artists of various professions greatly increased. Alim Khan, the last of the Bukharan emirs, was known as an enlightened person, poet and performer on the *dutar*.<sup>46</sup>

This period saw the formation in Bukhara and Samarkand of schools of professional musicians who performed the *Šašmaqom*. Among the famous masters, one should mention Domlo Khalim Ibadov, Ota Jalol Nasyrov, Ota Ghiyos Abduganiev, Hoji Abdulaziz Abdurasulev, and others.<sup>47</sup>

The earliest written records mentioning professional Jewish musicians – who mainly belonged to the Bukharan school – date from this period. The most known among them were Borukhi Kalkhok (Kalkhot), Yüsefi Gurg, Dovidcha Inoyatov and Levi Babakhanov (Levicha). Borukhi Kalkhok and Levi Babakhanov held the positions of court musicians with the Bukharan emirs, indicating the high appreciation of their talent and their social recognition.

### **Sozanda**<sup>48</sup>

Like the *maqāmāt*, the female art of *sozanda* is deeply rooted in the history of music. The phenomenon of female performance was particularly widespread in the music of the ancient Orient. As Gradenwitz noted, “this is particularly interesting with

---

<sup>45</sup> On the Islamic restrictions on music see Shiloah, *Music*, *ibid.*, pp. 20, 31-34; Zonis, Ella, *Classical Persian Music: An Introduction*, Cambridge: Harvard University Press, 1973, p. 7; Loeb, Laurence D., “The Jewish Musician and the Music of Fars,” *Asian Music*, IV-1, 1972, p. 5; Levin, *The Hundred Thousand*, *ibid.*, p. 105. On Islam’s stand toward music as entertainment see Shiloah, Amnon: “Religious authorities from the beginning adopted a puritanical attitude, stressing scriptural revelation and observance of rules more than feelings. They disapproved of art music used to pass time for entertainment and sensual pleasure.” (Shiloah, *Music*, *ibid.*, p. 20).

<sup>46</sup> Джумаев, Александр Б. “Бухарские евреи и музыкальная культура Средней Азии” [Djumaev, Alexandr B., “Bukharan Jews and the Musical Culture of Central Asia”], Ртвеладзе, Э.Р. (ред.), *Евреи в Средней Азии: вопросы истории и культуры* [Rtveladze, E.R., “Jews in Central Asia: Issues of History and Culture”], Ташкент: Фан, 2004, сс. 96-97; Levin, *The Hundred Thousand*, *ibid.*, p. 109.

*Dutār* is a long-necked, two-string plucked lute.

<sup>47</sup> Некталов, Рафаэль, Гавриэль Муллокандов [Nektalov, Rafael, *Gavriel Mullokandov*], Самарканд: Сугдиён, 1993, сс. 8, 14; Abramov, *Bukharan Jews*, *ibid.*, p. 40.

<sup>48</sup> The word *sozanda* is derived from the Persian *sazendeh*, a musician. The art of *sozanda* is widely disseminated in various countries of the Middle East and Central Asia (Baily, John, *Music of Afghanistan: Professional Musicians in the City of Herat*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 33-35, 93-100, 125-131; Атаян, Р., “Сазандари” [Atayan, R., “Sazandari”], *Музыкальная энциклопедия* [*Encyclopedia of Music*], т. 4, Москва: Советская энциклопедия, 1978, с. 815.

In Central Asia, this art originated and developed in the principal cultural centers of the region, Samarkand and Bukhara, as part of the traditional urban culture. It was closely connected with the local population’s life cycle. Historical and ethnographic peculiarities of the Central Asian population’s mode of life led to the division of the *sozanda* art into the female and male branches.



regard to the place ascribed to women in early music. Though women were probably banned from Temple music, they were always found in the spheres of popular musical practice: this, too, is a phenomenon common to all Oriental cultures.”<sup>49</sup>

Among the peoples of the Muslim Orient, the tradition of women’s musical performance thrived for many centuries despite religious restrictions. Female musicians were very popular in Arabian and Persian music in the pre-Islamic and early Islamic epochs. In particular, the early eighth century saw the popularity of women musicians, *mawālī*, who belonged to the class of freemen-clients *mawla*<sup>50</sup>. In later centuries, there were the female musicians, *gayna*, musically gifted female slaves who were highly skilled professionals. They were taught by the famous musicians of their time. The *gaynas* learned singing, playing instruments and verse improvisation. The most gifted among them performed at the Khalif courts. Some were freed and gained high social status.

In the Muslim countries of the Orient, female singing designated for women was a commonplace phenomenon. It was one of the ways of liberating women from the religious restrictions banning women from public music making. Women sang at family feasts, women’s gatherings, and house parties. Their songs reflect family and social events; their genres vary and include lyrical, dance- and work-songs. There are many professional female performers who specialize in specific genres; among them, singers of funeral laments deserve special mention. One of the most important fields of the female repertoire are wedding songs. Shiloah explains this phenomenon as follows:

Many of the wedding songs indicate an attempt to offer the frightened girl, who in traditional societies marries very young, a measure of psychological preparation and assistance at this crucial turning-point in her life. During the relatively long period prior to the drastic change, a variety of rituals and, above all, songs are held to fortify the girl’s spirit.<sup>51</sup>

Women perform solo and also in ensembles where the singers accompany themselves on percussion instruments. Such ensembles, providing musical accompaniment at family rites and feasts in a female environment, exist in Iran, Iraq, and other Middle Eastern countries.

In today’s Central Asia, this tradition still exists in the music of Afghanistan, in particular, in Herat, where, in the early 20<sup>th</sup> century, there were popular groups of professional singer-dancers whose only instrument was the *dāireh* (the frame drum). These groups usually performed at female wedding feasts. From the 1930s, they also

---

<sup>49</sup> Gradenwitz, Peter, *The Music of Israel: Its Rise and Growth through 5000 Years*, New York: Norton, 1949, p. 27.

<sup>50</sup> Shiloah, *Music*, *ibid.*, p. 12.

<sup>51</sup> Shiloah, *Music*, *ibid.*, p. 158.



began to include harmonium and *rubāb* (lute) performers<sup>52</sup>. In the Khwarezm district of Uzbekistan, groups of *khalfas* – Uzbek female singers and dancers – entertain at family feasts.<sup>53</sup>

In the ancient Israel, female musical performance was a component of everyday life and public holidays, while Temple music was performed only by men. Researchers have identified various texts from Biblical and Talmud epoch, indicating the important role played by female music in social life. As Eric Werner writes, such figures as Miriam, Debora, Jephthah's daughter, and the women who greeted the young hero David are almost archetypal women musicians.<sup>54</sup>

In the Biblical period, leadership in Jewish music by women was a fact. They had the gifts of prophecy and poetic expression. Moses led the men in praise of God in the "Song of the Red Sea" and Miriam, his sister, led the women (Ex. 15: 1-18). Miriam sang and the women responded as they played the timbrels and danced. Years after Miriam, we find Debora's song of triumph (Judg. Ch. 5) with some verses that seem to have been chanted antiphonally, or in responsive alternation (5: 12).<sup>55</sup>

Aron M. Rothmüller defines the Biblical timbrel (*tof*) as "probably a hand percussion instrument, similar to the present-day Oriental tambourine (in Arabic, *duff*)."<sup>56</sup> He notes that in Biblical-period music, the *tof* was usually used by women.<sup>57</sup> Speaking of the Hebrew tradition, Eric Werner also mentions women's dancing songs, usually accompanied by percussion instruments.<sup>58</sup> He notes that the *tof* was very popular. It was used in cult dances, at secular and religious feasts and processions, but not in music played in the Temple, probably due to its strong female symbolism, which was always associated with the tambourine and was very popular at all the fertility feasts. The scholar also mentions another percussion instrument perceived as particularly female in the Bible, the rattler-sistrum (castanet). The Bible also mentions the women's circle dance *mechola* (Ex. 15:20).

---

<sup>52</sup> Baily, *Music*, *ibid.*, pp. 33-34.

<sup>53</sup> *Khalfas* could be divided into two categories. To the first belong those who perform the religious functions of *mullahs* among women. The second category (*khalfa sozi*) comprises musicians who fulfill the musical-entertainment function. The division is, however, a conditional one, since the same women in different periods of their lives may belong to both the religious and the musical categories (Levin, *The Hundred Thousand*, *ibid.*, pp. 189-193).

<sup>54</sup> Werner, Eric, *From Generation to Generation*, New York: American Conference of Cantors 1967, p. 3.

<sup>55</sup> Nulman, Macy, *Concepts of Jewish Music and Prayer*, New York: The Cantorial Council of America at Yeshiva University, 1985, p. 69.

<sup>56</sup> Rothmüller, Aron M., *The Music of the Jews: An Historical Appreciation*, South Brunswick: T. Yoseloff, 1967, p. 26.

<sup>57</sup> Rothmüller, *The Music*, *ibid.*, p. 31.

<sup>58</sup> Werner, *From Generation*, *ibid.*, p. 29.

With the tightening of religious proscriptions, on the one hand, and the development of professional music and the activities of professional musicians at the courts and temples on the other, female music-making withdrew to the framework of the home and family. In the conditions of social reclusion and separation from social life, singing became an important part of the women's spiritual world, a medium through which they could express their feelings and reflect on their life experiences. In the course of time, the genres and characteristic features of the phenomenon developed into the Jewish tradition of female music making. Scholars describe various genres and forms of female singing that existed in the Oriental and Ashkenazi Jewish communities.<sup>59</sup> They note that in some Oriental and North African communities, the style and manner of female singing today is very close to the descriptions of women's performance in the ancient sources.<sup>60</sup> Typical of such singing is a melody with percussion accompaniment. This could be performed on the tambourine, as well as by striking a musical instrument of the cymbal type or hand clapping. There are generally no instruments having sound pitch in the accompaniment. A combination of singing, dancing and playing percussion instruments is common in the Orient.

A large part of the female musical heritage comprise songs for children. These songs, which express the parents' feelings and hopes for the future, were the first source of children's acquaintance with music, and with the Jewish tradition. In this respect, especially important was the encouragement of musical performance in the family circle. Women, in particular, maintained the practice of *Zemirot* (table hymns), singing on Friday evenings and at the Shabbat dinner.

From Biblical times, Jewish women sang at funeral ceremonies. Nulman writes: "The Mishnah (Moed Katan 3:9) gives an account of this skill by describing the rules governing the *mekonenet's* song with regard to its range, accompanying hand clapping, drums or clappers, and responsorial or unison singing".<sup>61</sup>

Another very important part of the Jewish family cycle is the wedding ceremony. The wedding is usually preceded by a number of family rites, varying in content, aimed at giving psychological support and pre-wedding preparation to the bride and bridegroom, as well as to their parents. In different Jewish communities the main stages of the preparation are similar, differing only in certain local features. Each of the rites has a musical accompaniment. The duration and variety of the wedding rites dictate the richness of its musical repertoire, which varies in

---

<sup>59</sup> Shiloah, *Jewish*, *ibid.*, 174-180; Nulman, *Concepts*, *ibid.*, pp. 69-71; Gradenwitz, *The Music*, *ibid.*, p. 28; Lachmann, Robert, *Jewish Cantillation and Song on the Isle of Djerba*, Archives of Oriental Music, Jerusalem: The Hebrew University, 1940.

<sup>60</sup> The archaism is characteristic of female singing in various cultures. Shiloah cites Bela Bartok, who notes the unique character and archaic nature of traditional women's songs of certain peoples of Eastern Europe, see Shiloah, *Jewish*, *ibid.*, p. 179. Bartok describes the general isolation of traditional communities from external influence, as well as the fact that, in such communities, women's life was restricted to the framework of the home and family.

<sup>61</sup> Nulman, *Concepts*, *ibid.*, p. 69.



content, forms and genres.<sup>62</sup> Female singing is one of the important components of ceremonial wedding music in many communities. The Jews in Morocco, Yemen, Kurdistan, Iraq and other ethnic groups have well-developed traditions of the female wedding performing arts both in the solo and ensemble forms.<sup>63</sup> Both these forms may combine singing, dancing, and playing (mostly percussion) instruments, which demands professional training of the performers.

The above-mentioned genre groups are all present in the singing tradition of the Jewish women of Bukhara. A special place in the female singing is occupied by the tradition of lamenting the deceased, performed by professional wailing women (*guyanda*). A large group of songs are those dealing with the birth and growing up of a child, such as lullabies, the songs of the ceremonies of *Brit Milah*, *Gahvorabandon* (the first placing of the child into a cradle) and *Tfillinbandon* (*Bar Mitzvah*)<sup>64</sup>. The widest and richest genre group consists of wedding songs. These form the basis of the repertoire of the art of *sozanda*, the female musical and dancing arts.

*Sozanda* was disseminated in various regions of Central Asia: in Samarkand, Kermin, Shahrasiabs, and others. However, this art achieved its peak in Bukhara, in the Bukharan-Jewish community. One of the reasons for this – as in many other kinds of musical entertainment – were the restrictions imposed on the professional performing arts in the Muslim environment. This situation did not change even after the Bolshevik (October) Revolution. According to the well-known *sozanda* Tohfaxān, until the 1950s, 90% of *sozandas* were Bukharan Jewish women, since Uzbek and Tadzhik women, except for rare cases, were barred from the musical professions.<sup>65</sup>

As in the case of the *maqāmāt*, the earliest information on Bukharan Jewish *sozanda* women dates from the late 19<sup>th</sup> century. Traditionally, *sozanda* musicians played only in the women's section of a household at various stages of the wedding ceremony, and in the above-mentioned rites related to the birth of a child.<sup>66</sup> For this reason, their art remained inaccessible to ethnographers and travelers for a long time.

---

<sup>62</sup> It is a characteristic feature of the traditional culture of many peoples in the Orient (Shiloah, *Music*, *ibid.*, p. 158).

<sup>63</sup> On types and genres of the female wedding performing arts in different Jewish communities see Shiloah, *Jewish*, *ibid.*, pp. 174-178; Shai, Yael, "Yemenite Women's Songs at the Habani Jews' Wedding Celebrations," *Musica Judaica*, XVIII, 5766, 2005-06, pp. 83-96; "Jewish Music," Sadie Stanley (ed.) *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, vol. 13, § IV, 2 (i), London: Macmillan, 2001.

<sup>64</sup> Рейхер, Елена, "Песенный фольклор бухарских евреев" [Reikher, Elena, "Song Folklore of the Bukharan Jews"], *Central Asia and Caucasus*, 1(2), Stockholm, 1999, pp. 193-197; Reikher (Temin), Elena, "On the Family-Event Songs of the Bukharan Jews", Tolmas, Chana, *ibid.*, pp. 161-169; Reikher (Temin), Elena, "Brit-Milah Songs of the Bukharian Jews: Genres and Musical Style," Avitsur, Eitan, Ritzarev, Marina and Seroussi, Edwin (eds.) *Garment and Core. Jews and their Musical Experiences*, Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 2012, pp.113-133.

<sup>65</sup> Levin, *The Hundred Thousand*, *ibid.*, p. 119.

<sup>66</sup> *Sozandas* were also invited to the ceremonies of the winding of a turban (*sallabandon*), the son's first haircut (*muisargiron*), and other events.

From the mid-1950s, Soviet researchers began to mention the art of the women of Bukhara.<sup>67</sup> Only in recent decades, have works appeared that, to a certain degree, describe various aspects of this art.<sup>68</sup>

According to these sources, *sozanda* women appeared in Kermin in the 1890s. Famous dancers Shishaxān and Malkoi Oshma were among the first *sozandas*. At the beginning of the 20<sup>th</sup> century, Tuvoi and Mikhali Karkigi became famous for their art. They were all invited to the court of the Emir of Bukhara, where they performed for female audiences. In the 1920s, many talented Bukharan-Jewish *sozanda* began to perform, such as Kundalxān, Tchervonxān, Gubur, Noshputi,<sup>69</sup> and others.

I would like now to briefly discuss the genre and compositional features of the *sozanda* art.<sup>70</sup> The *sozanda* repertoire is represented by extensive vocal-choreographic cycles. The wedding composition is divided into two large parts – 1) *Kairok bozi* (the dance with a *kairok*<sup>71</sup>), and 2) *Zang bozi* (the dance with a *zang*<sup>72</sup>). The performance of such a cycle may continue for hours.

The female artists comprise a group (*dasta*), consisting of up to three-four performers.<sup>73</sup> The soloist (*sozanda, bozingar*) is a dancer / singer who leads the entire show. Her performance consists mainly of singing and dancing. She also performs solo songs without dancing (*yakkakhoni*), as well as dance numbers. The troupe

<sup>67</sup> Ашрафи, Мухтар, Кон, Юзеф, “Народное музыкальное творчество” [Ashrafi, Muhtar & Kon, Yuzef, “The Folk Music”], Музыкальная культура Советского Узбекистана [The Musical Culture of Soviet Uzbekistan], Ташкент: ГИХЛ, 1955, с. 37; Авдеева, Любовь, Танцевальное искусство Узбекистана [Avdeeva, Lyubov', The Art of Dancing in Uzbekistan], Ташкент: ГИХЛ, 1960, с. 22.

<sup>68</sup> Gerson-Kiwi, Edith, “Wedding Dances and Songs of the Jews of Bokhara,” Gerson-Kiwi, Edith, *Migrations and Mutations of the Music in East and West*, Tel Aviv: Tel Aviv University, 1980, pp. 211-12; Nurdzhanov, “Traditions”, *ibid.*, pp. 111-157; Нурджанов, Низам, “Шашмаком и таджикская хореография Бухары в конце XIX-начале XX века” [Nurdzhanov, Nizam, “*Šašmaqom* and Tadjik Choreography of Bukhara in the Late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> Centuries”], Keldysh and Karomatov, “Professional Music”, *ibid.*, pp. 62-64; Таджикова, Зоя, “О музыкальном искусстве бухарских женщин созанда” [Tadjikova, Zoya, “On the Musical Art of Bukharan Women-*Sozandas*”], Shakhnazarova, “Tradition of Musical Cultures”, *ibid.*, pp. 74-82; Levin, *The Hundred Thousand*, *ibid.*; Reikher (Temin), Elena, “The Female *Sozanda* Art from the Viewpoint of Professionalism in the Musical Tradition (A Preliminary Survey),” *Musica Judaica*, XVIII, 5766, 2005-06, pp. 71-86.

<sup>69</sup> Each *sozanda* acquired an artistic pseudonym from the audiences, which reflected her appearance, her specific talent, and her manner of performance (Gubur – rumbler, Tohfa – gift, Mayda – little one).

<sup>70</sup> For more detail, see the above-mentioned works: Nurdzhanov, “Traditions”, *ibid.*, Tadjikova, “On the Musical Art”, *ibid.*, Reikher, “The Female *Sozanda* Art”, *ibid.*

<sup>71</sup> *Kairok* are castanets made of stone.

<sup>72</sup> *Zang* is the bracelet with bells attached to the wrists and ankles of the dancer.

<sup>73</sup> Until the mid-1960s, there were only female *sozanda* groups. This was one of the reasons for the absence of melodic instruments, since, according to tradition, only men were taught to play musical instruments. The modern *sozanda* groups also include men who play the *tār*, *rubāb* (kinds of lute), and accordion.



includes two-three *doira*<sup>74</sup> players (*doiradast*), one of whom plays the leading part. Their main function is to provide a percussion accompaniment based on alternating rhythmic formulas (*usuls*) typical for one or the other section.

On the one hand, therefore, the performers' functions are strictly divided between solo singing / dancing and the accompanying percussion. On the other hand, these functions merge in the process of performance. So, for instance, the soloist uses percussion instruments, such as *kairok* or *zang*, or sometimes tableware – dishes or bowls. As for the *doiradasts*, their duties include the singing of refrains (*miyonkhona*). They also take part in duets where they dance and sing together with a soloist.

The role of music in the art of *sozanda* is extremely important. First of all, it determines the emotional tone and the image content of a composition. It should be noted that imaging-emotional aspect of *sozanda* performances reflects the purpose of a family rite. Within its contents, the music reflects various emotional states and experiences. For instance, in wedding rites these are lovers' sufferings, paying homage to beauty, wishes of luck and the joy of the union of loving hearts. The language of performance is also set, since the entire repertoire is usually performed in Tadjik.

In addition to expressive functions, music fulfills important structural and dynamic functions. It is the compositional “core” of a performance, and, in purely dancing numbers, it also takes on the form of a rhythmical accompaniment to the dance. As noted earlier, the musical performance of *sozanda* includes singing and playing percussion instruments.

The *sozandas'* vocal repertoire is based on Tadjik and Uzbek folk songs. Contemporary singers often conjoin songs into suites, performed uninterruptedly. Such a suite usually consists of two parts – one slow and one rapid – each containing several songs. The songs' melodies are simple and of small range, and are in tune with the dance movement. The dance determines the character of the vocal repertoire. In other words, the *sozanda* melodies are always dance melodies.

Apart from songs, the singers perform *muhammases*, i.e. greetings in honor of the bridegroom and the bride, the relatives and the guests present at the wedding. Unlike the pentastich of classical Oriental poetry, a *muhammas* performed by a *sozanda* is a tetrastich (*rubā'ī*). The *rubā'is* are sung in a recitative-improvisational manner to the background of non-rhythmical sounds made by the *doira*. However, they also can be read as poems, without instrumental accompaniment. Finally, the most gifted and skilled female singers sing complex and structurally involved vocal numbers from the *Šašmaqom*.

An inseparable part of the musical performance is the accompaniment of percussion instruments, which fulfills important structural and expressive functions. Since the ensemble lacks accompanying melodic instruments, the functional importance of the percussion accompaniment increases significantly. Firstly, the

---

<sup>74</sup> The *doira* is a frame drum.

rhythmic formulas (*usuls*) of the *doira* organize and bring order to the melody's movement, thus creating an unchangeable basis that serves as a background to the rhythmically fanciful melodic line. Secondly, the percussion accompaniment creates a contrast to the vocal melody, thus forming a rhythmical and timbral polyphony. And finally, each percussion instrument (*doira*, *kairok*, *zang*) performs its own *usul*, thus forming a complex and colorful timbral-rhythmical ensemble accompanying the vocal melody.

The choreographic component of the art of *sozanda* is in natural harmony with singing and playing percussion instruments. The music creates the emotional atmosphere of the dance and clarifies the content of the choreographic compositions. In purely dancing numbers with no singing (as for instance in the *Naghora* dance), it is the *doira* whose accompaniment fulfills the function of image-emotional tuning.

The Bukharan female dance performance is complex and varied. At the same time, there exist fixed patterns for movements and gestures in the dance practice of *sozandas* that are characteristic for a given section of a vocal and a dancing cycle.<sup>75</sup>

The structure of the dance compositions is also rigidly defined. Most dances are of a cyclical structure. They begin in a slow and smooth manner (the *daromad* section). In the initial section, attention is given mainly to the singing, which is accompanied by dancing. Swift dancing melodies then follow, which are not complicated in terms of their lyrics and music (the *furovard* section), where the rhythm becomes preeminent. The tempo of the movements gradually increases, and the dance becomes dominant, while the singing fades into the background. The final part is a spirited and fast dance without singing, performed to the accompaniment of the percussion instruments.

Duets are performed in the final part of a *sozanda* appearance. They are usually vocal and dance numbers with a love-lyrical content. The female performers of the duet illustrate the content through mimicry and gestures. The duets also contain elements of theatrical action. Thus, for instance, vocal dialogues between a young man and a girl are performed by two female singers, one of whom is disguised as a young man, imitating his manner of conduct. At the end of the performance the dancers sometimes present improvised mimetic numbers.

The dress is an important component of a performance. As in theater, dress fulfills several functions – a decorative one, an expressive one, and an applied one. The bright and ornate dresses of the dancers, complete with traditional headdresses and costly adornments, enhance the festive mood of the spectacle. The dancers change costumes several times during a performance. For each dance there is a specially designed dress, which stresses the emotional specificity of a dance. The details of costumes for slow and quick dances differ in order to match the specific performance manner.

---

<sup>75</sup> In his work, Nizam Nurdzhanov quotes the movement patterns characteristic of different dances (Nurdzhanov, "Traditions", *ibid.*, pp. 120,135,141).

It follows from the brief review given above that the *sozanda* art of the Bukharan Jewish women inherited important characteristic features of the female performing tradition that had existed since ancient times, such as: 1) its being aimed from the beginning at a female audience; 2) its function of providing musical accompaniment to the events of family life, mainly weddings and rites related to childhood; 3) the mode of performance, which includes singing, dancing and playing percussion instruments; 4) the professional nature of the art, corresponding to the main criteria of professionalism in the Central Asian musical tradition.<sup>76</sup>

### **The Bukharan Jews as Representatives of the Central Asian Musical Art Tradition**

As noted above, the Bukharan Jewish performers were first mentioned at the end of the 19<sup>th</sup> century. In the researchers' opinions, the fact that we do not have earlier written sources on Jewish musicians does not point to their nonexistence in the Jewish environment, or their not taking part in musical social life.<sup>77</sup> This thesis is supported by the research of ethnographers, who relied on oral evidence provided by the inhabitants of Bukhara and Samarkand, who described the presence of a large number of dancers and musicians among local Jews. Olga Sukhareva wrote: "The Bukharan Jews were famous for their dancing and singing; they performed at the feasts both of their co-religionists and of the Muslim inhabitants of Bukhara. The best of them became court singers and musicians."<sup>78</sup>

The historical-cultural review given above contains a number of factors that make it possible to assume that professional Jewish musicians existed in Central Asia long before their names appeared in the written sources. Let us enumerate the most significant of these factors:

1) The Jews lived in Transoxania for many centuries, having adopted the basic languages and cultural traditions of the local peoples.

2) The Jewish population was concentrated in large cities that were the centers of culture and arts. The musical art tradition developed as a part of the professional urban culture through which regional musical art met with the Great Tradition of the Middle East.

3) Historical ties connect the culture, language and literature of the Central Asian Jews with Persian literature and poetry that – from the pre-Islamic epoch – formed a basis for the genres of the professional music, in particular, the *maqāmāt*. In the 17<sup>th</sup> to early 18<sup>th</sup> centuries, there were male Jews well versed in poetry who authored translations of Persian poets into Judeo-Tadzhik. These translations formed

---

<sup>76</sup> For more details on the professional aspect of the female art see Reikher (Temin), "The Female *Sozanda* Art", *ibid.*

<sup>77</sup> Djumaev, "Bukharan Jews", *ibid.*, p. 91-92; Loeb, "The Jewish Musician", *ibid.*, pp. 5-6.

<sup>78</sup> Cited from Djumaev, "Bukharan Jews", *ibid.*, p. 92.



a poetic basis for musical performers.<sup>79</sup> A confirmation of this may be found in the *bayazs* – collections of poems in the Persian-Tadzhik language written in Hebrew characters, which were widespread among the Bukharan-Jewish performers of the *Šašmaqom*.<sup>80</sup>

4) The Bukharan School of the *maqom* performance began to be formed in the 16<sup>th</sup> century, precisely at the time when Bukhara became the home of the main concentration of Central Asian Jews.

5) The musician's craft was one of those most in demand in the Muslim world. At the same time, Islam put restrictions on certain genres and kinds of music, which included art music. This was one of the reasons why local Jewish musicians (as well as musicians of other religions) were drawn into entertainment, as happened also in various other countries of the Middle and Near East.<sup>81</sup> Music making, prohibited for the Muslims as a profession, was a means for Jews to make a living, along with their other traditional occupations.

6) Such a complex and significant phenomenon as the *maqom* performance could not exist among the Jews without a preceding evolution, probably corresponding to the phases described above, of the development of professional art music in the region. It is also valid for the female art of *sozanda*, which has deep roots in Oriental music and in the Jewish musical tradition.

The absence of data on the Bukharan-Jewish performers in the works of Central Asian scholars of earlier centuries may be explained by several reasons. Firstly, due to the discrimination of the local Jews,<sup>82</sup> on the one hand, and their cultural seclusion, on the other, their cultural life was separate from that of Muslim

---

<sup>79</sup> Laurence D. Loeb made a similar assumption regarding the Jewish musicians in Iran. The surviving ancient Jewish manuscripts of poems by popular poets, Jāmī, Rūmī, Ḥāfeẓ, and others is evidence of the interest of Iranian Jews in Persian literature. As noted by Loeb, this interest in secular classic poetry makes it possible to suppose that the Iranian Jews took part in musical performances even before the 17<sup>th</sup> century (Loeb, "The Jewish Musician", *ibid.*, p. 5). According to other sources, Jewish professional music began even earlier, in the works of the abovementioned Jewish-Persian poets of the 14<sup>th</sup> to 16<sup>th</sup> centuries, Shāhīn-i Shīrāzī and Yōsef ben Ishāq 'Imrānī, also known as the authors of songs ("Jewish Music", *ibid.*, § 4, 2 (iv), 85).

<sup>80</sup> Collections of lyrics to musical pieces (*dastakh*) also exist in the early Jewish Persian literature ("Jewish Music", *ibid.*).

<sup>81</sup> The written sources dating back to the Middle Ages and later give evidence that non-Muslim musicians served the monarchs in Islamic countries. In Baghdad, for instance, in the 13<sup>th</sup> century, there were Jewish and Christian singers (Djumaev, "Bukharan Jews", *ibid.*, p. 92). Historical documents mention the names of Jewish musicians who served at the Muslim courts in Spain in the 15<sup>th</sup> century ("Jewish Music", *ibid.*, § 5, 1 (i), 90). In the 17<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> centuries, the Ottoman rulers hired musicians, among whom there were Christians, Armenians, and Jews (Shiloah, *Music*, *ibid.*, p. 93; "Jewish Music", *ibid.*, § IV, 3 (i), 87). One of the outstanding instrumentalists of the Ottoman Empire at the court of Sultan Selim III was the Jewish *tanbūr* player Isaac Fresco Romano, also known as Tanburī Ishāq (1754 – c. 1814).

<sup>82</sup> Kaganovich, Albert, "The Muslim Jews – Chalah in Central Asia," Chana Tolmas (ed.) *Bukharan Jews. History, Language, Literature, Culture*, Israel: World Bukharian Jewish Congress, 2006, pp. 111-141; Gitlin, *Historical Fortunes*, *ibid.*, pp. 67-78, and others.



society, and was scarcely known in literary and scholarly circles. As Djumaev writes, “the contact of the two musical traditions either had not yet come into being, was weak, or existed only within the Jewish environment proper”.<sup>83</sup> In the *sozanda* art, that seclusion went even further, due to the restriction put on the performance of females in public.

Secondly, the absence of the names of Jewish musicians in the official literature of the period could be a form of discrimination. One can draw here a parallel with the works on the history of Central Asian music from the Soviet period, when musicians of Jewish origin were either not mentioned, or were defined as the representatives of the Uzbek and Tadzhik national cultures. In Soviet musicologist literature, various phenomena related to the Bukharan Jewish musical culture were also classified as belonging to the Uzbek and Tadzhik cultures.<sup>84</sup>

Thirdly, it is highly probable that among the musicians of the former centuries there were *čala*,<sup>85</sup> whose Jewish origin was not mentioned. According to historical sources, many Jews had been compelled to convert to Islam since the conquests of Genghis Khan (1162? – 1227) and Tamerlane.<sup>86</sup> It is known that formal conversion to Islam was widespread among the Jewish court musicians, primarily due to the fact that, by order of the ruler, Jews were forced to perform on the Jewish holy days. Levin writes about a considerable number of *čala* among the local musicians at the beginning of the 20<sup>th</sup> century. Among the names of the court musicians of Emir Alim Khan, ethnographers mention Karakhmat-*čala* and Azami-*čala*.<sup>87</sup> There is oral evidence that Ata Jalāl (1845 – 1928), a court musician of Emir Muzaffar Khan, one of the founders of the Central Asian *maqom* performance was a converted Jew<sup>88</sup>. He was the teacher of an outstanding Bukharan Jewish performer of *Šašmaqom*, Levi Babakhanov. Ata Jalāl was the musician who performed for the first recording of the

---

<sup>83</sup> Djumaev, “Bukharan Jews”, *ibid.*, pp. 91-92.

<sup>84</sup> As an example, one could cite the above-mentioned works on female *sozanda* art published in the 1980s, where the Jews are not mentioned (Nurdzhanov, “Traditions”, *ibid.*; Nurdzhanov, “*Šašmaqom*”, *ibid.*; Tadzhikova, “On the Musical Art”, *ibid.*).

<sup>85</sup> *Čala* (Tadzhik, “incomplete,” “only half”) were Jews who had been forcibly converted to Islam, who secretly practiced Judaism (see Амيتين-Шапиро, Залман Л., Очерк правового быта среднеазиатских евреев [Amitin-Shapiro, Zalman L., *Essay of the Lawful Way of Life of the Central Asian Jews*], Ташкент-Самарканд: Узгосиздат, 1931, cc. 10-12; Kaganovich, “The Muslim Jews”, *ibid.*, and others). The first forcible conversion of Bukharan Jews to Islam occurred in the mid-18th century. In Bukhara, the city with the highest concentration of *čalas*, they formed compact quarters near the Jewish quarters, which prevented their assimilation among the Muslim population.

<sup>86</sup> Kaganovich, “The Muslim Jews”, *ibid.*, p.135, n. 16.

<sup>87</sup> See Djumaev, “Bukharan Jews”, *ibid.*, c. 95, where he refers to E. E. Romanovskaya.

<sup>88</sup> Levin, *The Hundred Thousand*, *ibid.*, p. 92; Slobin, “Notes”, *ibid.*, p. 235. M. Slobin in his work gives a version of the musician’s name – Ustad Jelal Chala. Menahem Eliezerof, a well-known Bukharan Jewish musician and *chazan*, who emigrated to Palestine in the 1930s, mentions him “as a source of Jewish tunes in the *maqām* literature” (Slobin, “Notes”, *ibid.*, p. 235).

vocal parts of the *Šašmaqom* created by Viktor A. Uspensky.<sup>89</sup> In Soviet literature, Ata Jalāl Nasīrov<sup>90</sup> is described as an Uzbek musician.

The greater prominence of the Jewish performers in the mid-19th century may be explained by a “warmer” stand of the Bukharan rulers toward the Jews. Egor K. Meiendorf, a representative of the Russian embassy who visited Bukhara in 1820 during the rule of Emir Ḥaydar (1797 – 1825), wrote: “The Jews are well off and, in many cases, are factory owners, raw silk merchants, and silk fabric merchants. The Jews in Bukhara say that they are treated far better there than in other Asian cities.”<sup>91</sup> Oral evidence given by Jewish musicians also states that the above-mentioned Bukharan emirs from the mid-19<sup>th</sup> to the early 20<sup>th</sup> century were benevolent toward the local Jews.<sup>92</sup> A significant factor was the changed political situation in the region because of the Russian conquest of Central Asia in 1963/4. The local Jews were among the ethnic groups who were most loyal to the Russian authorities. Some of them were financial and merchant magnates who, for many years, maintained commercial ties with foreign states, including Russia.<sup>93</sup> The Bukharan-Jewish musicians, who were very popular among both the Jews and the Muslims, were a sort of intermediary between the Jewish community and the powerful acolytes of the Bukharan emirs. After the February Revolution (1917) in Russia, Emir Alim Khan of Bukhara carried out certain cultural and social reforms that also affected the Jewish population.<sup>94</sup> This of course made a positive influence on the cultural life of the Bukharan Jews.

Service at the court of the Emir had both its positive and negative aspects. As mentioned above, an invitation to court often meant conversion to Islam for a Jew. So, for instance, the first Jewish musician known to us, Borukhi Kalkhok (1845 – 1891), who served at the court of Emir Muzaffar, was forcibly converted to Islam. A court artist was often subjected to restrictions; the musicians were not allowed to perform in other places. According to ethnographers, a popular story that circulated among the Jews was that Borukhi Kalkhok was sent to prison by Emir Muzaffar for breaking the prohibition on singing in other houses.<sup>95</sup> The biography of Levi Babakhanov (Levicha, 1873 – 1926) gives evidence of the humiliating life

---

<sup>89</sup> Успенский, Виктор А., Шесть музыкальных поэм [Uspensky, Viktor A., *Six Musical Poems – The Šašmaqom*], тт. 1-6, Бухара: Народный Назарат просвещения, 1924.

<sup>90</sup> A Russified version of the musician’s name.

<sup>91</sup> Cited from: Gitlin, *Historical Fortunes*, *ibid.*, p. 72.

<sup>92</sup> Levin, *The Hundred Thousand*, *ibid.*, p. 105.

<sup>93</sup> Abramov, *Bukharan Jews*, *ibid.*, p. 17; Yakubov, Yefim, “The ‘Declarations of Rights of Native Jews’ – The Final Legislative Act Induced by the ‘Bukharan Jewish Question’,” Baldauf, Ingeborg, Gammer, Moshe and Loy, Thomas (eds.) *Bukharan Jews in the 20th Century. History, Experience and Narration*, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2008, p. 13; Levin, Ze’ev, “When It All Began: Bukharan Jews and the Soviets in Central Asia, 1917-1932,” Baldauf, *Bukharan Jews*, *ibid.*, p. 23-24.

<sup>94</sup> Lutz, Rzehak, “The Linguistic Challenge: Bukharan Jews and Soviet Language Policy,” Baldauf, *Bukharan Jews*, *ibid.*, p. 41.

<sup>95</sup> Djumaev, “Bukharan Jews”, *ibid.*, p. 93.



circumstances of court musicians. The owner of a unique voice, he was known as an expert and an excellent interpreter of classical music, a musician with a wide creative diapason. Levicha's art was known not only in Central Asia, but also beyond its borders. Serving at the Ahad Khan's court, he also suffered persecution. It is known that, in 1909, the Latvian recording company "Writing Cupid" recorded the classical *Šasmaqom* melodies performed by Levi Babakhanov.<sup>96</sup> Due to the Emir's discontent, Levi Babakhanov was forced to move to Samarkand. Only after Ahad Khan's death, in 1910, did he return to Bukhara, where he continued to serve at Alim Khan's court.

Despite the discrimination and administrative restrictions in the late 19<sup>th</sup> to early 20<sup>th</sup> centuries, Bukharan Jews participated in practically all the spheres of musical life, from street performance to court music. On the character of the cultural activity of the Bukharan Jews, Mark Slobin wrote:

On the one hand, Jewish performers were instrumental in the creation and maintenance of a basically non-Jewish secular court tradition, while at the same time the tunes and practices (instruments, forms) of the non-Jews filtered back into the area of domestic Jewish music-making.<sup>97</sup>

Paradoxically as it may sound, the discrimination was one of the reasons why Bukharan Jewish musicians came to the fore. Their craft was not a prestigious one, and they stood on the lowest rung of the social ladder. Yet, as was noted above, this craft was in high social demand.<sup>98</sup> The Jewish musician exploited this fact for social and economic advancement. Shiloah wrote: "Gifted artists burst through the confines of the ghetto walls and made names for themselves in non-Jewish society".<sup>99</sup> This is also true for the Bukharan Jewish musicians whose income was often determined by their popularity both in the Jewish and Muslim environments. The Jewish performers were deeply devoted to their profession and achieved a high level in their art. The most gifted and famous performers were invited to the feasts of prominent locals, where

---

<sup>96</sup> In 1980, the USSR Ministry of Culture jointly with the All-Union Recording Company "Melodia" and the Tashkent Recording Factory named after M. Tashmuhamedov restored these recordings and published a disk "Classical *Šasmaqom* Songs Performed by Levi Babakhanov" in the series "The Oldest Masters of Art." These records make it possible to appreciate the skill of the famous musician. It is also known that the London Ethnography Museum keeps recordings of the *Šasmaqom* performed by Borukhi Kalkhok and Yüsefi Gurg. See: Тахалов, Сулейман, "О музыкальной культуре бухарских евреев" [Takhalov, Suleiman, "On the Musical Culture of the Bukharan Jews"], Маш'ал [*Mash'al*], 2, Бней-Брак: Эль хамаян, 1992, сс. 29-30.

<sup>97</sup> Slobin, "Notes", *ibid.*, p. 227.

<sup>98</sup> A similar role was played in Iranian society on the eve of the 20<sup>th</sup> century. "The *motreb*'s [musician – E.R.] talents were in great demand as the main source of entertainment for the populace. No Persian could entertain guests, whether at home or in a garden, without a musical performance. No celebration, Jewish or non-Jewish, was complete without music" (Loeb, "The Jewish Musician", *ibid.*, p. 8).

<sup>99</sup> Shiloah, *Jewish*, *ibid.*, p. 161.

the sound of the *Šašmaqom* music was not only a source of esthetic delight, but an indicator of the exquisite taste and high material status of the host. Bukharan Jewish singers and instrumentalists also took part in the Muslim feasts Kurban Bayram and Ramazan, where they played classical traditional music.<sup>100</sup> Thus, through the profession of music, the Jews were able to raise their social prestige.

Important written evidence of the work of professional musicians of the older generation are the *bayazes* mentioned above – collections of poetic texts of the *Šašmaqom*, with directions on choosing the music to a poem, which were used in Central Asia from the 18<sup>th</sup> to the early 20<sup>th</sup> century both by professional musicians and by amateurs. Such collections circulated widely among Bukharan Jewish performers of classical music. The extant copies of Levi Babakhanov's *bayazes* with texts in the Persian-Tadzhik language written in Hebrew characters are kept in the musician's family.<sup>101</sup>

As stated above, for many years the Persian-Tadzhik language was one the dominant languages in the classical music of the region.<sup>102</sup> One of the reasons for this was the fact that, for a long time, the Persian language was the official language of the urban population in Transoxania. It was an important component of the Iranian cultural-linguistic complex characteristic of the settled peoples in the region. Gitlin writes:

The large oasis cities – Bukhara, Samarkand, Kokand, Tashkent, Khojent ... were enlightening concentrations of settled peoples, and Farsi (the Persian language) was the language of “Islam, culture, and civilization.” It was used everywhere by the various ethnic groups (including the Jews of Bukhara and Samarkand) in all places.... For the Uzbek emirs of Bukhara and Kokand, the Farsi language was the language of the administration.<sup>103</sup>

Despite the multilingualism that was characteristic of the linguistic environment of the Bukharan Jews,<sup>104</sup> versions of the Persian-Tadzhik language were the main means of communication, both within the community and beyond. This language was used not merely for oral communication, but also for literature through many centuries, including modern times.

---

<sup>100</sup> Таджикова, Зоя, “Музыкальная культура бухарских евреев: с начала XX века и до наших дней” [Tadzhikova, Zoya, “Musical Culture of the Bukharan Jews: From the Early 20<sup>th</sup> Century until Nowadays”], Дарё [*Daryo*], 3, Мач, аллаи бадеию публицистии, сс. 36-37, Душанбе.

<sup>101</sup> Djumaev, “Bukharan Jews”, *ibid.*, p. 94.

<sup>102</sup> In the *maqāmāt* system in the Middle East and Central Asia, Arabic, Turkic and Hindi languages were used alongside the Persian-Tadzhik language.

<sup>103</sup> Gitlin, *Historical Fortunes*, *ibid.*, p. 98.

<sup>104</sup> In the 19th century, the local Jews also used various forms of Turkish, Russian and Hebrew (the latter was used for religious rites). For details see Lutz, “The Linguistic Challenge”, *ibid.*, pp. 37-50; Zand, “Bukharan Jews”, *ibid.*, pp. 56-60.



Researchers note the high level of literacy of the Bukharan Jews in the 1920s as compared with the rest of the population.<sup>105</sup> In that period, the Bukharan Jews produced a new generation of poets, such as Yahiel Oqilov, A. Yusupov, Y. Hakhamov and Muhib (poetical pen name of Mordekhay Bachaev), who wrote in the Persian-Tadzhik language. In the 1920s to early 1930s, amateur theatrical companies – which played an important role in the cultural life of the Bukharan Jews – produced plays in this language.<sup>106</sup> The Persian-Tadzhik poetry was thus an integral part of the national culture for Jewish musicians, and also for the majority of their audience.

The Persian-Tadzhik language was the poetic basis for the vocal part of the Bukharan *Šašmaqom*<sup>107</sup> in the form in which it existed at the turn of the 20<sup>th</sup> century.<sup>108</sup> It is known that in the first recording of the *Šašmaqom* made by Uspensky from the singer Ata Jalāl, there were no poetic texts. In the published edition of the *Šašmaqom* the vocal sections were written in the instrumental version. It later turned out that the poetic texts were in the Persian-Tadzhik language.<sup>109</sup> For cultural-political reasons, the Minister of Education of the Bukharan People's Soviet Republic,<sup>110</sup> Abdurauf Fitrat, decided not to publish them. Djumaev wrote that Fitrat<sup>111</sup>

...much influenced at that time by the Turkish model of political and cultural development, was an ardent conductor of the Turkization of the cultural heritage – including arts and music. The removal of the old Persian-Tadzhik texts was for him a first step in the planned action.<sup>112</sup>

---

<sup>105</sup> Levin writes of about 30 percent literacy among Bukharan Jewish males, as compared with 3.5 percent among the rest of the population (Levin, “When It All Began”, *ibid.*, p. 24).

<sup>106</sup> On the culture of the local Jews in the Soviet period, see Zand, Michael, “Bukharan Jewish Culture of the Soviet Period: Its Formation, Evolvment and Destruction,” Tolmas, *Bukharan Jews*, *ibid.*, pp. 56-81.

<sup>107</sup> There are two basic local varieties of the *Šašmaqom*, the Bukharan and the Khwarezm cycles. The Jewish musicians were known as performers of the Bukharan *Šašmaqom*.

<sup>108</sup> Five of the six *maqoms* – *buzruk*, *rost*, *navo*, *dugāh*, *segāh* – bear Persian names that also exist in the Turkic-Arabic system of *maqāmāt*; the name of the sixth *maqom*, *iroq*, belongs to the Turkic-Arabic tradition. Three of the former, *rost*, *navo*, and *segāh*, are the names of the Persian *dastghahs* (Shiloah, *Music*, *ibid.*, p. 119).

<sup>109</sup> For more detail on the history of the *Šašmaqom* recording, see Джумаев, Александр, “Абдурауф Фитрат и его современники на ‘музыкальном фронте’ Узбекистана” [Djumaev, Alexandr, “Abdurauf Fitrat and his Contemporaries on the ‘Musical Front’ in Uzbekistan”], *Центральная Азия* [*Central Asia*], 1 (7), 1997, сс. 107-109. Стокгольм.

<sup>110</sup> Following the 1924 demarcation of Central Asia, the republic was incorporated into the Uzbek SSR.

<sup>111</sup> Abdul Rauf Fitrat (a version of the name Abdurauf Fitrat, 1886 – 1938) – Bukharan thinker, writer, poet, journalist and political activist.

<sup>112</sup> Djumaev, “Abdurauf Fitrat”, *ibid.*, p. 108.

In Levin's opinion, one of the reasons for the "Uzbekization" of the *Šašmaqom*, was that many of its outstanding performers were not Uzbek, nor Tadzhik, but Bukharan Jews.<sup>113</sup>

Here one must touch on the ethnic provenance of the *Šašmaqom*, which is traditionally considered to be part of the culture of the Uzbek and Tadzhik peoples. However, a number of factors need to be taken into consideration. An important factor is the historical backdrop described above to the creation of the *Šašmaqom*, namely, the multinational character of Transoxania's culture as a whole, and Bukhara in particular, which, in the period of the appearance of the *Šašmaqom*, was a conglomerate of national cultures. Other factors are related to the characteristic features of traditional musical art mentioned above. One of these is the principle of improvisation, regulated by a compendium of canonic rules. We use here the term "improvisation" in a broad sense, as the form of development of a musical composition, as the principle of existence of a musical piece. Such an approach is characteristic of researches dealing with classical Oriental music. Bruno Nettl and Bela Foltin consider the repertoires in which improvisation is used "as parts of a continuum in the relationship between the composer (or a traditional model, when the creator is unknown), and the performer".<sup>114</sup> Ella Zonis writes on the *dastghah*<sup>115</sup> in classical Persian music:

After deciding on the dastgah he will play, the performer must decide which gusheh-ha [melodies – E.R.] of that dastgah he will perform, and in what order he will play them. Then there are numerous decisions relating to how each gusheh is to be composed. These include the elaboration and extension of the basic model to create a piece and the joining of several pieces to form that movement of the dastgah performance called the gusheh.<sup>116</sup>

Tamila Djani-zade, a researcher of Azerbaijanian music, also adheres to a wider understanding of improvisation as a form of existence of a musical piece.<sup>117</sup> This is why the person and the individual gift of an author-performer is so important. In this light, the opinion of an Indian musicologist, Radhava R. Menon, is of interest. He wrote: "You are going to listen to a specific musician, a musician as an individual, as

---

<sup>113</sup> Levin, *The Hundred Thousand*, *ibid.*, p. 91.

<sup>114</sup> Nettl, Bruno & Foltin, Bela, Jr., *Daramad of Chahargah: A Study in the Performance Practice of Persian Music*, Detroit: Information Coordinators, 1972, pp.12-13.

<sup>115</sup> *Dastghah* is a modal system in the art Persian music. Each *dastghah* incorporates a scale, a motif and a group of short melodic models, on the basis of which a performer compose pieces.

<sup>116</sup> Zonis, *Classical*, *ibid.*, p. 99.

<sup>117</sup> Джани-заде, Тамила М., "Проблема канона в макомной импровизации" [Djani-zade, Tamila M., "The Problem of Canon in the *Maqāmāt* Improvisation"], Karomatov, *Maqoms*, *ibid.*, cc. 87-93.

a person. It is you are listening to, not a *raga*...”.<sup>118</sup> And further:

Out of nowhere comes an unknown person who made you feel that the *ragas*, to which you have been listening all your life, are born only now for your musical experience... And the issue is not that other musicians, whom you have heard before, are worse than this one... The reason is that *ragas* can be derived from different sources, may be born anew only in the soul and in the performance of precisely this man.<sup>119</sup>

Thus, the *maqāmāt* is a tradition refracted through the prism of the artist's individuality.

Another, no less important factor, is the oral character of the musical tradition. The oral transition of material from a teacher to the pupil is a necessary condition of the existence of a musical piece. From this point of view, what is important is the teacher's personality and the performance school to which this or that musician belongs.

So, in my opinion, it is a mistaken approach to speak of the ethnic identity of the *Šašmaqom* while neglecting these factors. In this light, it is important to state that in the subsequent years, throughout the entire Soviet period, Bukharan Jewish musicians were among the best performers of the *Šašmaqom*. By the mid-20<sup>th</sup> century, entire family dynasties of performers came to the fore, such as the Babakhanov, the Mullokandov, the Tolmasov, the Davydov, the Aminov, and others. Among them, the most famous were Gavriel and Mikhael Mullokandov, Mikhael Tolmasov, Berta Davydova, Neriah Aminov, and Barno Iskhakova. In the 1960s and 70s, in Uzbekistan and Tadzhikistan, the Jewish performers of classical music comprised at least 30% of the total number of the musicians of that style.<sup>120</sup>

In the late 20<sup>th</sup> century, there appeared a new generation of Jewish performers of the traditional Central Asian music.

Among them, one should name the instrumentalists Nissim Shaulov (*ney*<sup>121</sup>), Ari Babakhanov and Sadyk Musheev (*rubāb*), Ilyas Mallaev (*tār*), and the singers Avram Tolmasov, Ezra Malakov and Roshel Rubinov, the talented interpreters of the *Šašmaqom* and performers of folk songs. New family dynasties of musicians appeared, and new performers' schools were formed. Among them, the most popular were the Mullodzhanov, Alaev, Baraev, Takhalov and Benyaminov families.<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> Менон, Рагхава Р., Звуки индийской музыки. Путь к раге [Menon, Raghava R., *The Sounds of Indian Music. A Journey into Raga*], пер. Дубянский А. М., Москва: Музыка, 1982, с. 17.

<sup>119</sup> Menon, *The Sounds*, *ibid.*, pp. 20-21.

<sup>120</sup> Slobin, “Notes”, *ibid.*, p. 227.

<sup>121</sup> *Ney* is a small reed flute.

<sup>122</sup> Brief information on the dynasties of Bukharan Jewish musicians is given in the works by Nektalov (Nektalov, *Gavriel Mullokandov*, *ibid.*, pp. 97-103), Tadzhikova (Tadzhikova, “Musical Culture”, *ibid.*, pp. 37-38), and others.



A specific feature of these artistic dynasties was the multifaceted character of their art. Within one dynasty, the traditional music could be represented by various kinds of instrumental and vocal performance, by dance and songs, and by the work of *bastakors*, the composers-melodists.<sup>123</sup>

In addition, from the 1930s on, the dynasties became divided from within according to the type of musical professionalism. The older generation of musicians remained within the framework of the traditional art. The representatives of the younger generation became known also as the performers of the traditional art music and also folk music. Along with that, they received a modern musical education and mastered the new forms of musical culture.

The tradition of the female *sozanda* performance continued in the work of famous representatives of that genre. After the Bolshevik Revolution, in the mid-1920s, the *sozanda* joined the Union of Art Workers (RABIS in the Russian abbreviation). At the beginning of the 1930s, they began to be invited to professional theaters. In 1958, their groups came under the control of the Bukharan House of Folk Arts. The dancers-singers performed at the concerts with a renewed repertoire, which included modern Uzbek and Tadzhik songs. However, as in older times, their favorite venues of performance remained family festivities.

Each experienced *sozanda* performer mentored pupils in her group. So, for instance, in the 1920s to 30s, after the Bolshevik Revolution, the famous *sozanda* Mikhali Karkighi, who performed at the Bukharan Emir's court, taught her art to Uzbek female dancers at the Uzbek Musical Theater (now the Uzbek Opera and Ballet Theater). Another well-known *sozanda*, Gubur, mentored a galaxy of Bukharan Jewish singer-dancers famous in the 1950s to 60s. Among them were Tohfaxān, Bakhmal Sulaimonova, Barno Pinkhasova, Asya Ilyasova. Tohfaxān, who enjoyed the greatest popularity, is now living in the United States where she teaches her art to Bukharan Jewish women and heads a theatrical *sozanda* group. In Israel, popular artiste Nina Bakaeva, the daughter of the famous *sozanda* Noshputi, continues to perform in that genre.

---

<sup>123</sup> Some musicians of the older generation who had no modern musical education composed songs and melodies for theatrical plays, which later were processed by professional composers.

\* \* \*

The above cultural-historical review and comparison of facts allows us to make the following conclusions on the sources of the professional art music of the Bukharan Jews and its importance for the culture of Central Asia:

1) The professionalism in the art music of the Bukharan Jews is rooted in the Persian culture of the pre-Islamic epoch. The Bukharan Jews have historical ties with the Persian culture, language, and literature, which served as a basis for the formation of professionalism in the regional art music.

2) The main genres of the art music of Bukharan Jews, *maqāmāt* and the female art of *sozanda*, are based on musical traditions of many centuries' standing.

3) The Bukharan Jewish performers are the rightful bearers of the Central Asian art musical tradition, along with Uzbek and Tadzhik musicians. Their professional activity made a considerable contribution to the dissemination and development of the tradition, and is its integral part.

## The Social Capital of the Azerbaijani Jewish Community

EYAL LEWIN AND AKSANA ABRAMOV

### The Unique Historical Background of the Mountain Jews

The Caucasus Mountain Jews of Azerbaijan, who call themselves Juhuri, are considered to be one of the oldest Jewish communities. They have preserved their traditional material and spiritual culture, with Judaism as their religion, throughout centuries and perhaps even millennia. Their historical origins puzzled scholars already at the end of the 19<sup>th</sup> century, but theories relied mainly on oral sources or on biblical traditions, with very little reliable information at hand.<sup>1</sup> The leading theories go back as far as the sixth century BC with the destruction of Jerusalem by the Babylonian king Nebuchadnezzar and the exile of Jewish tribes to Mesopotamia and Media, close to today's Azerbaijan. From these locations, later to become Persian territories conquered and controlled by Cyrus II Achaemenid, the first waves of Juhuri ancestors arrived in the Caucasus. An integrative approach tends to combine these different historical theories and to simply recount diverse waves of arrival of Jewish ancestors of the Juhuri community to Azerbaijan.<sup>2</sup>

The Mongol invasion of the 13<sup>th</sup> century and the violent raids of Mongolian tribes during the 14<sup>th</sup> century made Juhuri livelihood fragile at the very least. During the 15<sup>th</sup> century, cruel and violent clashes between Persian forces and the Ottomans drove the Mountain Jews further into the highlands in search of secure refuge from rape and murder. Material as well as spiritual conditions deteriorated constantly.<sup>3</sup>

It seems, then, that the history of the region is, particularly for the Azerbaijani Jews, a history of increasing calamities. In Tsarist Russia the Mountain Jews had to negotiate with the authorities in order to persuade them that they were not exactly Jews; that their tradition was different, and therefore they were not to be subject to the restrictive anti-Jewish laws of the Russian Empire.<sup>4</sup> Later on, with the Soviet revolution in motion, the Mountain Jews had to cope with the civil wars and constant

---

<sup>1</sup> Some historians simply claim that the origins of Jews in the Caucasus in general are vague and hard to prove. See for example Fischel, W. J. "Azerbaijan in Jewish History," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 22 (1953), pp. 1-3.

<sup>2</sup> Guseynov, Rauf, *Judaism in the Caucasus*, Lulea, Sweden: Institute for Central Asian and Caucasian Studies, 2012.

<sup>3</sup> אלטשולר, מרדכי, יהודי מזרח קווקז: תולדות היהודים ההרריים מראשית המאה התשע-עשרה, ירושלים: See also Axworthy, Michael, *Empire of the Mind: A History of Iran*, New York: Basic Books, 2008, pp. 67-122.

<sup>4</sup> Norkina, Ekaterina, "Power and 'Native' Jews: The Russian Imperial Bureaucracy and Mountain Jews in the Late Nineteenth Century and Early Twentieth Century," *East European Jewish Affairs* 41, 3, (2011), pp. 137-156.



political unrest that characterized the formation of the Soviet Union.<sup>5</sup>

The Holocaust, of course, was another blow to this community. However, entire communities of the Mountain Jews managed to convince the German authorities that they were of Iranian ancestry and had nothing to do with Judaism, thus escaping devastation.<sup>6</sup> Their appearance, resembling their Muslim neighbors, assisted this deception, as well as cooperation of the local non-Jewish leaders. This miracle was kept a secret for decades; the Holocaust in general, resulting from German occupation, was not something to speak about in Soviet Russia, and any past negotiations with Nazi elements, even for the sake of survival, could be regarded as an attempt to cooperate with the enemy.<sup>7</sup>

Another reason for the Mountain Jews to keep a low profile in the Soviet Union was Stalin's policy switch to anti-Semitism, which reached its peak with the public attack on Jews during the late 1940s and until the Soviet leader's death in 1953.<sup>8</sup>

One of the most challenging difficulties which Mountain Jews had to cope with was the Tatization<sup>9</sup> attempts of the Soviet regime during the 1930s. As in other European societies of the time, the perception was that Jews would become equal fellow countrymen once they had lost their religious faith and renounced their alleged decadent customs.<sup>10</sup>

Several Mountain Jews, closely connected with Soviet politics, became advocates of Tatism, promoting the belief that Juhuri were simply former Tats who now had the chance to return to their origins. Pressure from the authorities convinced many Jews to register themselves as Tats; leaders of small Juhuri communities were tempted to throw off their Jewish heritage and gain some breathing space, perhaps to buy for themselves and for their followers an interval of relatively quiet life for a

---

<sup>5</sup> Chelnov, Mikhail A., "Who Are These Mountain Jews?," *Anthropology & Archaeology of Eurasia* 48, 1 (2009), pp. 29-38.

<sup>6</sup> אלטשולר מרדכי, "יחס הנאצים ליהדותם של 'ההרריים' ושל עדות מזרחיות נוספות," פעמים, 27 (1986), עמ' 5-16.

<sup>7</sup> Chelnov, "Who Are These Mountain Jews?," *ibid.*, pp. 29-38., "השוואה בקרים ובקווקז," חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסנט האוניברסיטה העברית בירושלים, 2007.

<sup>8</sup> For insights into Stalin's changing policies toward Jews and their effect on Jewish life throughout the Soviet Union see Brent, Jonathan and Nachumov, Vladimir P., *Stalin's Last Crime: The Plot against the Jewish Doctors, 1948-1953*, New York: HarperCollins, 2003.

<sup>9</sup> Tatization was a policy implemented by the Soviet regime during the 1930s and was aimed at connecting Azerbaijani Jews with Tats, an ethnic group of Caucasian Persians. The Tats lived in Azerbaijan, Armenia, and southern Dagestan – all within the boundaries of the Soviet Union; the Juhuri were mistakenly considered by the Soviets to belong to this ethnic group. See Mastiugina, Tatiana and Perpelkin, Lev, *An Ethnic History of Russia: Pre-revolutionary Times to the Present*, Westport: Greenwood Press, 1996, p. 80.

<sup>10</sup> Goluboff, Sacha L., "Are They Really Jews or Asians? A Cautionary Tale about Mountain Jewish Ethnography," *Slavic Review* 63, 1 (2004), pp. 113-140; Clifton, John M., Deckinga, Gabriela, Lucht, Laura and Tiessen, Calvin *Sociolinguistic Situation of the Tat and Mountain Jews in Azerbaijan*, Dallas: SIL International, 2005.

few generations. The whole cultural heritage of Juhuri literature, theater, and music was subjected to the identity turmoil, threatened to be mixed with a foreign culture imposed on the common people.<sup>11</sup>

However, the most important phenomenon, one that no researcher of the Juhuri survival of identity and culture can steer clear of, is the persistence of the people, secretly and stubbornly, in maintaining their Jewish distinctiveness. This determination was apparent during the first decades of the 20<sup>th</sup> century. Felix Lvovitch Shapiro, a Russian Jewish author who lived in Baku until 1923, where he worked as a teacher, described his amazement when encountering Mountain Jews who preserved Hebrew and taught their children legends and tales with Jewish themes and with original biblical sayings.<sup>12</sup>

It is important to note in this context that even when Tatism was at its strongest, during the 1950s and 1960s, many of those who went to the police station to switch their passport to a Tat one also went to the Visa and Registration Department to fill out the forms for a request for reunification with relatives in Israel.<sup>13</sup>

History has proved that, eventually, Juhuri tradition prevailed. The struggle of Jews to emigrate from Russia succeeded during the late 1970s, and a decade later the whole Soviet political system collapsed. The North Caucasus was caught in a war with Chechnya; Islamism rose mainly in Dagestan, and great portions of the Juhuri community left Azerbaijan, most of them for Israel and some for Moscow. During the late 1970s, about 12,000 Juhuri came to Israel; during the 1990s another 45,000 to 50,000 arrived. Even though their absorption in Israel is considered successful, with generally high socioeconomic status affiliation, Juhuri immigrants show a tendency to sustain their community ties and to maintain loyalties to the large-family form.<sup>14</sup>

The great social question that stems from the historical saga of this community is: what was the secret that enabled them, eventually, to prevail as a particular social group? How did the Juhuri manage, against all odds, to remain distinct and unique, to survive as a collective social group with a Jewish tradition, culture, and identity? What was the formula with which they endured centuries of violence and suppression of all kinds? How did they continue to exist as a separate and proud Jewish community?

Some of the answers, given by historians of this specific group, pose additional questions about the very same issues. Anthropologist Alexander Musukaev theorized that the characteristic traits of their forefathers and the organization of daily life and leisure time had been encoded into the genetic memory of the Mountain Jews.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Chelnov, "Who Are These Mountain Jews?," *ibid.*, pp. 29-38.

<sup>12</sup> Goluboff, "Are They Really Jews or Asians?," *ibid.*, pp. 113-140.

<sup>13</sup> Chelnov, "Who Are These Mountain Jews?," *ibid.*, pp. 29-38.

<sup>14</sup> ברם חן, בין קווקז לישראל: עליית יהודי ההר – מאפייני קהילותיהם בקווקז וסוגיות השתלבותם בישראל מנקודת ראות אנתרופולוגית, ירושלים: גוינט – מכון ברוקדייל, 1999

<sup>15</sup> Goluboff, "Are They Really Jews or Asians?," *ibid.*, pp. 113-140.

Historian Moshe Bekker concluded that it was the educational effort throughout the ages that had facilitated the maintenance against all odds of the Juhuri community.<sup>16</sup> These, however, are answers in which further questions are embedded, and the ancient social mechanism of the Jewish community remains obscure.

In order to decode the social means with which this community so powerfully remained loyal to its national identity and traditional origins, this study conducted an inquiry using the basic elements of social capital.

### **The Theoretical Basis of Social Capital**

The connections between individuals within the social group and the manner in which they form and maintain that social group are reflected through social capital. It is considered to be a social resource that can fulfill society's potentials generated by other assets, such as financial and economic capital, and personal human capital consisting of education and professional skills.<sup>17</sup> Despite the numerous researches in this field over the past decades, social capital is subject to multiple interpretations and uses, and its definitions are far from being distinct. According to the scholars' tendencies and viewpoints, some refer to the individual whereas others focus on society as a whole.

Those who put the individual at the center of their inquiry posit social capital as the obligations one has, on the one hand, and the resources one can use, on the other, as a result of belonging to a certain social network.<sup>18</sup>

Those who view social capital through the lens of society as a whole tend to define it as people's ability to act together for a common cause within groups or organizations.<sup>19</sup> This certainly correlates with the definition of social capital as the array of cooperation-based relationships of social actors that effectively aid the group to maximally fulfill its collective tasks.<sup>20</sup> There is a general agreement, among all the scholars of social capital, that it is above all a mechanism that binds society together, a kind of glue, the absence of which prevents any social achievement, be it economic growth or simply human welfare. Some even claim that without social

---

<sup>16</sup> Bekker, Moshe, "Jews in Azerbaijan: Past and Future," *Central Asia and Caucasus Journal* 2 (2000), pp. 48-75.

<sup>17</sup> Billig, Miriam, "Effect of Settlement Size and Religiosity on Sense of Place in Communal Settlements," *Environment and Behavior* 41 (2009), pp. 821-835.

<sup>18</sup> Bourdieu, Pierre, "The Forms of Capital," Richardson, John G. (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York: Greenwood Publications, 1986, pp. 241-258; Lin, Nancy, "Action, Social Resources and the Emergence of Social Structure: A Rational Choice Theory," *Advances in Group Processes* 11 (1994), pp. 67-85.

<sup>19</sup> Fukuyama, Francis, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, London: Penguin, 1995, pp. 61-68.

<sup>20</sup> Roquena, Felix, "Social Capital, Satisfaction, and Quality of Life in the Workplace," *Social Indicators Research* 61 (2003), pp. 331-360.



capital any society will inevitably collapse completely.<sup>21</sup>

One major difference between social and other forms of capital is that social capital resides in a social relationship, whereas other forms of capital primarily reside in the individual alone.<sup>22</sup> Also, unlike physical capital, social capital does not erode as a result of massive use, but rather improves when applied often. The more we interact with people whom we believe in, according to this perception, the more we are likely to implement future reciprocal relations with them in various other fields of action.<sup>23</sup>

The term “social capital” is popular partly because it is often linked to the success of democracy and political involvement and partly due to the broad range of other outcomes it can explain. In fact, social capital has been used at various times to elucidate superior managerial performance, improved performance of functionally diverse groups, the value derived from strategic alliances, and enhanced supply chain relations.<sup>24</sup>

According to political scientist Robert Putnam, one of the leading attributes of social capital is that it is always to be found in the context of the common good, benefiting all the members of a certain group. It is exactly this interpretation of social capital that encompasses phenomena such as collective action, representing shared private and public interests. After closely observing American society as well as some European societies, Putnam has pointed to the collective effect of individual traits once they are socially combined.<sup>25</sup>

Putnam and, subsequently, other scholars as well speak of two main variants of the phenomenon: *bonding social capital* and *bridging social capital*. Bonding social capital refers to the value assigned to social networks between homogeneous groups of people. It denotes ties among people who are very close and known to one another, such as immediate family, close friends, and neighbors. People in bonding networks are often alike on some key personal characteristics such as class, race, ethnicity, education, age, religion, gender, and political affiliation. Bonding social capital is inward-looking, protective, and involves exercising close membership, and therefore is effective for undergirding specific reciprocity and for mobilizing

---

<sup>21</sup> Serageldin, Ismail, “Sustainability as Opportunity and the Problem of Social Capital,” *Brown Journal of World Affairs* 3, 2 (1996), pp. 187-203.

<sup>22</sup> Robison, Lindon J., Schmidt, Allan, and Marcelo, E. Siles, “Is Social Capital Really Capital?” *Review of Social Economy* 38, 4 (2002), pp. 601-607.

<sup>23</sup> Rothstein, Bo, *Social Traps and the Problem of Trust*, New York: Cambridge University Press, 2005.

<sup>24</sup> Halpern, David, *Social Capital*, Cambridge: Polity Press, 2005.

<sup>25</sup> Putnam, Robert, “The Prosperous Community: Social Capital and Public Life,” *The American Prospect* 13 (1993), pp. 35-42; Putnam, Robert, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster, 2000; Putnam, Robert, “Bowling Alone, Revisited,” *The Responsive Community* (1995), pp. 18-33; Uphoff, Norman, “Understanding Social Capital: Learning from the Analysis and Experience of Participation,” Dasgupta, Partha and Serageldin, Ismail (eds.), *Social Capital: A Multifaceted Perspective*, Washington: World Bank, 2000, pp. 215-252.

informal solidarity. Typical examples are that criminal gangs create a bonding social capital, whereas music groups or sport teams create a bridging social capital. This distinction is useful in highlighting how social capital may not always be beneficial for society as a whole; exclusive gangs and hierarchical patronage systems that operate at cross purposes to societal interests can be thought of as negative social capital burdens on society.

Bridging social capital, on the other hand, refers to various relationships developed in social networks between socially heterogeneous groups. It involves more distant ties of persons, such as loose friendships and workmates. It is important to bear in mind that despite their social relationships, people in bridging networks often differ on key personal characteristics. Bridging social capital is by nature more outward-looking, civically engaged, narrows the gap between different communities, and involves open membership.<sup>26</sup>

However, in practice, social capital acts neither as a bonding mechanism nor as a bridging system of society, but rather as a combination of both. It turns out that without bridging social capital, bonding groups can become isolated and disenfranchised from the rest of society and, most importantly, from groups with which bridging must occur in order to increase the quantity of social capital. As social capital bonds and stronger homogeneous groups are formed, the likelihood of bridging social capital is attenuated. On the other hand, bonding social capital is a necessary antecedent for the development of the more powerful form of bridging social capital. Bonding social capital can perpetuate sentiments of a certain group, allowing for the bonding of certain individuals together around a common radical ideal. So bonding social capital and bridging social capital may work one against the other; alternatively, they can work together productively if in balance.<sup>27</sup>

Bonding social capital promotes communication and relationships necessary to pursue common goals; bridging social capital is crucial for solving community problems through helping people to know each other, building relationships, sharing information, and mobilizing resources particularly in the case of large communities.

### **Measuring Social Capital through Social Networks**

One almost unsolved problem is how to measure social capital. Commonly accepted measurements are essential to understand the concept comprehensively, to analyze it in a consistent and coherent fashion, and to develop a comparative insight. Although literature on the subject has been growing at an exponential rate, the actual

---

<sup>26</sup> Field, John, *Social Capital*, New York: Routledge, 2003; Wellman, Barry, "The Community Question: The Intimate Networks of East Yorkers." *American Journal of Sociology* 84 (1979), pp. 1201-1231.

<sup>27</sup> Bolin, Bob, Hackett, Edward J., Harlan, Sharon L., Kirby, Andrew, Larsen, Larissa, Nelson, Amy, Rex, Tom R., and Wolf, Shaphard, "Bonding and Bridging: Understanding the Relationship between Social Capital and Civic Action," *Journal of Planning Education and Research* 24 (2004), pp. 64-77.



measurement is an issue that is yet to be resolved. There is no widely held consensus on the subject, and the debate even provokes the very use of a terminology of capital for something that is largely immeasurable. While one can usually intuitively sense the level, or amount, of social capital present in a given relationship, quantitative measurements have proved to be complicated. This has resulted in different metrics for different functions, combining cognitive and behavioral dimensions.

One operational definition that promotes the ability to measure social capital has been offered by political scientist Francis Fukuyama, who viewed it in terms of *horizontal trust*. His notion was that social capital was in practice the ability of people to work together for common purposes in groups and organizations. Fukuyama defined social capital simply as the existence of a certain set of informal values or norms shared among members of a group that permit cooperation among them.<sup>28</sup> He contended that interpersonal trust was fundamental for any social relationships to emerge. Mutual trust, following this line, improves the cooperation between individuals, reduces transaction costs, and increases social contact. This approach emphasizes the qualities of social relationships that are implemented through interpersonal trust, reciprocity, shared norms and understandings, which permit people to associate with others.

Horizontal trust is therefore defined as the confidence that members of the group share toward one another, and it reflects one's readiness to cooperate with others within the group even in situations of uncertainty.<sup>29</sup>

A leading operational definition views social capital as the array of resources that are embedded in *social networks* accessed and used by the actors for their actions.<sup>30</sup> This definition assumes that resources are embedded in social relations rather than in individuals.

A social network is the set of connections that arranges not only relationships between people but also the way they influence each other in interpreting situations and in reacting to them.<sup>31</sup> Using the term "we" does not necessarily refer to large entities such as nations or peoples but rather to the immediate connections that form one's relatively narrow social group. This group forms one's audience; those whose opinions are considered to be important, those whose views one highly esteems. Thus, the social network is the direct community where concepts of ethics and

---

<sup>28</sup> Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, *ibid.*, pp. 43-60.

<sup>29</sup> Delhey, Jan and Newton, Kenneth, "Who Trusts? The Origins of Social Trust in Seven Societies," *European Societies* 5, 2 (2003), pp. 93-137; Uslaner, Eric M., "Trust as a Moral Value," in Dario Castiglione, Jan van Deth, and Guglielmo Wolleb (eds.), *Handbook of Social Capital*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 100-121.

<sup>30</sup> Lin, Nancy, "Social Networks and Status Attainment," *Annual Review of Sociology* 23 (1999), pp. 467-470.

<sup>31</sup> Marwell, Gerald, Oliver, Pamela and Pahl, Ralph "Social Networks and Collective Action: A Theory of the Critical Mass III," *American Journal of Sociology* 94, 3 (1988), pp. 502-534; Mitchell, James C., (1969), *Social Networks in Urban Situations*, Manchester: Manchester University Press, 1969.



morality are established.<sup>32</sup> Yet, at the very same time, social networks are structures capable of expansion beyond any boundaries; they may absorb newcomers as long as these tend to share the same sets of communicative codes, moral values, and aspirations.<sup>33</sup>

Social network analysis was initially developed during the 1930s by anthropologists seeking to understand social life within communities. By the 1970s, political analysts started to use and improve these methods so as to understand the social dynamics of actors engaged in shaping national public policy, and more recently regional environmental policy.<sup>34</sup>

The basic assumption of social network studies is that actors are embedded in diverse interpersonal relationships; it is also assumed, consequently, that those relationships dictate people's actions and affect their personal and social interactions.<sup>35</sup> The social relations create meanings that shape the political interpretations and the understanding of situations of each member of the social group.<sup>36</sup> That may be the fundamental reason why social networks have also drawn attention for their ability to explain how and why social movements are formed and developed. Social movements that have acted against dictatorships as well as those that have struggled for human rights within democracies have formed frameworks for people to devote time and energy, and sometimes to pay high personal prices.<sup>37</sup>

Social networks, just like social capital previously described, also fall into two different kinds: *bonding networks* and *bridging networks*.<sup>38</sup> In accordance with the general description of social capital, the typology distinguishes between bonding networks with strong ties and thick trust that are the foundations of bonding social capital, and bridging networks with weak ties and thin trust that are the basis of bridging social capital.

---

<sup>32</sup> Grodzins, Morton, *The Loyal and the Disloyal: Social Boundaries of Patriotism and Treason*, Chicago: University of Chicago Press, 1956.

<sup>33</sup> Castells, Manuel, *The Information Age – Volume 1: The Rise of the Network Society*, Oxford: Basil Blackwell, 1996.

<sup>34</sup> Laumann, Edward O. and Knoke, David *The Organizational State*, Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

<sup>35</sup> Podolny, Joel M. and Baron, James N. "Social Networks and Mobility," *American Sociological Review* 62 (1997), pp. 673-693; Portes, Alejandro and Julia Sensenbrenner, "Embeddedness and Immigration: Notes on the Social Determinants of Economic Action," *American Journal of Sociology* 98, 6 (1993), pp.1320-1356.

<sup>36</sup> Passy, Florence and Giugni, Marco "Life-spheres, Networks and Sustained Participation in Social Movements: A Phenomenological Approach to Political Commitment," *Sociological Forum* 15, 1 (2000), pp. 117-144; Passy, Florence and Giugni, Marco "Social Networks and Individual Perceptions: Explaining Different Participation in Social Movements," *Sociological Forum* 16, 1 (2001), pp. 123-153.

<sup>37</sup> Loveman, Mara, "High-Risk Collective Action: Defending Human Rights in Chile, Uruguay, and Argentina," *American Journal of Sociology* 104, 2 (1998), pp. 477-525.

<sup>38</sup> Granovetter, Mark S., "The Strength of Weak Ties," *American Journal of Sociology* 78 (1973), pp. 1360-1380.

Bonding networks are typical for closely knit communities. Their strong ties involve close, persistent, and binding relationships, such as those that exist within families and groups of close friends. Strong ties come from affection, willingness to help, and great knowledge of each other. They create strong solidarity and offer personal support.<sup>39</sup> The thick trust within bonding networks is generated by intensive, daily contact between people. These tend to be socially homogeneous and exclusive communities, able to exercise social sanctions necessary to reinforce solid trust.<sup>40</sup>

Bridging networks provide weaker connections that do no more than link between individuals. Weak ties involve more casual, temporary, and contingent relationships, such as those that exist among people who come from different backgrounds or from different social niches. Weak ties are used more for informational support. They link people to the broader communities and to a wider range of potential resources.<sup>41</sup>

Although the two forms of networks are theoretically distinct, in reality it may be difficult to draw the lines between them. Indeed, the distinction may at times depend on specific interpretations. For example, religious communities have proved throughout history to be the establishers of bonding networks since only the believers – only those who follow specific rituals – have been allowed to join them; on the other hand, it has always been the nature of religious societies to attract newcomers specifically on the grounds of religious belongingness.<sup>42</sup> Furthermore, the two extreme models, the bonding and the bridging one, are in reality combined with one another. Societies hardly ever act as a one-dimensional entity; they instead act as multidimensional and dynamic systems that adopt different proportions of negating factors according to their circumstantial needs. Indeed, each type of social network has its different capacities.

## Study Questions

Considering the historical background of the Juhuri community, the following questions are raised regarding Juhuri descendants:

Q1. Which is stronger in the Juhuri community, bonding social capital or bridging social capital?

Q2. What kind of trust ranks higher within this community, horizontal trust,

---

<sup>39</sup> Erickson, Bonnie H., "The Distribution of Gendered Social Capital in Canada," Flap, Henk and Volker, Beate (eds.), *Creation and Returns of Social Capital*, London: Routledge, 2004, pp. 27-50; Granovetter, Mark S., "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness," *American Journal of Sociology*, 91 (1985), pp. 481-510.

<sup>40</sup> Coleman, James, "Social Capital in the Creation of Human Capital," *American Journal of Sociology* 94 (1988), pp. 95-120.

<sup>41</sup> Erickson, "The Distribution," *ibid.*, pp. 27-50; Granovetter, "Economic Action and Social Structure," *ibid.*, pp. 481-510.

<sup>42</sup> Portes, Alejandro and Sensenbrenner, Julia "Embeddedness and Immigration: Notes on the Social Determinants of Economic Action," *American Journal of Sociology* 98, 6 (1993), pp. 1320-1350.

which relates to other community members, or vertical trust, aimed mostly toward the leadership?

Q3. Do members of the community act according to informal values and shared norms that are unique to the Juhuri community?

Q4. Do the social networks of the community tend to be bonding networks or are they more likely to be bridging ones?

## **Methodology**

The framework of this study is a qualitative one, seeking to penetrate social life beyond appearance and visible meanings. Choosing interviewees was therefore implemented through a purposeful sampling technique, in which the most productive sample for answering the research questions was actively selected. Although age, gender, and other demographic traits are important, the purposeful sample strategy better fits the objectives of qualitative inquiry, where preliminary knowledge of who the respondents are, rather than arbitrariness of choice, is highly important.<sup>43</sup> Our aim was to create a compact but resourceful sample, characterized – despite the small number of respondents – by demographic variety.

In qualitative studies such as ours, researchers are called on to establish relationships with the respondents and through theoretical contemplation to address the research questions thoroughly. Thus, the number of cases that facilitates close associations with the interviewees and enhances the validity of inquiry is usually a small one. Additionally, the task of a qualitative project of this kind is to analyze the dynamics of a situation, unlike quantitative studies where the focus is on elucidating the proportionate relationships among the constituents; the need for a large sample, as well as representativeness, has little bearing on the research's fundamental logic.<sup>44</sup>

Our study is based on in-depth semi-structured interviews that were individually conducted with fifteen respondents, seven men and eight women, who had emigrated from Azerbaijan to Israel. The interviews took place during August and September 2012. The respondents were chosen by the snowball sampling technique, since the use of snowball strategies – despite some drawbacks – provides a means of accessing impenetrable social groupings such as a specific community of immigrants from a certain country.<sup>45</sup>

These interviews, which were digitally recorded, were conducted mostly in Russian and partly in Hebrew and Juhuri. Each interview lasted about an hour and a half, and was subsequently translated into English.

---

<sup>43</sup> Marshall, Martin M., "Sampling for Qualitative Research," *Family Practice* 13 (1996), pp. 522-525.

<sup>44</sup> Crouch, Mira and McKenzie, Heather "The Logic of Small Samples in Interview-Based Qualitative Research," *Social Science Information* 45, 4 (2006), pp. 483-499.

<sup>45</sup> Atkinson, Rowland and John Flint, "Accessing Hidden and Hard-to-Reach Populations: Snowball Research Strategies," *Social Research Update* 33 (2001), pp. 41-49.



As seen in Table 1, the men and women who were interviewed for this research generally were relatively young people (ten of them in their twenties and thirties, five older) who in most cases spent their early childhood in Azerbaijan but matured in Israel. A large majority of the interviewees (eleven) immigrated during the 1990s, three came to Israel during the 2000s, and one respondent arrived in Israel much earlier, in 1973. Half of the respondents are manual workers in different fields (contractors, technicians); the other half are white-collar workers (such as an accountant, a teacher, or a customer service worker). Overall, then, the sample of interviewees, though it is not a large one, is homogeneous while also allowing one to distinguish the various nuances that might originate from the interviewee's age group, date of immigration, or occupation.

**Table 1.** Demographic Details of the Interviewees

| Number | Gender | Age | Age of immigration | Occupation         |
|--------|--------|-----|--------------------|--------------------|
| 1      | Male   | 34  | 15                 | Contractor         |
| 2      | Female | 31  | 13                 | Housewife          |
| 3      | Male   | 25  | 2                  | Technician         |
| 4      | Female | 25  | 11                 | Accountant         |
| 5      | Female | 55  | 37                 | Unemployed         |
| 6      | Male   | 23  | 15                 | Student            |
| 7      | Female | 65  | 26                 | Schoolteacher      |
| 8      | Female | 34  | 17                 | Cook               |
| 9      | Female | 27  | 22                 | Nurse              |
| 10     | Male   | 37  | 30                 | Technician         |
| 11     | Male   | 31  | 12                 | Local municipality |
| 12     | Male   | 60  | 46                 | Contractor         |
| 13     | Female | 26  | 3                  | Customer service   |
| 14     | Female | 69  | 46                 | Retired            |
| 15     | Male   | 47  | 38                 | Contractor         |

There is a relatively wide consensus on the two leading components of social capital as general indicators for its level of existence: the amount of trust and reciprocity in a community and between individuals, namely – horizontal trust,<sup>46</sup> and the character of the connection between individuals, namely – social networks.<sup>47</sup> Hence the two operational means of measuring social capital, horizontal trust and social networking, have become the dominant tools used by major international associations.

<sup>46</sup> Putnam, "Bowling Alone, Revisited", *ibid.*, pp. 18-33.

<sup>47</sup> Granovetter, "The Strength of Weak Ties," *ibid.*, pp. 1360-1380.

The World Bank views social capital as the institutions, relationships, and norms that shape the quality and quantity of a society's social interactions.<sup>48</sup> Our questions regarding horizontal trust included direct ones, asking forthrightly about the extent of trust toward different social groups, but also indirect ones, posing a situation where help is needed, a dilemma might take place, and the interviewee decides whom it would be best to immediately address. In addition, indirect questions regarding group identity were phrased as indicators for the way different social groups might be regarded by the interviewees.

The Organization for Economic Cooperation and Development (OECD) has defined social capital as the networks and the shared norms, values, and understandings that facilitate cooperation within or among groups.<sup>49</sup>

Different measurements are used to understand the various types of networks and their social functions. One measurement is formal membership in an organization – a voluntary, ideological, religious, political, or professional one.<sup>50</sup> Other measurements for understanding the nature of social networks focus on quantitative elements like the number of actors, frequency of associations, or the extent of feelings of companionship.<sup>51</sup> These various measurements depend on other parameters that should be taken into account when social networks are being assessed, parameters that have to do with the attributes of the social group within which the network acts. Once a group is homogeneous, the number of its members is highly important; in a heterogeneous group, however, it is rather the identity of activists that is more important, because it is their personality and willingness to contribute that affect the characteristics of the group.<sup>52</sup>

Moreover, contemporary research has developed logical tools and computerized methods such as Social Network Analysis or Organizational Network Analysis. These instruments map and measure the relationships and flows between people, groups, organizations, computers, and other connecting means of information or knowledge entities. The nodes in the network are the people and groups, while the links show relationships or flows between the nodes.<sup>53</sup>

However, this research has explored social networks not by means of accurately measuring their exact structure or their precise physical proportions, but

---

<sup>48</sup> World Bank, *Social Capital for Development*, 2013, cited on September 15, 2013 at: <http://www1.worldbank.org/prem/poverty/scapital>.

<sup>49</sup> OECD, *The Well-being of Nations: The Role of Human and Social Capital*, Paris: Office of Economic Cooperation and Development, 2001.

<sup>50</sup> Passy and Guigni, "Life-spheres" *ibid.*, 117-144; Passy and Guigni, "Social Networks," *ibid.*, pp. 123-153.

<sup>51</sup> Delhey and Newton, "Who Trusts?," *ibid.*, pp. 93-137.

<sup>52</sup> Marwell, Oliver, and Prahl, "Social Networks," *ibid.*, pp. 502-534.

<sup>53</sup> McGrath, Cathleen and David Krackhardt, "Network Conditions for Organizational Change," *Journal of Applied Behavioral Science* 39, 3 (2003), pp. 324-336.

in terms of the meanings these networks have for the people embedded in them. Analyzing respondents' reactions to various situations turned out to allow better understandings of the nature of the existing social networks.

## Results

In attempting to answer question Q1 concerning the nature of social capital, with the aim of determining whether its weight is toward bonding or bridging, questions regarding group identification were introduced to the respondents. Particularly, they were asked about different groups to which they felt they belonged, and then were asked to set priorities and decide which of the social groups were more important to them and which were rather marginal. In almost all cases, the general group of "Jews" was the leading one whereas "Juhuri" came in second place at best. In contrast to our expectations, most of the answers reveal bridging social capital rather than a bonding one, though no clear trend can be discerned. In relating to other groups in society, a great degree of openness was usually displayed. For example, interviewee no. 3 (male, age 25):

I am Jewish, first of all Jewish, not Juhuri. I am, above all, a simple Jew who works and tries to advance in life. After that – I am Israeli and only then can be counted as Caucasian.

...My parents came here [to Israel] with no education whatsoever and with no basic skills, so they suffered. They pushed me to advance so that I don't suffer like they did, and I have been doing that ever since I was a kid.

Another example is interviewee no. 8 (female, age 34), who at first defined her identity as a Caucasian mother, but very soon changed her mind and suggested that she was rather confused about her identities. She had spent the first eighteen years of her life in Azerbaijan, but she had already been in Israel for just about the same number of years, constantly absorbing what she defined as Israeli culture. There are, however, other interviewees who tend to perceive their Caucasian identity as stronger than any other one. An example is interviewee no. 5 (female, age 55), who puts it this way:

I consider myself to be Jewish because all the previous generations were Jews. I am fond of Jewish tradition and I would also wish I were more observant, I just fail to keep up with it.... [But] above all I think it is important to note that I am a Caucasian woman. This means that I am aware of what I am allowed to do and what I am not allowed to do; there are rules for how a Caucasian woman behaves. I live according to the way a Jewish Caucasian woman should live, and this to me is highly important.

Questions referring to identity, then, reveal that there is no clear particularistic



tendency, nor is there a dominant pluralistic trend. On the issue of bonding social capital versus bridging social capital, the answer remains obscure.

Another subject that this research is concerned with is horizontal trust, assuming, based on the Juhuri's survival amid historical hardships, that community members of Mountain Jewry would rank higher in trust compared to other social groups. In particular, the questions aimed at comparing the horizontal trust toward other Juhuri with trust of non-Jews. Unlike any of the expectations, the interviewees present high scores of horizontal trust toward the Muslim environment of Azerbaijan, though small measures of uncertainty do seem to creep even into the positive descriptions of good-neighborliness. Interviewee no. 9 (female, age 27), for example, claims:

We had quite a lot of Azeri Muslim friends. I personally had a very close, highly religious Muslim friend. I would go around wearing a necklace with a Jewish star and she was always wearing a veil, but we had no trouble hanging out together. ...In school Jews were always considered smarter than others, and if I asked the teacher something she would often tell me that even if I did not understand I would eventually know everything because I was Jewish. ...We were also highly appreciated because we [the Jews in Azerbaijan] were rich and owned businesses.

Interviewee no. 3 (male, age 25) would probably agree with her, though his description is somewhat more prudent:

Relationships [with the non-Jewish society] were always good. There was always jealousy, because Jews were rich, but my mother always told me that there had been no problems with our neighbors. This became more so in our generation, with assimilation taking place everywhere. I was visiting the Caucasus several years ago. I cannot say that there had never been any anti-Semitism at all; there is always this small flame burning there. But generally speaking ours is a very friendly region [to Jews]; Jews had not suffered from racism, certainly no more than any other ethnic group.

The story of interviewee no. 7 (female, age 65), however, is a bit more confused, mixing an experience of tolerance with undercurrents of anti-Semitism:

My father always told us how we got along peacefully with the Azerbaijanis and we had always had highly ranked officials as friends who would respect us. However, I also recall how as children we would walk back from school and friends of mine would point toward one of the houses and tell me: "Don't go near that place! Those are Jews; they slaughter young children and use their blood for the Jewish Passover rituals!" Yet in school our teacher always said, "Look at the Jews; they study, they

advance, whereas we Muslims do not study and no wonder we remain behind.” So I was highly appreciated on a personal level, but I always preferred to conceal the fact that I was Jewish.

...I was an excellent student [in high school]; I was a candidate for the gold medal of learning. My sister and I were the only Jewish students and we chose to hide our religious identity. Even though Jews had no problems whatsoever, there was always this feeling that deep inside we were not so popular after all.

...We got along very well in the Muslim environment, but one ought to bear in mind that we kept adapting ourselves; we were always being nice to them. There was friendship all right, but it was to a large extent because my mother always knew when they had their holy days and would send them her special pastry.

...Yet after all is said and done, there are no people in the whole world like the Azerbaijanis. At the end of the day they liked the Jews, they always knew that the Jews were important for the economy and they knew how to appreciate this.

So horizontal trust toward the non-Jewish environment seems to be higher than one would expect, and despite the latent signs of potential anti-Semitism all in all interviewees refer to their neighborhood as a friendly one. This, surprisingly, leaves us with a conclusion contradicting the hypothesis that had anticipated high horizontal trust toward Juhuri and low trust in the rest of the Azeri society.

The quest for informal values and shared norms that are unique to the Mountain Jews left us, unexpectedly, with little evidence for such a normative social system. There is no doubt that Jewish customs as well as Jewish values were highly preserved, as some of the interviewees point out. Indeed, several respondents describe in detail the major Jewish holidays, testifying how their parents and grandparents were observant, religious Jews. However, there are also testimonies implying a constant erosion of tradition, and above all, a process in which tradition was lost and forgotten with the change of generations. One can clearly discern such a process in the words of interviewee no. 8 (female, age 34):

My grandfather still maintained all the religious tradition, because they lived in a Jewish village. I was already born into a mixed society where there were many Muslims, so I had no knowledge of the Jewish customs.

I always knew that for Passover we would clean the house thoroughly and for Purim, called Humuni after Haman, we would eat special sweet things. Other than that I simply had no acquaintance with any of the Jewish holidays.

Interviewee no. 3 (male, age 25) phrases things even more clearly:

My grandfather was a known rabbi and my grandmother would never have meat and milk mixed together. But my parents were already different; even for holidays they did not attend the synagogue. With the rise of the communists it became almost

impossible to maintain tradition.

...In my generation everything was lost and forgotten. I hardly knew anything about the religious rituals; I was like a Muslim. I knew nothing because my parents no longer maintained any of the traditions, and I was only vaguely acquainted with certain customs of which I heard from my grandparents.

...I hardly know the Bible stories, and prayers are totally foreign to me.

Jewish tradition, then, seems to have been in deep retreat. This process was not uniform throughout the whole Juhuri community, with the Jews from the regional city of Qubai usually being more religiously observant than others, but it can overall be considered typical for most of the Mountain Jews. Any search for specific norms that are typical for the Juhuri and have survived the calamities of time has failed in our research. Perhaps an exception to the rule is the testimony of interviewee no. 11 (male, age 31), which sheds light on the closed nature of this community after all:

In the Caucasian Jewish community, probably like in every other Jewish community, there was also jealousy between members of the community as well as competition and misunderstandings. However, dirty laundry was never aired in public. On the outside it always looked like a cohesive, unified community.

Even today, in Israel, a Juhuri family that needs welfare aid is most likely to refrain from acknowledging the authorities. In order to change this we need a fundamental social change, and that might take at least one more generation.

As for social networks of the community, bonding networks seem to be actually dominating some basic aspects of life. The various testimonies describe not only mutual aid but also what appears to be the main tool for maintaining the cohesiveness of the community. Interviewee no. 11 (male, age 31) puts it this way:

The Juhuri had always lived in small groups, even to this day in Israel as well as in Azerbaijan. Moreover, cousin marriage was very common, and in any case a Mountain Jew would never marry anyone who was not also a Mountain Jew. This is why at the end of the day everyone knows everyone in this community. It was all about preserving the group, and that was the only way to keep our ethnic identity.

...Very rarely would Juhuri leave town and mingle, not even with other Jews. We always stick to each other.

The conversation with interviewee no. 9 (female, age 27) adds the cultural dimension to this description:

The aid within the community was immense. There were Jewish schools; there were all kinds of Jewish clubs and associations, not to mention Jewish welfare organizations. It was altogether like one great family. If someone was in trouble, there was no chance that he would be abandoned; there was always a connection to



this alliance or another and there would always be somebody who would eventually help.

Interviewee no. 1 (male, age 34) testifies:

Jewish reciprocal aid was beyond anything else. There are numerous stories to prove this. My family was very wealthy, perhaps the richest family in Azerbaijan. My grandpa was called Karandash, which is the Russian word for pencil, and he was well known all over the country. In fact, at a certain point he was so well connected with the administration that he was put in jail for a few years because the authorities feared his rising political abilities.

During the [Nagorno-Karabach] war with the Armenians many Jews feared both becoming casualties of war and becoming the target of national Azeri hostility directed at Russians. My grandfather, Karandash, bought a ship and sent out of the country all the property of some sixty Juhuri families, including stocks of merchandize that would enable them to do business in the future. The people flew directly to Israel, where they would start a new life with all the goods that had been sent by my grandfather by ship.

This story about Karandash, who sponsored the evacuation of scores of Juhuri families from Azerbaijan in times of distress, is certainly typical for the conduct of the community as one large family. Other interviewees testified, too, that whenever a member of the community became wealthy he would almost automatically support not only his own next of kin but also several additional families. In fact, the responsibility of having to sponsor not merely one's own close family but also the basic needs of more families within the community was specified by some of the respondents as the source of motivation for the Juhuri's commercial success. Thus, we have reason to assert that the social networks of the community tended to be bonding networks and not bridging ones.

## Conclusions

Whether the Juhuri were shaped as a community in Mesopotamia in the sixth century BC and relatively shortly afterward arrived in the Caucasus or whether their arrival there occurred several centuries later, there is no doubt that we are dealing with one of the oldest Jewish communities. It is a community that experienced centuries of survival, from ancient eras through medieval times, from early modern Enlightenment through the Holocaust and through forced Russification in the shape of Tatization. At times this community encountered a hostile environment and at times its surroundings were more tolerant toward Jews. However, at all times it proved to be a community that remarkably maintained its Jewish traditions and its identity as Juhuri, even when this added hardships to the life of individuals. The Mountain Jews of the Caucasus have managed to sustain their collective being throughout hundreds, if not thousands,

of years. This was the phenomenon that we set out to investigate, applying tools of social sciences that, to the best of our knowledge, scholarly investigations of this particular community had never used before.

Attempting to decode the ability to collectively survive, the nature of the Juhuri's social capital was examined. The assertion that this social capital was a bonding one by nature rather than a bridging one very soon collapsed. Respondents' definitions of their social identity indicated that they did not give priority to their belonging to a Caucasian community; the fact that they were originally Mountain Jews seemed to be secondary, and Juhuri distinctiveness was widely denied. This unexpected result came along with other findings that negated prior anticipations. Horizontal trust toward society at large, gentile as well as non-Juhuri Jews, proved to be high.

However, a critical observation of the testimonies reveals some discrepancies. Some of the interviewees present various claims that contradict one another. For example, high trust toward the non-Jewish society in Azerbaijan is accompanied by respect for the tolerance of the Muslims there throughout the ages; however, at the same time, the interviewees are well aware of the everlasting danger that at any given time anti-Semitism could easily erupt. So the society that surrounded the Jewish community of the Juhuri is portrayed by most of the respondents as a friendly one, thus rating highly their horizontal trust; yet these same interviewees point out that potential hostility toward Jews had always been there.

This incongruity calls for an in-depth inquiry into possible sources for the internal disagreements that occur within the testimonies. One latent pitfall may be a drawback termed in psychology as attitude-behavior gap, or attitude-behavior inconsistency. Almost instinctively, attitudes seem to be closely related to behavior; an attitude's poor predictive validity is consequently striking when we consider general attitudes and intuitively associated specific behaviors. For instance, we expect our family doctor, who is probably very health-conscious, to refrain from health-impairing behaviors such as smoking; however, such expectations often fail to match reality. Declared attitudes frequently contradict behavior and may therefore inherently be of poor predictive validity.<sup>54</sup> Already during the early 1960s social scientist Donald Campbell dealt with this problem, realizing that the difference between declarations and actions stemmed mainly from the costs and difficulties of behavior: it is always easier to announce than to perform. Thus, Campbell's paradigm called for bridging over the attitude-behavior gap by understanding the contextual source of both announcements and actions; verbal claims as well as

---

<sup>54</sup> Ajzen, Icek and Fishbein, Martin "The Influence of Attitudes on Behavior," Albarracin, Dolores Johnson, Blair T. and Zanna, Mark P. (eds.), *The Handbook of Attitudes*, Mahwah: Lawrence Erlbaum, 2005, pp. 173-221; Greve, Werner, "Traps and Gaps in Action Explanation: Theoretical Problems of a Psychology of Human Action," *Psychological Review* 108 (2001), pp. 435-451.

behaviors regarding an attitude-object all arise from a single behavioral disposition.<sup>55</sup>

Campbell's paradigm, then, should fully clarify the context of the apparent contradictions within the testimonies. The basic point of departure is that all the interviewees testified how bonding networks were at the center of their lives. In cases where help was desperately needed, the first circle that was expected to assist was close family, and then community members. However, often kin and community converge. Indeed, those of the respondents who are married have Juhuri ancestors as do their spouses, and those who are still unmarried prefer their future husband or wife to be a Jew of Caucasian origin.

Consequently, the fact that Juhuri respondents identify themselves first of all as Jews in general, or as Israelis for that matter, should be understood not as a contradiction of their belongingness to the Mountain Jews group but as a declaration that practically results from it. For a Juhuri, any distinction between being Jewish and being a Mountain Jew might imply that being Juhuri is not Jewish enough and might pose an insult to the whole community. Additionally, the Mountain Jews are often seen by veteran Israelis as part of the vast Russian community that immigrated during the 1990s. This Russian immigration wave included many who were not Jewish according to the strict rabbinical rules and was sometimes stigmatized as non-Jewish.<sup>56</sup> It is this stigma that many Juhuri want to avoid when they announce insistently that they are above all Jews or Israelis.

In practice, then, the declaration "I am first of all a Jew," or "I am first of all an Israeli," which was repeated in most of the interviews, is basically an announcement of being a proud Mountain Jew.

The idealization of the tolerant Muslim environment and the description of the good relations that the local population had always had with Jews in Azerbaijan should also be understood in the context of a deep sense of belongingness to a community that had originated in the Caucasus. Pride in one's collective origins diminishes the shadows of anti-Semitism that loomed in the country of origin. Thus, when indications of hatred toward Jews are described in the testimonies as no more than a hidden potential or as some undercurrents, these testimonies do not manifest horizontal trust but rather community honor and collective self-esteem.

Some inconsistencies were found between different elements of social capital in this community. The nature of a bridging social capital and the strong horizontal trust do not correspond with the tight social networks – calling for a

---

<sup>55</sup> Campbell, Donald, "Social Attitudes and Other Acquired Behavioral Dispositions," Koch, Sigmund (ed.), *Psychology: A Study of a Science*, vol. 6, New York: McGraw-Hill, 1963, pp. 94-172; Kaiser, Florian G., Katarzyna Byrka, and Terry Hartig, "Reviving Campbell's Paradigm for Attitude Research," *Personality and Social Psychology Review* 14, 4 (2010), pp. 351-367.

<sup>56</sup> Lissak, Moshe and Leshem, Eli "The Russian Intelligentsia in Israel: Between Ghettoization and Integration," *Israel Affairs* 2, 2 (1995), pp. 20-36; Remennick, Larissa, "Transnational Community in the Making: Russian-Jewish Immigrants of the 1990s in Israel," *Journal of Ethnic and Migration Studies* 28, 3 (2002), pp. 515-530.



reinterpretation of the interviews according to Campbell's guidelines. Overall, the ease with which snowball techniques afforded us immediate access to a great portion of the Juhuri community in Israel corresponded with the strong and effective bonding connections of the social networks that were found in this research. These bonding networks imply that incongruities do not result from discrepancy between intention and practice but rather between what reality is and what the interviewee would like it to be. Reality, for that matter, is that being of Caucasian ancestry establishes little positive reputation for a Juhuri individual within Israeli society; the way the Juhuri views his social and cultural origins, however, is totally different.

In sum, the tight bonding networks, maintaining the Juhuri community as a cohesive group, are the major mechanism of social capital that managed to preserve them as a community throughout the hazards of history. It seems that these networks are also the social instrument that enables this community to remain unified, for better or worse, even when finally resettled back in its biblical origins in the Land of Israel.

This research is the first of its kind insofar as it uses social tools, taken from general political science theory, and analyzes the qualities of one of the oldest and most remarkable Jewish communities. This first glance at the Juhuri community through the lens of social studies, intended to complement and add to the historical and cultural reports, lays foundations for further inquiries of this kind. In the future, comparisons should be made between Juhuri who have arrived in Israel, mainly during the 1990s, and those who have left for Moscow or remained in Azerbaijan. Connections between different communities of the Mountain Jews should also be studied so as to shed light on how small communities come up with social techniques to promote collective prosperity. Thus, in a sense this study is only a pilot one, paving the way for further inquiries of its kind, bridging between the particularistic interest in the fascinating community of the Juhuri and the general conclusions that could be applicable to other social groups.

## The Jews in Georgia in the Late Soviet Period: A Demographic Profile

MARK TOLTS

The demographic characteristics of the Jews in Georgia in the late Soviet period have never been deeply analyzed. To fill this gap, this article will present in detail the age-sex structure, marital characteristics, family size and fertility of these Jews as a whole and Georgian Jews, the Georgian-speaking autochthonous Jewish sub-group, among them in particular.<sup>1</sup> Soviet census data, especially those of 1959 and 1989, have provided a good base for such demographic analysis.<sup>2</sup>

### Numerical Dynamics

According to the data of the 1959 Soviet census, there were 51,582 Jews in Georgia. According to the data of the subsequent Soviet census of 1970, the number of Jews in the republic had increased to 55,382, i.e. by 7.4%. Between the 1970 and 1979 Soviet censuses, a huge number of Jews left Georgia, chiefly for Israel. However, we know only the total number of people, which consisted of Jews and their non-Jewish family members, who emigrated from Georgia on Israeli visas in this period:

---

<sup>1</sup> This article is part of a broader research project being carried out by the author at the Division of Jewish Demography and Statistics, the Avraham Harman Institute of Contemporary Jewry, the Hebrew University of Jerusalem. The author wishes to express his appreciation to Sergio DellaPergola for his general advice and to Mordechai Altshuler, Evgeny Andreev, Dmitry Bogoyavlensky, Leonid Darsky (of blessed memory), Shaul Stampfer, and Michael Zand for providing helpful information and suggestions. The author is also grateful to Judith Even for reading and editing an earlier draft. Responsibility for the content of the article is, of course, the author's alone.

<sup>2</sup> The data from Soviet censuses used in this article were published only in part, see: TsSU SSSR, *Itogi Vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1959 goda, Gruzinskaia SSR* [The Results of the All-Union Population Census of 1959, Georgian SSR], Moscow: Gosstatizdat, 1963; TsSU SSSR, *Itogi Vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1970 goda* [The Results of the All-Union Population Census of 1970], Vol 4, Moscow: Statistika, 1973; Goskomstat SSSR, *Itogi Vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1979 goda* [The Results of the All-Union Population Census of 1979], Vol. 4, Part 1, Book 4, Moscow: Information and Publishing Center, 1989; Statkomitet SNG, *1989 USSR Population Census*, Minneapolis, MN: East View Publications, 1996. CD-ROM edition. See also: The Information-Analytical System: The All-Union Population Censuses of 1959, 1970, 1979 and 1989. Inter-Active Supplement to *Demoscope Weekly*. Available online at: <http://demoscope.ru/weekly/pril.php>. However, for the Georgian Jews recorded in Georgia in the Soviet censuses of 1959 and 1989, and all Jews recorded in this republic in the 1989 Soviet census we have detailed data on age-sex structure (see Appendices 1 and 2) which will be used in our study. We also have detailed data for the just-noted groups from the same censuses on those currently married by age and sex, which will also be utilized in our analysis.

28,937.<sup>3</sup> As a result, according to the data of the 1979 Soviet census, the number of Jews in Georgia was halved, to 28,298. According to the data of the last Soviet census of 1989, the number of Jews in the republic continued its fall to 24,795, decreasing by another 12.4% (see Table 1). The main reason for this reduction was the continuing emigration from the Soviet Union. Between 1979 and 1988, 4,234 Jews and their non-Jewish family members had emigrated from Georgia on Israeli visas.<sup>4</sup> The share of Jews among the total population of Georgia was 1.3% in 1959 and 1.2% in 1970, but its fall thereafter brought it to 0.6% in 1979 and 0.5% in 1989.

**Table 1. Number of Jews in Georgia, 1959-1989**

|                            | 1959   | 1970                  | 1979                 | 1989   |
|----------------------------|--------|-----------------------|----------------------|--------|
| Total <sup>(a)</sup>       | 51,582 | 55,382                | 28,298               | 24,795 |
| of these:<br>Georgian Jews | 35,656 | 10,475 <sup>(b)</sup> | 7,974 <sup>(b)</sup> | 14,314 |

(a) This consists of those recorded as “Jews” with no specified sub-group, as well as Georgian Jews, Mountain Jews, Central Asian [Bukharan] Jews and Krymchaks.

(b) In this census the majority of Georgian Jews were recorded simply as “Jews” with no specified sub-group, see text.

Sources: 1959, 1970, 1979 and 1989 Soviet censuses.

Georgian Jews constitute the largest sub-group among the Jews living in Georgia. According to the data of the 1959 Soviet census, there were 35,656 Georgian Jews in the republic.<sup>5</sup> However, it should be noted that especially low numbers of Georgian Jews were recorded in the Soviet censuses of 1970 and 1979 – only 10,475 and 7,974, respectively. This was due to the fact that in these censuses the non-Ashkenazi groups were very haphazardly listed; the majority of Georgian Jews were recorded simply as “Jews” with no specified sub-group. The 1989 Soviet census recorded a much higher number of Georgian Jews in the republic: 14,314. However, an additional 3,038 Jews with no specified sub-group stated in this census that their native language was Georgian. Thus, we may surmise that the real share of Georgian Jews among the total number of Jews in Georgia was as high as 70% in 1989, and this proportion matches the data of the 1959 Soviet census, which reported that this share was 69%.

---

<sup>3</sup> Altshuler, Mordechai, *Soviet Jewry since the Second World War: Population and Social Structure*, New York: Greenwood, 1987, p. 62.

<sup>4</sup> Florsheim, Yoel, “Emigration of Jews from the Soviet Union in 1988”, *Jews and Jewish Topics in the Soviet Union and Eastern Europe*, no. 2 (9), 1990, p. 30.

<sup>5</sup> According to the initial publication of the 1959 Soviet census results for this republic, the total number of “Georgian Jews whose native tongue is the Georgian language” was 35,322 [TsSU USSR, *Itogi Vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1959 goda, Gruzinskaia SSR*], Table 53, Note 2.



The rest of the Jews in Georgia consisted mostly of Ashkenazi Jews. According to the data of the 1959 Soviet census, only 83 Mountain Jews, 24 Bukharan Jews and 103 Krymchaks lived in the republic. The last Soviet census of 1989 recorded 54 Mountain Jews, 40 Bukharan Jews and 75 Krymchaks in Georgia.

According to the data of the 1959 Soviet census, most of the Jews in Georgia were urban dwellers – 85.0%. The share of rural residents among them was only 15.0% although this was a bit higher among Georgian Jews – 18.3%. However, according to the data of the subsequent Soviet censuses of 1970 and 1979, the share of urban dwellers rose to 98.3% and 98.4%, respectively and, by 1989, was as high as 99.3%. At the same time, the share of Jews among the total urban population of Georgia decreased from 2.6% in 1959 to 2.4% in 1970, and in 1979, after the mass emigration of the 1970s it was as low as 1.1%; by 1989 it had fallen to 0.8%. According to the data of the Soviet censuses of 1959 and 1970, about a third of all the Jews lived in Tbilisi, the capital of Georgia: 34% and 35%, respectively. According to the data of the Soviet censuses of 1979 and 1989, Tbilisi's share had exceeded one half and was 53% and 54%, respectively. Thus by the end of the Soviet era, the Jews in Georgia, like the Jews in the other parts of the Soviet Union, were a very highly urbanized population group.

### Age Structure

According to the data of the 1989 Soviet census, Georgian Jews who appeared as such in its results comprised 58% of all the Jews in Georgia (see Table 2). Among small children under one year of age their share was especially high – 66%. With increasing age their percentage diminished steadily, and by age 65 and above they constituted only 39%. This is the result of the relatively higher level of fertility among this sub-group (see below). In the same census, the share of Georgian Jews was slightly higher among Jewish males (59%) than among Jewish females (57%).

According to the 1959 Soviet census, the age structure of Georgian Jews in Georgia was definitely young – their median age was only 23.5 years (Table 3), children under 15 constituting a full 34.1%, and thus forming the most sizable age group among them. This closely approached the age structure of the Jews in Iran at that time where, according to the 1966 census children under 15 comprised 36.3% of that community.<sup>6</sup> These data on their age composition clearly show that the Georgian Jews in this period were undergoing a transition in their demographic evolution; however, their fertility decline was not very steep, and accordingly the share of children was not very far from that characteristic of the upper limit for a transitional stage – 40%.<sup>7</sup> According to the 1959 Soviet census, only 5.4% of Georgian Jews in

---

<sup>6</sup> Bachi, Roberto, *Population Trends of World Jewry*, Jerusalem: The Institute of Contemporary Jewry, The Hebrew University of Jerusalem, 1976, p. 57.

<sup>7</sup> Cf. DellaPergola, Sergio and Schmelz, Uziel O., “Demography”, Berenbaum, Michael and Skolnik, Fred (eds.), *Encyclopedia Judaica*, 2nd ed., Vol. 5, Detroit, MI: Macmillan Reference USA, 2007, pp. 568-570.

Georgia were older than 65; that is, even slightly fewer than among Bukharan Jews in Uzbekistan in the same year – 5.6%.

**Table 2. Percentage of Recorded Georgian Jews among the Total Jewish Population of Georgia, by Age and Sex, According to the 1989 Soviet Census**

| Age group | Males | Females | Both sexes |
|-----------|-------|---------|------------|
| Under 1   | 65    | 66      | 66         |
| 1-4       | 63    | 65      | 64         |
| 5-9       | 65    | 65      | 65         |
| 10-14     | 65    | 67      | 66         |
| 15-19     | 57    | 65      | 61         |
| 20-24     | 63    | 64      | 64         |
| 25-29     | 64    | 64      | 64         |
| 30-34     | 62    | 64      | 63         |
| 35-39     | 60    | 59      | 60         |
| 40-44     | 57    | 53      | 55         |
| 45-49     | 64    | 61      | 62         |
| 50-54     | 58    | 55      | 57         |
| 55-59     | 58    | 54      | 56         |
| 60-64     | 48    | 49      | 49         |
| 65+       | 41    | 38      | 39         |
| Total     | 59    | 57      | 58         |

Sources: Computed according to 1989 Soviet census (see Appendix 2).

According to the 1989 Soviet census, the median age of the Georgian Jews increased to 33.2 years. However, peculiarities in the age structure of Georgian Jews seriously lowered the median age of the total Jewish population in Georgia which, according to the 1989 Soviet census, was 36.5. At the same time, the Ashkenazi majority of the Jewish population in Russia was one of the oldest Jewish groups in the world. According to the same Soviet census, the median age of the Jews in the Russian Federation was as high as 52.3 years.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Tolts, Mark, “Trends in Soviet Jewish Demography since the Second World War”, Ro’i, Yaacov (ed.), *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*, London: Frank Cass, 1995, p. 371.

**Table 3. Age Structure of the Jews in Georgia, 1959/1970 and 1989, %**

| Year                 | All ages | 0-14 | 15-29 | 30-44 | 45-64 | 65+  | Median age |
|----------------------|----------|------|-------|-------|-------|------|------------|
| <b>Georgian Jews</b> |          |      |       |       |       |      |            |
| 1959                 | 100.0    | 34.1 | 27.9  | 18.6  | 14.0  | 5.4  | 23.5       |
| 1989                 | 100.0    | 22.7 | 22.0  | 21.5  | 25.3  | 8.5  | 33.2       |
| <b>Total Jews</b>    |          |      |       |       |       |      |            |
| 1970                 | 100.0    | 28.6 | 21.2  | 22.6  | 19.7  | 7.9  | 30.1       |
| 1989                 | 100.0    | 20.0 | 20.3  | 20.9  | 26.1  | 12.7 | 36.5       |

Sources: Computed according to 1959, 1970 and 1989 Soviet censuses.

By the end of the Soviet period in 1989, the largest age group among Georgian Jews had become that of those aged 45-64 (25.3%) and the share of children under 15 had decreased very substantially (to 22.7%). Nevertheless, according to the 1989 Soviet census, only 8.5% of Georgian Jews in Georgia were over 65 years old. Among the total Jewish population of the republic the share of this age group was quite a bit higher – 12.7%. In the entire Soviet Union only among the total Jewish populations of Uzbekistan and Tadzhikistan were the shares of this age group lower – 11.3 and 8.5%, respectively, while in neighboring Azerbaidzhan it was even higher – 13.8%. Thus, up to the end of the Soviet period, the Jews in Georgia as a whole and the Georgian Jews in particular retained a rather favorable age structure.

### Marital Structure

According to the data of the 1959 Soviet census, 58% of female Georgian Jews aged 20–24 were currently married (Table 4). The corresponding indicator for all females in the same age group in Georgia was much lower – 48%, and for female ethnic Georgians in particular – 46%.<sup>9</sup> The census data show that in this period early marriages were strikingly more frequent among Georgian Jews than among the total population of Georgia: 26% of female Georgian Jews aged 16-19 were currently married, whereas the corresponding indicator for all females of the same age group in Georgia was only 12% and even lower for ethnic female Georgians – 11%. The percentages currently married among females in all ages under 55 were higher for Georgian Jews than in the total population of Georgia as well as among ethnic Georgians.

<sup>9</sup> TsSU SSSR, *Itogi Vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1959 goda, Gruzinskaia SSR*, p. 150-151. Here and hereafter all data on the currently married for the total population of Georgia based on the 1959 Soviet census are drawn from this source.



**Table 4. Percentage of Currently Married among Georgian Jews in Georgia, by Age and Sex, 1959 and 1989**

| Age group | Males |      | Females |      |
|-----------|-------|------|---------|------|
|           | 1959  | 1989 | 1959    | 1989 |
| 16-19     | 3     | 3    | 26      | 17   |
| 20-24     | 27    | 21   | 58      | 57   |
| 25-29     | 70    | 56   | 80      | 71   |
| 30-34     | 90    | 77   | 83      | 78   |
| 35-39     | 93    | 85   | 80      | 80   |
| 40-44     | 96    | 87   | 69      | 76   |
| 45-49     | 95    | 88   | 71      | 73   |
| 50-54     | 95    | 91   | 65      | 66   |
| 55-59     | 92    | 90   | 53      | 62   |
| 60-64     | 90    | 87   | 52      | 51   |
| 65-69     | 86    | 80   | 46      | 42   |
| 70+       | 75    | 69   | 21      | 18   |

Sources: Computed according to 1959 and 1989 Soviet censuses.

Therefore, in this period the female marital structure of Georgian Jews was more favorable for fertility than that of the total population of Georgia. Demographers use special indicators for an overall assessment of marital structure, namely the number of years passed in marriage within the relevant age interval; this is based on the percentage of currently married by age group.<sup>10</sup> This indicator disregards mortality. According to the 1959 Soviet census data, the number of years passed in marriage in the fertile interval of 16-49 was as many as 23.1 for female Georgian Jews, whereas for the total female population of Georgia as well as for female ethnic Georgians the respective indicator was only 20.8 years. This difference was strikingly pronounced especially in the most fertile younger years. In the interval of 16-29 the number of years passed in marriage was 7.9 for female Georgian Jews, whereas for the total female population of Georgia the respective indicator was only 6.6 years and it was even lower for female ethnic Georgians – 6.4 years.

The higher percentage of currently married among female Georgian Jews corresponded to that of male Georgian Jews. According to the data of the 1959 Soviet census, 27% of male Georgian Jews aged 20-24 were currently married. The corresponding indicator for all males of the same age group in Georgia was much lower – 22%, and for female ethnic Georgians even lower – 21%. The percentages

---

<sup>10</sup> The Population Division of the Department of International Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, *Urban-Rural Differences in the Marital Status Composition of the Population*, New York: United Nations, 1973, p. 26.

currently married among males in all ages under 35 were higher for Georgian Jews than in the total population of Georgia and among ethnic Georgians.

According to the data of the 1989 Soviet census, the proportions currently married among female Georgian Jews had decreased substantially at the younger ages 16-19 to 17%; that is, the incidence of early marriage had declined. Between the 1959 and 1989 Soviet censuses, the decrease of this indicator occurred at all ages under 35; on the other hand, in the ages between 40 and 60, the proportions of currently married among female Georgian Jews had increased. As a result, the number of years passed in marriage in the fertile interval of 16-49 decreased by 0.7 for female Georgian Jews. Clearly, in general these changes in marriage indicators were unfavourable for the fertility of Georgian Jews.

In 1989, the percentages of currently married male Georgian Jews of all ages were lower than they had been in 1959, except for ages 16-19 where this indicator remained the same. Between the 1959 and 1989 Soviet censuses, an especially pronounced decrease occurred in age group 25-29 – from 70% to 56%. Thus, the decline in the incidence of marriage was interrelated among male and female Georgian Jews.

According to the data of the 1989 Soviet census, in all fertile ages under 50 the percentages of currently married among female Georgian Jews were slightly higher than those among all the Jews in Georgia, except at ages 16-19 for which this indicator was identical (cf. Tables 4 and 5). For males there was rather more similarity between the two sets of indicators, except for the oldest group of 70 and above.

**Table 5. Percentage of Currently Married among All Jews in Georgia, by Age and Sex, 1989**

| Age group | Males | Females |
|-----------|-------|---------|
| 16-19     | 3     | 17      |
| 20-24     | 22    | 54      |
| 25-29     | 58    | 70      |
| 30-34     | 78    | 76      |
| 35-39     | 84    | 76      |
| 40-44     | 87    | 74      |
| 45-49     | 88    | 72      |
| 50-54     | 90    | 67      |
| 55-59     | 91    | 62      |
| 60-64     | 87    | 51      |
| 65-69     | 81    | 42      |
| 70+       | 73    | 20      |

Sources: Computed according to 1989 Soviet census.

By 1989, the percentages of males in all ages who were currently married were lower for the Jews in Georgia than in the total population of the republic.<sup>11</sup> For example, the share of currently married among males at ages 20-24 was 21% among Georgian Jews and 22% in the entire Jewish population, whereas for the total population of the republic it was much higher – 27%. Thus, between 1959 and 1989 male Jews had forfeited their higher level of currently married. Correspondingly, in all ages between 20 and 70 the percentages of Jewish females who were currently married had also fallen below those of women in the total population. Therefore, by the end of the Soviet period female marital structure of Jews in Georgia had become less favorable for fertility than that of the total population of the republic.

### **Family Size and Incidence of Mixed Marriage**

According to the 1989 Soviet census, the average size of family households in Georgia was 3.8 persons per household among Georgian Jews (Table 6). This indicator for Georgian Jews was lower than that of Bukharan Jews in Uzbekistan which was 4.3, and much lower than the 4.9 person households of Mountain Jews in Azerbaidzhan. However, it was sizably higher than the average family household size of only 2.8 persons among the Jews of the Russian Federation (not including those shown as Mountain Jews, Georgian Jews, Central Asian [Bukharan] Jews, Krymchaks and Tats).

According to the 1989 Soviet census, the share of large households with seven or more persons was 4.4% among Georgian Jews in Georgia. This is in striking contrast with the extremely low share of such households among the Jews in the Russian Federation (not including those listed as Mountain Jews, Georgian Jews, Central Asian [Bukharan] Jews, Krymchaks and Tats) which, according to the data of the same census, was as low as 0.4%.

---

<sup>11</sup> For data on the marital structure of the total population of Georgia, see: Goskomstat SSSR, *Vozrast i sostoianie v brake naseleniia SSSR, Po dannym Vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1989 g.* [Age and Marital Structure of Population of the USSR, According to the Data of the All-Union Population Census of 1989], Moscow: Finansy i statistika, 1990, p. 77.



**Table 6. Recorded Homogenous Georgian Jewish Family Households<sup>(a)</sup> in Georgia, According to the 1989 Soviet Census**

|   |        |
|---|--------|
| 1. Total number of homogenous family households                                 | 2,874  |
| 1a. Of these with number of persons, %  |        |
| 2   | 23.0   |
| 3   | 21.9   |
| 4   | 27.6   |
| 5   | 14.1   |
| 6   | 9.0    |
| 7+  | 4.4    |
| Total   | 100.0  |
| 2. Georgian Jews recorded in homogenous family households                       | 10,984 |
| 3. Average number of persons per homogenous family household [(2)/(1)]          | 3.8    |
| 4. Total number of recorded Georgian Jews                                       | 14,314 |
| 5. Percentage of Georgian Jews living in homogenous family households [(2)/(4)] | 76.7   |

(a) Family households with two or more persons.

Sources: Computed according to 1989 Soviet census.

According to the 1989 Soviet census, the share of Georgian Jews in Georgia who lived in ethnically homogenous family households was 76.7%. Moreover, according to this census, 7.2% of the entire urban population of this republic lived outside of any family household i.e., alone.<sup>12</sup> These data clearly show a low level of mixed marriages among Georgian Jews in Georgia at the end of the Soviet period.<sup>13</sup> At the same time, according to the estimate based on the data of the 1989 Soviet census, by the start of the recent mass emigration only 57% of the Jews in the Russian Federation lived in mono-ethnic households.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Goskomstat SSSR, *Sem'ia v SSSR, Po dannym Vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1989 g.* [Family in the USSR, According to the Data of the All-Union Population Census of 1989], Moscow: Finansy i statistika, 1990, p. 14.

<sup>13</sup> Moreover, even this low figure in the circumstances of Georgia over-estimated the incidence of mixed-marriage because some members in such households were listed as Jews with no specified sub-group. Clearly, in such cases these Georgian Jewish households were in fact ethnically homogeneous.

<sup>14</sup> Tolts, Mark, "The Jewish Population of Russia, 1989–1995", *Jews in Eastern Europe*, no. 3 (31), 1996, p. 16.

**Table 7. Percentage of Children of Mixed Origin among All Children Born to Jewish Mothers in Georgia, 1958-1987**

| Year | Percentage |
|------|------------|
| 1958 | 9          |
| 1967 | 13         |
| 1978 | 17         |
| 1987 | 25         |

Sources: Vital statistics data.

Another indirect indicator of mixed marriage is the percentage of children of mixed origin among all children born to Jewish mothers. In Georgia this indicator increased from 9% in 1958 to 25% in 1987 (Table 7). However, by the end of the Soviet era, this indicator for Jews in Georgia was lower than that in all other republics, except Moldavia, Uzbekistan and Tadzhikistan; and, of course, it was much lower than the 58% recorded among the Jews of the Russian Federation.<sup>15</sup>

In 1988, according to the data of vital statistics, the frequency of mixed marriages among all marriages involving Jews in Tbilisi was 32.5% for males and 39.4% for females.<sup>16</sup> In the same year among the Jews in the Russian Federation, the frequency was as high as 73% for Jewish males and 63% for Jewish females.<sup>17</sup> Thus, all data clearly show that the incidence of mixed marriage among Jews in Georgia was lower than that in most other parts of the Soviet Union.

## **Fertility Dynamics**

The data of the 1959 and 1989 Soviet censuses give us a good opportunity to analyze the level and dynamics of the fertility of Georgian Jews. First of all, in Georgia, the “effectively Jewish” birth rate, that is, the total number of newborns identified as belonging to this sub-group per 1,000 Jews can be studied. This indicator for 1958 and 1988 was estimated according to data from the Soviet censuses on the number of children under one year of age.

---

<sup>15</sup> Tolts, Mark, “Mixed Marriage and Post-Soviet Aliyah”, Reinharz, Shulamit and DellaPergola, Sergio (eds.), *Jewish Inter-marriage Around the World*, New Brunswick, USA and London, UK: Transaction Publishers, 2009, p. 96.

<sup>16</sup> Kotrikadze, Badri V. and Sinelnikov, Aleksandr B., *Rozhdaemost' v Gruzinskoi SSR* [Fertility in Georgian SSR], Tbilisi: Metsniereba, 1990, pp. 33-34.

<sup>17</sup> Tolts, Mark, “Mixed Marriage and Post-Soviet Aliyah”, p. 93.

**Table 8. “Effectively Jewish” Crude Birth Rates for Jews in Georgia, Per 1,000 Jews, 1958 and 1988<sup>(a)</sup>**

| Year | Georgian Jews <sup>(b)</sup> | Rest of Jews <sup>(c)</sup> | All Jews |
|------|------------------------------|-----------------------------|----------|
| 1958 | 27.2                         |                             |          |
| 1988 | 12.9                         | 9.3                         | 11.4     |

(a) According to the census data on the number of children under one year old reported as Jewish; “effectively Jewish” births are the newborns who are identified as Jews.

(b) Rate computed only for those who were recorded in the census data as belonging to the designated sub-group.

(c) Mostly Ashkenazi, see text.

Sources: Computed according to 1959 and 1989 Soviet censuses (see Appendices 1 and 2).

In 1958, the birth rate was 27.2 per 1,000 for Georgian Jews (Table 8). This level was higher than that in some North African Jewish communities, i.e. the level in Tunisia in 1956 was 26 per 1,000 Jews.<sup>18</sup> By 1988 the birth rate was less than half this number, and had dropped to 12.9 per 1,000 for Georgian Jews who appeared as such in the census results of Georgia. The fertility transition of Georgian Jews was comparatively precipitous. For example, from 1958 to 1988, the birth rate for Bukharan Jews in Uzbekistan fell only from 28.1 to 22.6 per 1000.<sup>19</sup> And, at the end of the Soviet period in 1988, the birth rate for Mountain Jews in Azerbaidzhan and Dagestan was also still at a relatively high level – 21.9 per 1000 in each republic.<sup>20</sup>

The ethnic Georgians also underwent a fertility transition, but theirs was not nearly as abrupt as that of the Georgian Jews. In 1959-1960, their birth rate was lower than that of the Georgian Jews – 23.2 per 1000 ethnic Georgians;<sup>21</sup> but by 1989 their birth rate was higher – 16.1 per 1000 ethnic Georgians.<sup>22</sup>

The rest of the Jewish population in Georgia included a large number of Georgian Jews who were recorded together with Ashkenazi Jews in the census results

<sup>18</sup> DellaPergola, Sergio, *La trasformazione demografica della diaspora ebraica*, Torino: Loescher, 1983, p. 56.

<sup>19</sup> Tolts, Mark, “The Demographic Profile of the Bukharan Jews in the Late Soviet Period”, Baldauf, Ingeborg, Gammer, Moshe and Loy, Thomas (eds.), *Bukharan Jews in the 20<sup>th</sup> Century: History, Experience and Narration*, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2008, p. 86.

<sup>20</sup> Mark, Tolts, “The Balance of Births and Deaths among Soviet Jewry”, *Jews and Jewish Topics in the Soviet Union and Eastern Europe*, no. 2 (18), 1992, p. 25. Here and hereafter the rates for the Jewish population of different parts of the Soviet Union are from this source.

<sup>21</sup> Kotrikadze and Sinelnikov, *Rozhdaemost*, p. 30.

<sup>22</sup> Goskomstat SSSR, *Demograficheskii ezhegodnik SSSR, 1990* [The Demographic Yearbook of the USSR, 1990], Moscow: Finansy i statistika, 1990, p. 184.



as Jews with no specified sub-group (see above). Consequently in 1988, the birth rate of this mixed group was 9.3 per 1,000. In 1988-1989, even among the Jewish population of Belorussia and Moldavia, where Ashkenazi Jews had the highest level of fertility in the Soviet Union, the birth rate to Jewish mothers was only about 8 per 1,000.

**Table 9. Balance of Crude Birth Rate of Jewish Mothers and Death Rate in Georgia, Per 1,000 Jews, 1958-1959 and 1969-1970**

| Year      | Birth rate <sup>(a)</sup> | Death rate | Balance |
|-----------|---------------------------|------------|---------|
| 1958-1959 | 23.4                      | 9.2        | 14.2    |
| 1969-1970 | 19.1                      | 10.1       | 9.0     |

(a) Based on the number of all children born to Jewish mothers.

Sources: Vital statistics data; 1959 and 1970 Soviet censuses.

In 1958-1959, among the Jews in Georgia as a whole, the birth rate to Jewish mothers was 23.4 per 1,000 (Table 9). At the same time, in 1958-1959, in the entire Russian Federation, the birth rate to Jewish mothers was only 10.3 per 1,000 Jews. The great majority of Jews in Russia were Ashkenazi. Thus, we see a rather close similarity between the above-cited birth rate of Georgian Jews in Georgia (27.2 per 1,000) and that of the entire Jewish population of this republic. There is, however, a great difference between these rather high rates and the low Jewish birth rate in the entire Russian Federation, a characteristic appropriate to its mostly Ashkenazi Jews. Moreover, in 1958-1959, among Jews in Georgia who lived in rural areas the birth rate was even as high as 37.7 per 1000.

In 1958-1959, the number of births exceeded that of deaths by 14.2 per 1000 Jews in Georgia. By 1969-1970, this balance was still substantially positive for the Jewish population of Georgia – 9.0 per 1,000, whereas for the Jewish population of Russia it had become negative already in 1959.<sup>23</sup> Unfortunately, the low quality of registration of Jewish births and deaths in the years adjoining the Soviet censuses of 1979 and 1989 provided no possibility to compute reliable respective rates for the Jewish population of Georgia for these years. Therefore, we must rely on the ratio of births to Jewish mothers and Jewish deaths for an analysis of vital dynamics at the end of the Soviet period.

---

<sup>23</sup> See: Tolts, Mark, “Demography of the Jews in the Former Soviet Union: Yesterday and Today,” Gitelman, Zvi, with Glants, Musya and Goldman, Marshall I. (eds.), *Jewish Life After the USSR*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 192.

**Table 10. Vital Index of the Jewish Population in Georgia, 1958-1987**

| <b>Year</b> | <b>Vital index<sup>(a)</sup></b> |
|-------------|----------------------------------|
| 1958        | 260                              |
| 1965        | 202                              |
| 1970        | 188                              |
| 1975        | 183                              |
| 1980        | 102                              |
| 1982        | 97                               |
| 1985        | 82                               |
| 1987        | 79                               |

(a) Percent ratio of the number of all children born to Jewish mothers to the number of Jewish deaths.

Sources: Vital statistics data.

In 1958, the number of all children born to Jewish mothers exceeded the number of Jewish deaths by 2.6 times (see Table 10). By 1970 this ratio had decreased but was still high – the number of Jewish births was 1.9 times that of Jewish deaths. However, by 1980 these indicators were about equal. One can link such development with the mass emigration/*aliyah* of the 1970s: it is possible that the Jews who left Georgia for Israel were characterized by higher levels of fertility than those who remained there.

An unfavorable ratio of births to Jewish mothers and Jewish deaths was first registered in Georgia in 1982. In 1987, the number of Jewish deaths exceeded the number of all children born to Jewish mothers by 21%. It is clear that the main reason for this change was the decreased fertility level, but some increase in the crude death rates was an anticipated consequence of the aging of the Jewish population, as was analyzed above. Between 1970 and 1989, the median age of the Jewish population in Georgia as a whole rose by 6.4 years from 30.1 to 36.5 years (see Table 3; unfortunately, the 1959 Soviet census gave no information on age structure of the Jewish population in Georgia as a whole). However, even at the end of the Soviet period the ratio of births and deaths among the Jews in Georgia was rather moderate when compared with that in other parts of the Soviet Union. For example, by 1989 in the Russian Federation the number of Jewish deaths was a full 4 times that of Jewish births.

Unfortunately, we have no direct data on the mortality of Georgian Jews in Georgia for the period under consideration. However, according to the data of the last Soviet census of 1989, their age structure was still rather young (see Table 3). We can therefore estimate a death rate of 8.3 per 1000 Georgian Jews if we apply the

age-sex rates of the Soviet Jewish population as a whole in 1988-1989 to the 1989 Soviet census structure for Georgian Jews. At the same time, in 1988, the “effectively Jewish” birth rate was estimated at 12.9 per 1,000 Georgian Jews (Table 8). Thus, according to our computation, the balance of births and deaths among Georgian Jews appears to have been positive at the end of the Soviet period – 4.6 per 1000; that is, at the end of the Soviet period, the Georgian Jews had retained their demographic vitality.

\*\*\*

Our analysis shows that in the course of the three decades between the 1959 and 1989 Soviet censuses, the Jews in Georgia in general and Georgian Jews in particular underwent serious demographic transformation. This was partly influenced by emigration. By the end of the Soviet era, Georgian Jews had reached the most advanced stage of demographic modernization among all the sizable non-Ashkenazi groups in the Soviet Union.

## **Appendix 1.**

### **Georgian Jews in Georgia, by Age and Sex, According to the 1959 Soviet Census**

| Age group | Males  | Females |
|-----------|--------|---------|
| Under 1   | 468    | 501     |
| 1-4       | 1,840  | 1,917   |
| 5-9       | 2,049  | 1,958   |
| 10-14     | 1,758  | 1,658   |
| 15-19     | 1,543  | 1,704   |
| 20-24     | 1,529  | 1,959   |
| 25-29     | 1,571  | 1,628   |
| 30-34     | 1,436  | 1,454   |
| 35-39     | 917    | 1,108   |
| 40-44     | 726    | 1,003   |
| 45-49     | 701    | 994     |
| 50-54     | 645    | 682     |
| 55-59     | 514    | 601     |
| 60-64     | 416    | 434     |
| 65-69     | 373    | 350     |
| 70-74     | 285    | 274     |
| 75+       | 332    | 328     |
| Total     | 17,103 | 18,553  |



**Appendix 2.**

**Jewish Population in Georgia, by Age and Sex, According to the 1989 Soviet Census**

| <b>Age group</b> | <b>Total Jewish population</b> |                | <b>Of these: Georgian Jews</b> |                |
|------------------|--------------------------------|----------------|--------------------------------|----------------|
|                  | <b>Males</b>                   | <b>Females</b> | <b>Males</b>                   | <b>Females</b> |
| Under 1          | 128                            | 154            | 83                             | 102            |
| 1-4              | 651                            | 667            | 411                            | 435            |
| 5-9              | 910                            | 808            | 593                            | 522            |
| 10-14            | 855                            | 802            | 560                            | 538            |
| 15-19            | 766                            | 769            | 438                            | 502            |
| 20-24            | 687                            | 813            | 436                            | 517            |
| 25-29            | 907                            | 1,047          | 584                            | 675            |
| 30-34            | 884                            | 1,024          | 544                            | 652            |
| 35-39            | 854                            | 903            | 512                            | 537            |
| 40-44            | 710                            | 812            | 403                            | 434            |
| 45-49            | 616                            | 764            | 396                            | 466            |
| 50-54            | 829                            | 1,037          | 483                            | 575            |
| 55-59            | 705                            | 863            | 410                            | 469            |
| 60-64            | 721                            | 949            | 349                            | 467            |
| 65-69            | 483                            | 696            | 216                            | 293            |
| 70-74            | 298                            | 547            | 123                            | 215            |
| 75+              | 364                            | 772            | 126                            | 248            |
| Total            | 11,368                         | 13,427         | 6,667                          | 7,647          |



# **ЕВРЕИ КАВКАЗА, ГРУЗИИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

## **ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ, СОЦИОЛОГИИ И КУЛЬТУРЕ**

*Под редакцией*

*Голды Ахиезер, Реувена Эноха, Сергея Вайнштейна*

Ариэльский Университет  
Институт по изучению еврейских общин Кавказа и Центральной Азии

Ариэль 2014

**Сборник выпущен при поддержке Международного благотворительного фонда Горских Евреев STMEGI**

Евреи Кавказа, Грузии и Центральной Азии: исследования по истории, социологии и культуре

Под ред. Голды Ахиезер, Реувена Эноха и Сергея Вайнштейна

Иллюстрации на обложке:

Раввин Крымчакской общины Хаим Хизкияху Медини с женой, Карасубазар, 1899. Фото любезно предоставлено КРУ Этнографическим музеем Симферополя.

Еврейская школа, Дербент, 1919 г.

Грузинская еврейка, Ахалцихе, 1881 г. Фотограф Д. А. Никитин.

Свидание жениха с невестой перед свадьбой, Самарканд, 1871 г., Библиотека конгресса США, LC-DIG-ppmsca-09951-00252, цифровой файл, Туркестанский альбом, часть этнографическая.

Горские евреи, начало 20 в.

Портрет Авраама Самуиловича Фирковича, 19 в.

© Ариэльский Университет, Институт по изучению еврейских общин Кавказа и Центральной Азии, 2014

Издание: Ариэльский Университет

Компьютерная верстка и оформление: студия графического дизайна 

Напечатано в Израиле, 2014

ISBN 978-965-91944-8-3



## Содержание

|   |     |
|---|-----|
| Вступительное слово .....   | 120 |
| ГОЛДА АХИЕЗЕР, РЕУВЕН ЭНОХ  |     |
| Предисловие .....   | 121 |
| GERMAN ZACHARYAEV, SERGEY VAINSTEIN   |     |
| Еврейская община Азербайджана в современную эпоху .....   | 126 |
| МОИСЕЙ БЕККЕР   |     |
| Евреи в Азербайджане: пути миграции, религиозная жизнь<br>и экономическая деятельность .....                          | 140 |
| ГЕННАДИЙ СОСУНОВ  |     |
| Эпиграфические памятники XVII – XIX вв. как источник по<br>истории и культуре горских евреев Восточного Кавказа ..... | 160 |
| ЮРИЙ МУРЗАХАНОВ   |     |
| Горско-еврейская страничка в республиканской газете<br><i>Карахалк</i> .....  | 169 |
| ШАУЛЬ ШТАМПФЕР  |     |
| История обращение хазар в иудаизм: новый взгляд на<br>старую проблему .....   | 173 |
| АЛЬБЕРТ КАГАНОВИЧ   |     |
| Первый бухарско-еврейский книгоиздатель Яков Самандар<br>(1793-?) и его книги .....                                   | 211 |
| МИХАИЛ КИЗИЛОВ  |     |
| Крымчаки: обзор истории общины .....  | 218 |
| Об авторах (см. раздел на английском) .....   | 5   |
| Краткое содержание статей (см. раздел на английском) .....  | 9   |

## Вступительное слово

Сборник статей под названием *Евреи Кавказа, Грузии и Центральной Азии: исследования по истории, социологии и культуре* является первым результатом исследований, проводимых Институтом по изучению еврейских общин Кавказа и Центральной Азии при Ариэльском университете. Статьи посвящены общинам горских, грузинских и бухарских евреев, крымчаков и караимов, а также исследованиям, связанным с хазарами. Сборник охватывает множество областей – историю, социологию, демографию, литературу, лингвистику, эпиграфику, музыку и многие другие. Статьи написаны на трех языках – английском, иврите и русском – учеными из разных стран. Мы приложили немало усилий для того, чтобы достичь единства цитирования, терминологии и транслитерации в этих разнородных исследовательских материалах. Вся работа над статьями велась не более года до подготовки их к публикации, и поэтому приведенные в них новые данные не нуждаются в каких-либо уточнениях или дополнениях.

Нам хотелось бы выразить свою благодарность и признательность всем тем, кто внес свой вклад в издание этого сборника. В частности, мы хотели бы поблагодарить авторов, терпение и сотрудничество которых мы высоко ценим, и редакторов статей на трех языках: Кинерет Азриэль (иврит), Давида Хорника (английский) и Людмилу Шапиро (русский). Мы также выражаем благодарность г-же Эфрат Антман за помощь в публикации сборника. Спасибо руководству Ариэльского университета за неоценимую помощь, оказанную новому институту, в особенности ректору, профессору Михаилу Зиниграду, который всячески поощрял наши исследования с самого начала и помогал нам всеми доступными средствами. Мы глубоко благодарны Отделу развития научных исследований под руководством вице-президента Ариэльского университета профессора Давида Вульфа, который сделал все от него зависящее для выхода в свет этого сборника.

Выражаем особую благодарность президенту Международного благотворительного фонда горских евреев STMEGI доктору Герману Захарьяеву (Москва). Хотелось бы подчеркнуть, что без его инициативы, щедрой поддержки и активного личного участия этот сборник не вышел бы в свет. Доктор Захарьяев также внес и исследовательский вклад в данный сборник (совместно с доктором Сергеем Вайнштейном), являясь автором статьи об истории и о современном положении общины горских евреев в Азербайджане.

*Голда Ахиезер*

*Реувен Энох*

## Предисловие

### ГОЛДА АХИЕЗЕР И РЕУВЕН ЭНОХ

Сборник статей под названием *Евреи Кавказа, Грузии и Центральной Азии: исследования по истории, социологии и культуре* посвящен еврейским общинам Кавказа (горские евреи), Грузии (грузинские евреи) и Центральной Азии (бухарские евреи), а также евреям Крымского полуострова, которые представлены общинами крымчаков (евреи-раввинисты) и караимов. Все эти разнообразные группы евреев объединяет тот факт, что они проживали на территории Российской империи, а затем – Советского Союза и испытали на себе колониальный характер как Российской империи, так и советского строя. Большинство еврейских общин развивалось в мусульманском окружении (за исключением общины грузинских евреев, но и она, в большой степени, обязана своим происхождением странам ислама), и с точки зрения истории, географии и языка их можно рассматривать как часть восточного еврейства.

Все эти общины привлекают к себе внимание ученых, начиная с 19 в. Еврейское движение “Просвещения” или *Хаскала*, зародившееся в Западной Европе в первой половине 18 в. и достигшее своего пика в Восточной Европе в 60-е гг. 19 в., активно способствовало развитию еврейского национализма. Национальные тенденции привели “просвещенных” евреев или *маскилим* 19 в. к концепции единой истории всех еврейских общин и к признанию ответственности евреев современного мира перед теми, кто еще не столкнулся с процессами модернизации. Ответственность эта выражалась в форме защиты всех общин от проявлений антисемитизма и от произвола со стороны властей в любых, даже самых отдаленных странах. Для этого были созданы различные организации, которые действовали по дипломатическим и финансовым каналам. Таким образом, просвещенные европейские евреи считали себя ответственными за улучшение, или “исправление” быта, образа жизни и образования евреев из менее развитых стран, живших, с точки зрения *маскилим*, в “Средневековье”.

Эти тенденции вкупе со стремлением к знаниям и развитием исторического самосознания пробудили среди *маскилим*, включая и известных историков, растущий интерес к еврейским общинам, обитающим вдали от просвещенной Европы. В еврейской прессе Восточной Европы в середине 19 в., начали выходить в свет многочисленные отчеты об “экзотических” еврейских общинах. В них описывалась история и обычаи общин, живших как на территориях, находившихся как под властью Российской империи, так и в других странах. Немалый интерес среди еврейских авторов и читателей периода *Хаскалы* вызывал и вопрос перехода хазар в иудаизм. Тяга к “экзотике” среди



*маскилим* на территории Российской империи, среди прочих факторов, возникла на фоне романтических тенденций, господствовавших в то время в среде русской интеллигенции. Одной из причин столь неподдельного интереса к “экзотике” явилось знакомство с народами Крыма и Кавказа – жителями земель, присоединенных к Российской империи в 18 и 19 вв. Эти народы и земли в произведениях известных российских поэтов, писателей и художников овеяны ореолом романтизма. Среди российских *маскилим* эта тенденция выражалась в форме поиска настоящего “ориентального” еврея, затерявшегося в странствиях *Галута* и, якобы воплощавшего в себе черты народа древнего Израиля.

Интерес евреев Российской империи к восточным общинам способствовал становлению “науки иудаики” (*Wissenschaft des Judenthums*), или *хохмат Йисраэль* – дисциплины, зародившейся в Западной Европе в начале 20 гг. 18 в. и ставшей, кроме прочего, одним из важнейших средств борьбы за эмансипацию. Развитие этой науки среди российских *маскилим* также как и в Западной Европе, в значительной мере объясняется борьбой за права евреев. Еврейские ученые пытались доказать, что евреи, жившие на территории Российской империи – автохтонный народ, который, к тому же, внес немалый вклад в развитие экономики и культуры в областях своего проживания, а потому – достоин уравнивания в правах с коренным населением. В то же время многие российские *маскилим*, посвятившие себя “науке иудаике”, были носителями ярко выраженной национальной тенденции. Одним из примеров сочетания всех этих тенденций являются работы историка Авраама Гаркави.

Следует отметить, что сочетание интеллектуального любопытства с национальными тенденциями, характерное для *маскилим* в России, породила особый тип еврейского ученого, который отличался беззаветной преданностью своим научным целям, а также немалым авантюризмом. Таким был *маскил* Иосиф Йехуда Черный – один из первых исследователей 19 в., занимавшийся бухарскими, грузинскими и, в особенности, горскими евреями. Черный, ученый-самоучка, живший в условиях нищеты, собрал множество материалов по истории, обычаям и фольклору кавказского еврейства. Страдая от голода и тяжелых жилищных условий, он долгие годы проводил в экспедициях, которые сам же и оплачивал, что совершенно подточило его здоровье: Черный заболел туберкулезом и умер, так и не издав свои работы (лишь небольшая их часть была издана после его кончины). Другим страстным исследователем и авантюристом был *маскил* Эфраим Дейнард. Он предпринял немало поездок в Крым и на Кавказ, где собирал рукописи и другие материалы, послужившие основой для его исследований караимов, крымчаков и хазар. Часть этих исследований была опубликована.

Эпоха *Хаскалы* и модернизации пробудила у евреев различного происхождения интерес к истории собственных общин. В этой связи стоит упомянуть Авраама Фирковича – собирателя древних рукописей и лидера караимской общины, а также Элияху Анисимова – первого горского еврея, получившего

высшее образование в Москве. Эти и другие энтузиасты собирали эпиграфические материалы, рукописи и устные свидетельства у членов еврейских общин. Некоторые из собранных ими источников публиковались в научных и научно-популярных изданиях, для аудитории, читающей по-русски и на иврите, в период с середины 19 в. до первых десятилетий 20 в. Следует отметить, что в ряде документов содержались неточности, а некоторые рукописи и эпиграфические материалы даже фальсифицировались (например, А. Фирковичем). Тем не менее, изыскания этих исследователей-самоучек вызвали немалый интерес в академическом мире, способствовали развитию дальнейших исследований, и часть из них используется учеными по сей день.

В эпоху Советской власти изучение еврейских общин было практически сведено к нулю, что отражало особенности национальной политики Советского правительства. Эта политика была основана на концепции Сталина о том, что различные еврейские общины не представляют собой единого народа, поскольку у них нет общего языка и общей территории. Уже в начале 20 гг. прошлого века новая власть начала вести борьбу с евреями, иудаизмом и ивритом. Школы, синагоги и еврейские культурные и общинные учреждения закрывались; лидеры и активисты еврейских общин подвергались гонениям, многие из них были арестованы и казнены. Советский режим поставил своей целью ассимилировать евреев в окружающие их народы и создавал для этого различные псевдонаучные теории, отрицающие этническую, культурную и историческую общность еврейских общин. Одна из таких теорий, например, идентифицировала горских евреев с татами, основываясь исключительно на общности языка, а евреев Грузии – с грузинским народом. Караимы же были признаны потомками хазар, не имеющими отношения к еврейству. Полностью отрицалась и религиозная уникальность евреев; религия при советском строе была запрещена, а религиозные деятели подвергались преследованиям и уничтожению.

После распада Советского Союза в начале 90 гг. прошлого века еврейские общины оказались гражданами разных стран. Этот период сопровождался одновременно началом репатриации в Израиль и восстановлением еврейских общинных, просветительских и культурных институтов. В этот период многие народы, населявшие СССР, включая и евреев, обратились к своим национальным корням и начали интересоваться собственной историей и культурой. В Израиле и в государствах бывшего СССР возобновились исследования еврейских общин, проживавших на территории Российской империи и Советского Союза. В первую очередь все эти исследования были основаны на материалах, собранных в 19 и начале 20 в., а также на документах из государственных архивов, которые стали доступны для ученых из разных стран мира. Это привело к настоящему перевороту в области изучения еврейских общин Кавказа, Грузии, Центральной Азии и Крымского полуострова и к появлению множества публикаций, как в этих регионах, так и в Израиле. Вместе с тем, следует



подчеркнуть, что львиная доля исследований и публикаций по этим общинам все-таки приходится на Израиль. Эти исследования осуществляются по инициативе и при поддержке университетов, созданных при них научно-исследовательских институтов и других академических учреждений, в особенности, Института Бен-Цви по изучению восточных еврейских общин.

В предлагаемом сборнике опубликованы новейшие исследования израильских ученых и их коллег из других стран, которые охватывают различные аспекты жизни этих общин, начиная со Средних веков до наших дней.

Большинство статей посвящено евреям Азербайджана и Дагестана, в особенности, горским евреям. Так, работа Г. Захарьяева и С. Вайнштейна начинается с краткого экскурса в историю горских евреев Азербайджана – с момента их обоснования в этом регионе и по настоящее время. Статья Е. Левина и А. Абрамов относится к этой же тематике, но касается социологических аспектов жизни общины горских евреев. В работе Ю. Мурзаханова описывается деятельность горско-еврейской страницы дагестанской газеты *Карахалк* в первые десятилетия Советской власти. Г. Сосунов публикует эпиграфическое исследование могильных плит на еврейских кладбищах Азербайджана и Дагестана 17-19 вв. Статья М. Беккера основана на новых архивных материалах по истории евреев Азербайджана и главным образом относится к жизни ашкеназских евреев в этом регионе в 19 в.

Работы, посвященные грузинскому еврейству также представлена несколькими темами. Р. Энох анализирует формообразование имен грузинских евреев на основе обширного антропонимического материала; К. Лернер описывает социальную историю еврейской общины Грузии с момента ее возникновения до 19 в.; А. Николейшвили рассказывает о жизни одного из выдающихся активистов общины – писателя и сиониста Герцля Баазова. М. Тольц предлагает вниманию читателя демографическую характеристику общины грузинских евреев в СССР в период с 1959 по 1989 г.

Две из трех статей о бухарских евреях представляют собой исторические исследования. Так, Г. Фузайлов рассказывает об изучении Каббалы членами общины в Средней Азии и в Эрец Исраэль. В работе А. Кагановича, основанной на архивных материалах, представлена информация о личности и деятельности Якова Самандара – первого книгоиздателя общины бухарских евреев. Третья работа написана Е. Рейхер и посвящена различным аспектам истории и теории музыки в еврейских общинах Центральной Азии.

Работа В. Чернина привлекает внимание читателя к важной, но почти забытой теме – формированию сионистских настроений в общине субботников и ее эмиграции в Израиль. Эта кавказская община состояла из потомков русских и украинцев, перешедших в иудаизм.

Ш. Штампфер поднимает тему, недавно вызвавшую бурную дискуссию в академическом мире. На основании нового подхода к источникам, свидетельствующим о переходе хазар в иудаизм (хазары были правителями в ука-



занных выше регионах, и история об их обращении в иудаизм породила немало национальных мифов – еврейских и нееврейских), исследователь задает вопрос: “Действительно ли хазары приняли иудаизм?” Ответу на этот вопрос и посвящена его работа. Тема хазар рассматривается и в статье А. Мишаева, но под совершенно иным углом. Автор обращает внимание читателя на то, как изменился стереотип еврея в советской историографии, и анализирует изменения этого стереотипа сквозь призму отношения Сталина к истории хазар.

Еще три статьи посвящены истории еврейских общин Крымского полуострова. М. Кизилев предлагает новый обзор истории и культуры крымчаков на основе самых разнообразных источников. В работах Г. Ахиезер и Д. Шапиры рассмотрена проблематика, связанная с национализмом и этнонациональными мифами. Д. Шапира анализирует мифы о происхождении общин горских, бухарских и грузинских евреев, а также караимов. Г. Ахиезер дает оценку исследовательской деятельности караима А. Фирковича в контексте процессов *Хаскалы* и модернизации караимов в России, а также взаимоотношений Фирковича с известными *маскилим* Западной и Восточной Европы. В ее работе использованы новые архивные документы.

Мы надеемся, что наш сборник будет способствовать распространению еврейского наследия всех этих общин, поощрит дальнейшие исследования в данной области и создаст очередной прецедент для плодотворного сотрудничества между израильскими учеными и исследователями, представляющими эти общины в странах своего проживания.

## Еврейская община Азербайджана в современную эпоху

ГЕРМАН ЗАХАРЬЯЕВ И СЕРГЕЙ ВАЙНШТЕЙН

На территории современного Азербайджана существуют три еврейские общины: горские евреи, европейские евреи (ашкеназы) и грузинские евреи. Наиболее древней является община горских евреев, появившаяся здесь более полутора тысяч лет назад. Писах Исаков – представитель Кубинской районной исполнительной власти в Красной Слободе – объясняет: “то, что мы евреи, это и так понятно: у нас еврейская жизнь всегда бурлила и мы не потомки хазар. Мы – выходцы из Израиля, наши предки считали себя потомками пленников, выведенных из Сциллы и Харибды после безуспешной осады Иерусалима”. Горские евреи “не имеют или практически не имеют какой-либо этногенетической связи с хазарами”, утверждает историк Игорь Семенов<sup>1</sup>.

Представители еврейского народа проживают в Азербайджане с древних времен.<sup>2</sup> Профессор Р. Геюшев уверен, что при раскопках древнего Шабрана им были обнаружены развалины синагоги, построенной в VI в. н.э. О существовании в Азербайджане многочисленного еврейского населения упоминает и знаменитый еврейский путешественник XII в. Биньямин из Туделы, который говорит о наличии здесь тысячи синагог. Шмуэль бен Яхья ал-Магриби, принявший ислам еврей-медик, называет среди местностей, где Давид Алрой вербовал сторонников своего мессианского движения, города Хой, Салмас, Тебриз, Мерага и Урмию. Во второй половине XIII в. ильханиды – монгольские ханы, под властью которых находились обширные территории от Кавказа до Персидского залива и от Афганистана до пустынь Сирии, превратили Азербайджан в центральную область своей империи. Религиозная терпимость ранних ильханидов-буддистов привлекла в Азербайджан многих евреев. Первый министр Аргун-хана (1284–1291) еврей Саад ад-Давла фактически направлял всю внутреннюю и внешнюю политику государства. Еврей Мухаззим ад-Давла был главой административного управления столицы государства Тебриза, а еврей Лабид бен Аби-р-Раби возглавлял систему администрации всего Азербайджана. Ильханиды нуждались в грамотных людях и толковых администраторах и для блага своего государства привлекали к управлению страной, выражаясь современным языком, любого гражданина, независимо от его расы, языка и вероисповедания.

Впоследствии еврейские общины Азербайджана переживали как периоды расцвета, так и ослабления своего влияния, что было связано с их мигра-

---

<sup>1</sup> Семенов, Игорь Г., О происхождении горских евреев, Москва, 1997, с. 26.

<sup>2</sup> Здесь и далее излагается по статье: Беккер, Моше, “Евреи в Азербайджане: история и перспективы”, Центральная Азия и Кавказ, №8 (2000).

цией и обращением в ислам. Сравнительно многочисленным оно оставалось лишь в Северном Азербайджане, где в XVIII в. в результате ослабления Иранского государства возникло множество небольших феодальных государств – ханств. Основную массу еврейского населения Азербайджана того времени составляли горские евреи.

В 1827 г. сюда переселились говорящие на арамейском языке евреи-лахлуха. В Азербайджане жили также караимы и крымчаки. Причем письменные источники упоминают о караимах с XIV в., но они появились здесь значительно раньше. С 1832 г. в Азербайджане появляется община ашкеназских евреев – выходцев из западных губерний Российской империи. В основном, это те, кто бежал из “черты оседлости”, так как евреи Азербайджана никогда не знали подобных ограничений. Бурное развитие в середине XIX в. нефтяной промышленности в Баку сыграло решающую роль в притоке в регион представителей различных национальностей, в том числе и евреев. Главным образом, это были инженеры, учителя, врачи, адвокаты.

### **Евреи Кубинского района**

Образование в XVII в. Кубинского ханства сыграло большую роль в судьбе горских евреев. Председатель религиозной общины горских евреев Красной Слободы Кубы, Борис Симандуев считает, что в Еврейской, с 1926 г. называемая Красной Слободой, горские евреи живут более 290 лет: “раньше мы жили в нескольких километрах отсюда, в горах. Но когда Надир-шах во главе армии персов напал на север Азербайджана и его армия вырезала целые селения, уничтожая женщин и детей, евреи бежали в поисках сильного покровителя и нашли его в лице Кубинского хана – Хусейн Али-хана”.

Известно, что еще в начале XVIII в. на левом берегу реки Кудиял-чай находилось поселение горских евреев Кулгат, которое было разрушено в результате набега Надир-шаха. Во второй четверти XVIII в. ханством правил Гусейн Али-хан. Его резиденцией был сначала Худат, а затем он перенес столицу в Кубу. Здесь хан построил крепость, создал монетный двор и оружейные мастерские. Стремясь создать прочную экономическую базу для развития своего государства, Гусейн Али-хан призвал на свои земли многих купцов, ремесленников и знатоков горного дела. Среди переселенцев оказалось немало евреев, которые вместе с жителями разрушенного Кулгата заложили новый поселок, ныне известный как Красная Слобода. Особенно быстро этот поселок стал развиваться при Фатали-хане Кубинском. Он вел завоевательную политику, вследствие чего северо-запад Азербайджана и юг Дагестана были присоединены к Кубе вместе с большинством горских евреев. В Слободу потянулись евреи из окрестных сел, Баку, Гиляна и т.д. Фатали-хан доброжелательно относился к еврейской общине, которая активно участвовала в торговле, ремесленном производстве и садоводстве. Центральная улица Красной слободы в настоящее время носит имя Фатали-хана в память об этом правителе.



Город Куба расположен по обеим берегам реки Кудиял-чай: на правом, более высоком берегу, расположен мусульманский город, собственно Куба, на левом – еврейское предместье, которое называли до революции Еврейская Слобода (с 1926 г. она стала называться Красной Слободой). Первый деревянный мост, соединяющий две части города, появился только в 1851 г., каменный мост через Кудиял-чай был построен позднее. Красная Слобода, не только по существу, но и административно, – отдельный поселок. Уникальность этого поселка состоит в том, что это практически мононациональное поселение, населенное только горскими евреями.

Обособленность жителей Слободы от соседней азербайджанской Кубы зафиксирована даже в фольклоре. Жители Еврейской слободы “этимологизировали” название реки Кудиял-чай, как “две реки”, объясняя это тем, что “Ял раздвоился на две реки — одна для них, сынов Исмаила, другая – для нас, сынов Израиля”. Феликс Шапиро, автор и составитель первого иврит-русского словаря, был участником событий Февральской революции в Кубе. Попытка организовать совместный митинг евреев и азербайджанцев показала всю степень сложившейся веками замкнутости еврейской общины.

Когда поселились в Кубе первые евреи, точно не установлено, но как отдельное поселение Слобода сложилась в XVIII в., когда кубинские ханы стали оказывать покровительство переселявшимся в Кубу евреям. Евреи, поселившиеся в Слободе отдельными кварталами, пришли из окрестных равнинных и горных аулов: Кул-гат, Кусары, Чипкенд, Карчаг, Шюдюх, Крыз и т.д.

Одна из самых старых общин в Еврейской Слободе — выходцы из аула Гульгат (Кульгат). Аул с таким названием находился на расстоянии трех километров от Кубы, и почти все его население составляли горские евреи. Он был разгромлен одним из местных ханов в 1733 г., после чего большинство его населения переселилось в Кубу. Спасаясь от войск Надир-шаха, в Кубу переселились и жители аула Кусары (Кусар).

В 1780-х гг. сюда пришли и евреи из персидской провинции Гилян. Квартал выходцев из Гиляни, *махаллей Гиляки*, находится в центре Слободы. Переселялись в Слободу и евреи из Баку и из самой Кубы, с другого берега Кудиял-чая. Квартал этих последних по времени переселенцев стал называться *Мизрахи*, т. е. “Восточный”.

Каждое землячество создало в слободе свой квартал, *махаллу*, со своей синагогой, а то и двумя. (Всего в Еврейской Слободе было одиннадцать синагог). До сих пор жители Слободы твердо знают, из какого квартала они родом, а значит, откуда происходят их предки.<sup>3</sup>

В действующей синагоге Гиляки собрана большая коллекция указок для чтения свитка Торы, *кульмосов*, из всех слободских синагог. По своей форме и декору они делятся на столько же типов, сколько в Слободе есть кварталов.

---

<sup>3</sup> Вайнштейн, Сергей и Захарьяев, Герман Р., “Евреи Азербайджана”, Наследие №5 (2010, Баку).

Происхождение жителей различных кварталов Слободы сказывалось и в разнице их занятий. Так, потомки горцев-крестьян продолжали заниматься сельским хозяйством, нанимаясь в батраки к окрестным поселянам, а переселенцы из Персии составили основу слободского купечества.

В 1856 г. в мусульманской части Кубы было 758 жилых домов, а в еврейской – 607. Увеличение населения без соответствующего увеличения площади поселения привело к скученности, вследствие чего нередко вспыхивали эпидемии холеры, уносившие большое число жертв. В 1887 г. в Еврейской Слободе свирепствовал тиф, от которого также погибло много людей.

В Слободе жили выходцы из персидской провинции Гилян, из Ирана, Турции, Дагестана и т.д. О динамике численности населения в Еврейской Слободе во второй половине XIX – начале XX вв., когда ее называли “Кавказский Иерусалим”, говорят следующие данные: в 1856 г. здесь проживало три тысячи человек, в 1873 г. – 5.120, в 1886 г. – 6.280, в 1916 г. – 8.400 человек. В этот период Еврейская Слобода – крупнейшее горско-еврейское поселение в Азербайджане и на всем Восточном Кавказе, в ней проживает около трети всех горских евреев. Уже начиная с XIX в., азербайджанский язык стал вторым родным языком горских евреев. Двуязычие (азербайджанский и еврейский языки) и даже знание трех языков (азербайджанский, еврейский и русский языки) широко распространены среди горских евреев.

В ходе гражданской войны часть населения Слободы бежала, спасаясь от погромов в Баку. Согласно переписи 1926 г., в Слободе проживало около шести тысяч горских евреев. В дальнейшем население Слободы убывало за счет переселения в другие города, прежде всего, – в Баку, а в последние годы также в Россию и в Израиль. В настоящее время в Слободе проживает около трех с половиной тысяч евреев, в поселке продолжают работы по благоустройству.

Основными занятиями жителей Слободы были торговля и сельское хозяйство. Крупные купцы торговали коврами и фруктами – основной продукцией татов, живущих в окрестных горах. Жители Слободы с гордостью говорили о том, что знаменитые кубинские ковры известны от Стамбула до Берлина. Купцы средней руки торговали мануфактурой. В Еврейской Слободе было также много мелких торговцев-коробейников.

Что касается сельского хозяйства, то лишь немногие хозяева имели свою землю, на которой выращивали фрукты, в основном яблоки, остальные нанимались батраками на сезонные работы, прежде всего, на период жатвы в окрестные азербайджанские села. Ремесло было развито в Слободе слабо, только после революции в Слободе появилась артель ковровщиц. В целом Еврейская Слобода жила бедно, но в конце XIX в. появилось уже достаточно богатых людей, о чем свидетельствует застройка центра Слободы, напоминающая торговые кварталы Баку и Тбилиси: те же полуазиатские – полуевропейские дома, с нависающими над узкими улицами застекленными балкончиками.

Архитектурными доминантами поселка служат здания синагог. Всего



в Слободе их было одиннадцать, из них сохранились здания семи; все они построены в конце XIX в. Наиболее крупные из этих кирпичных зданий, украшены луковицеобразным куполом; самая большая синагога в квартале Кусар имеет даже шесть декоративных куполов. Своим внешним обликом синагоги напоминают мечети, построенные в Кубе в тот же период. Архитектором большинства синагог был уроженцем Слободы Гилель бен-Хаим. В Слободе сохранились также построенные им жилые дома состоятельных местных жителей.

После восстановления государственной независимости Азербайджанской Республики здания двух местных синагог были возвращены общине Красной Слободы. В последние два десятилетия по всему поселку идет строительство. Владельцы особняков стремятся показать не только свой достаток, но и свое еврейство: стены и крыши украшены еврейской символикой. Отремонтированы кладбище и несколько синагог, осенью 2010 г. в Красной слободе состоялось торжественное открытие обновленной благодаря братьям Захарьяевым синагоги Гиляки – одного из старейших культовых зданий Кавказа. Распоряжением президента Азербайджанской Республики Ильхамом Алиевым от 12 апреля 2013 г. председатель Кубинской религиозной общины горских евреев Борис Симандуев за плодотворную деятельность в развитии дружественных отношений между народами республики был награжден орденом *Шохрат*.

В Азербайджанской Республике ведется большая работа, как со стороны государства, так и известными российским бизнесменами Годом Нисановым и Зарахом Илиевым, а также Благотворительным фондом горских евреев СТМЭГИ для сохранения культурного наследия и языка, внутриобщинных и межобщинных взаимоотношений. Фондом предусмотрена уникальная пятилетняя программа сохранения исторического, религиозного и культурного наследия евреев Азербайджана. В течение последних лет, в дополнение к общеобразовательной программе, в Красной Слободе были основаны несколько образовательных учреждений, где изучаются основы иудаизма.<sup>4</sup>

### Евреи Огуза и Ширвана

Огуз (прошрое название – Варташен) – армяно-еврейский поселок, исторически находившийся на территории Шекинского ханства, сформировавшегося в первой половине XVIII в. На востоке от него находилось Кубинское, на северо-западе – Казикумухское ханство, на юго-западе – Карабах и ханство Гянджа. В 1805 г. правитель Шеки Селим-хан подписал соглашение о присоединении к России. Позднее территория ханства Шеки вошла в состав Елисаветпольской губернии.

Огуз расположен в 40 км от бывшей столицы ханства, города Нуха на высоте 760 метров над уровнем моря, в стороне от основных горско-еврей-

---

<sup>4</sup> Захарьяев, Герман Р., “Община горских евреев Азербайджана”, Азербайджан и азербайджанцы в мире, №2 (2009), с. 113.



ских поселений. Он стоит на дороге Баку – Тбилиси, идущей вдоль подножья Главного Кавказского хребта. Поселок занимает узкую живописную долину, углубляющуюся в горы. Его, кроме горских евреев, населяли армяне и удины, в 1991 г. армяне покинули Варташен, а поселок был переименован в Огуз.

Евреи переселились в Огуз в конце XVII в. из персидской провинции Гилян и поселились на нижнем краю поселка. В XVIII в. еврейское население Огуза увеличилось за счет беженцев из соседних аулов Залем и Куткашен (ныне Габала). Еще в конце XIX в. еврейское предместье имело собственное название – Джугутлар и воспринималось как отдельная слобода, подобно Еврейской Слободе близ Кубы. В настоящее время еврейское предместье слилось с основной частью Огуза, образуя еврейский квартал.

Еврейское население Огуза составляло в XIX в. около трети всего населения поселка. В 1873 г. в нем проживало 1628 евреев, а в 1885 г. – уже 2282. Затем еврейское население постепенно начало уменьшаться за счет миграции в Баку и Тбилиси. В 1990 г. в Варташене (Огузе) проживало примерно 1200 евреев. В последние годы еврейское население резко убыло за счет эмиграции и составляет пятьсот человек.

Варташенские евреи представляют собой особую группу внутри горских евреев. Они говорят на особом диалекте еврейско – татского языка (джугури). Поскольку их окружение составляли в основном армяне, то их бытовая культура испытала сильное влияние армянской культуры, и их вторым языком был не азербайджанский, а армянский. Характерно, что на протяжении последних 100 лет выходцы из этой общины переселялись чаще в христианский Тбилиси, чем в Баку.

В XIX в. евреи Огуза страдали от междоусобной межнациональной вражды, эпидемий и пожаров. Еврейский квартал отличался крайней скученностью. Нередко по причине крайне плохих санитарно-гигиенических условий вспыхивали эпидемии, которые уносили сотни жизней. В 1830 и 1847 г. еврейское население поселка поразили эпидемии чумы. Теснота приводила к тому, что при пожарах сгорало большое число домов. В 1839 г. сгорела половина аула с синагогой. В 1856 г. сгорели почти все дома, погибло семь человек. Около 70 домов сгорели при пожаре 1864 г.

Исторически основными занятиями варташенских евреев были мелочная торговля и табаководство. Недостаток земли заставлял их арендовать землю под посевы табака исполу. В настоящее время они продолжают заниматься сельским хозяйством, выращивая в основном орехи. Есть среди них и представители местной интеллигенции: врачи, учителя, главный архитектор поселка. Быт и этнография евреев Огуза представляет особый интерес: эта община лучше всего сохранила исходный тип занятий горско-еврейского населения – горное земледелие, а также множество обычаев, традиционных костюмов и т.п. В Огузе (Варташене) было две каменные синагоги, и их здания существуют до сих пор. Обе были построены во второй половине XIX в. Одна из них была

отремонтирована и открыта заново в 1994 г.

В Ширване евреи живут с давних времен. В древности караванные тропы шли через Ширван, поэтому здесь была развита торговля. Евреи жили, помимо Шемахи, в Геокчае, Евлахе, аулах Мюджи и Мюджи-Гафтаран. В XVIII–XIX вв. количество евреев увеличивалось за счет мигрантов из Персии. Евреи Ширвана традиционно занимались торговлей, шелководством, а также производством прядильных и ткацких станков. На еврейском кладбище еще сегодня можно увидеть погребения с датой 1878 г.

### Евреи Баку

В начале XIX в. Баку был небольшим городом, который располагался в пределах крепостной стены. В 1806 г. русские войска заняли город, ликвидировали одноименное ханство и присоединили его территорию к России. 12 октября 1813 г. был заключен Гюлистанский мир, по которому Северный Азербайджан оказался в составе России. Русско-иранская война 1826–1828 гг. завершилась Туркменчайским мирным договором, который закрепил господство российского государства в указанном регионе.

В этот период в Баку проживало всего 2154 жителя, 26 из них были евреями. В 1832 г. здесь появились первые евреи-ашкеназы. В 1864 г. в районе Баку была найдена нефть, которая в дальнейшем сыграла решающую роль в бурном развитии этого города. В 1870 г. здесь проживало всего 50 евреев, как горских, так и ашкеназов. В 1891 г. еврейское население составляло уже 390 человек. В 1872 г. была начата промышленная добыча нефти, появились новые рабочие места, и поэтому сюда приезжали представители различных национальностей. В 1897 г. в Баку проживало 2340 евреев, в основном ашкеназы, а в 1913 г. их уже было 9689 человек.<sup>5</sup>

Одним из первых еврейских торговцев-промышленников был купец первой гильдии Хаим Штейнер, крупнейший поставщик риса. В 1860 г. им была сооружена в Баку первая механическая мельница с железнодорожными ветками. Мельница была украшена большим Маген-Давидом.

Первая еврейская нефтяная компания *Дембо и Коган* была основана в конце 1870-х гг. российскими евреями. Они построили керосиновый завод и провели нефтепровод от промыслов в Балаханах до Черного города. Представителями еврейского капитала являлись также фирмы *Ицкович*, *Братья Коган*, *Каплан и Лев*, *Шриро*, *Л. М. Лейтес*. Особым масштабом выделялись фирмы *Поляк и Бейлин* и *Братья Дембо*. Первая из них, занимаясь торговлей нефтепродуктами на Волге, располагала вместительными нефтехранилищами и владела разнообразными транспортными средствами. Второй фирме удалось

---

<sup>5</sup> Приводимые ниже исторические сведения о евреях Баку извлечены из статьи: Ибрагимов-Шнейдер, Марат, «Бакинские евреи», Азиз, ноябрь 1996 г., <http://jtimes.ru/juhuro/community/542-2011-01-16-22-03-01>



создать сильный производственно-финансовый комбинат по экспорту Бакинских нефтепродуктов, и почти все еврейские нефтяные фирмы стали ее контрагентами.

В 1880-х гг. необычайно высокие темпы развития и баснословные прибыли Бакинского района заинтересовали парижский банкирский дом *Братья Ротшильд*. Компания была создана, несмотря на дискриминационный царский указ 1882 г., запрещающий евреям владение землей и ее аренду в любой форме. В 1890-х гг. ротшильдовская фирма смогла не только достичь уровня крупнейшей нефтяной компании России – товарищества *Братья Нобель*, но и в некоторых областях превзойти ее. Одним из выдающихся руководителей Бакинской фирмы был А. М. Фейгель, а техническим директором – А. Бейлин.

Многие представители еврейских предпринимателей были яркими, неординарными личностями, прогрессивно мыслящими, стремящимися к обновлению жизни соотечественников. Они создавали вокруг себя благотворную интеллектуальную среду, вовлекая способную молодежь, лучших представителей своего народа. К. В. Быховский, М. Лейтес, А. А. Гухман, И. М. Зиманен, С. Л. Ицкович, Д. Ландау и другие еврейские бизнесмены, талантливые инженеры и техники, высокообразованные архитекторы, строители, врачи, педагоги принимали участие в благотворительной деятельности, организации помощи неимущим слоям населения, в благоустройстве города.

В 1910 г. была построена центральная хоральная синагога. В 1919 г. открылась синагога ширванских евреев, начала действовать и синагога евреев-лахлуха. В начале XX в. появились синагоги горских евреев в поселке Сабунчи и в Торговом переулке в Баку.

Развивалось также образование и культурная жизнь. Из 238 юристов и адвокатов, зарегистрированных в Баку в 1912 г., 75 были евреями, а из 185 практикующих врачей – 69. В городе была открыта еврейская сефардская гимназия, где обучались юноши и девушки – горские и грузинские евреи. Существовала школа-иешива для изучения Торы, Талмуда и Мишны. В еврейской школе преподавал упомянутый Феликс Шапиро –. Кроме того, очагами культуры были еврейские клубы им. Леккерта и им. Ильева. Существовал приют для бедных, построенный меценатом Элашикошвили. Для девочек открылись частные еврейские женские гимназии и училища, появились частные музыкальные школы и благотворительные общества. До 1920 г. в Баку действовало *Общество для распространения просвещения между грузинскими евреями города Баку*, руководителем которого был талантливый журналист И. Я. Глахенгауз. В 1910–1913 гг. в Баку функционировало пять еврейских благотворительных обществ. Бакинское еврейское общество содержало на свои средства синагогу, мужское и женское училища, субботние вечерние классы и общественную библиотеку. Все учебные заведения общества помещались в синагоге, при этом дети из малоимущих семей бесплатно получали одежду, обувь и учебные пособия.



Бакинское отделение *Еврейского литературного общества* ставило целью содействовать изучению и развитию научной и художественной литературы на древнееврейском языке. С 1910 г. в Баку функционировало еврейское культурное общество *Палестина*.

В Баку активно действовали различные политические организации, созданные евреями. Поскольку евреи-ашкеназы были выходцами из западных губерний Российской империи, где существовала “черта оседлости” и периодически происходили погромы, то неудивительно, что они несли с собой идеологию тех партий, которые сложились под влиянием указанных обстоятельств. В 1905–1906 гг. в Баку действовал кружок сторонников партии *Поалей Цион* (“Рабочие Сиона”). Он объединяла вокруг себя ремесленников, кустарей, рабочих, часть интеллигенции и мелкой буржуазии. Основу этого кружка составляли те, кто бежал в Азербайджан после Кишиневского (1903), Одесского (1905), Белостокского (1906) и других погромов, волной прокатившихся по югу Российской империи. Партия отрицательно относилась к идее национально-культурной автономии и ставила целью переселение в Палестину. Сионисты-социалисты также проповедовали идею восстановления еврейского государства в Эрец-Исраэль. Однако после 1907 г., вследствие отсутствия популярности в рабочих массах, больше охваченных социал-демократической и эсеровской пропагандой, сионистские организации свернули свою работу.

Сформированное в 1918 г. правительство Азербайджанской Демократической Республики включило и представителей еврейской общины; известный врач Евсей Гиндес стал министром здравоохранения. Возобновилось издание газеты *Кавказский еврейский вестник* на русском языке. Позже стала выходить газета *Палестина* и дважды в месяц – журнал *Молодежь Сиона*.

Правительство Азербайджанской Демократической Республики, в сущности, признало Еврейский национальный совет официальным представителем еврейского национального меньшинства. На запрос министра юстиции Азербайджана Еврейскому национальному совету о том, на какой язык следует перевести для евреев клятву, которую они должны будут произносить в суде, Совет, в котором доминировали сионисты, ответил, что язык евреев – иврит, и поэтому официальная клятва должна произноситься на этом языке. У Еврейского национального совета были широкомасштабные планы по развитию культуры. Однако с установлением Советской власти деятельность Совета была сокращена до минимума, а позже и вовсе прекращена.

28 апреля 1920 г. части XI Красной Армии вступили в Баку. На первых порах большевики опирались на все коммунистические и левые партии. В тот период сильные позиции занимала Еврейская социалистическая партия *Поалей Цион*, которая вела работу как среди ашкеназских, так и горских евреев. Кроме того, в Баку действовал социалистический Бунд, а также Евсекция РКП(б).

К указанному периоду численность еврейского населения заметно воз-

росла и составила 13700 человек. Это было связано с тем, что на Украине, в Белоруссии и России банды и белогвардейцы устраивали массовые погромы в местах поселения евреев. К тому же Гражданская война вызвала массовую безработицу и голод, что способствовало перемещению огромных масс населения. Так что работать всем вышеперечисленным партиям и организациям было с кем. Они проводили культурные мероприятия, вели борьбу за ликвидацию неграмотности, особенно среди горских евреев.

Благодаря деятельности ЕКП в 1921 г. в Баку были созданы клубы *Бецалель* и клуб им. Борохова. При клубах работали библиотеки, драматические кружки, курсы политпросвета. Кроме того, в 1920-е – 1930-е гг. на ул. Гоголя находился клуб горских евреев им. Ильева, работа в котором велась на еврейско-татском языке.

За годы советской власти количество проживающих в Азербайджане евреев увеличилось втрое. Даже в периоды обострения антисемитизма в СССР до Азербайджана доходили лишь отголоски тех страшных процессов. Еврейская община Азербайджана практически никогда не сталкивалась с какими-либо проявлениями антисемитизма. Многие ее представители принимали активное участие в политической, экономической и культурной жизни республики. До сих пор в Баку сохранились мемориальные доски на зданиях, где жили видные представители еврейской национальности, такие как физик-теоретик, лауреат Нобелевской премии Лев Ландау, заслуженный врач республики Соломон Гусман, герой Великой Отечественной войны Альберт Агарунов и другие.

До конца 1930-х гг. в Азербайджане еще существовали школы, где обучение велось на еврейских языках. В Красной Слободе таких школ было две, в Баку – одна. Однако позднее еврейские религиозные школы, синагоги и общеобразовательные структуры были закрыты. В центральной хоральной синагоге ашкеназских евреев в 1932 г. разместился Государственный еврейский театр, закрытый в 1941 г. В 1939 г. закрыли синагогу евреев-лахлуха. В 1934 г. перестала функционировать синагога ширванских евреев.

До революции 1917 г. число браков с представителями других народов у евреев было крайне незначительно. Со временем евреи стали учиться в многонациональных школах, поступать в высшие учебные заведения не только Баку, но и Москвы и других городов Советского Союза. Многие пошли служить в Советскую Армию и стали офицерами. Под влиянием внешних обстоятельств начали ослабевать национальные перегородки. Массированная пропаганда пролетарского интернационализма приносила плоды. И хотя процесс ассимиляции в 1920-е – 1940-е гг. шел достаточно медленно, в 1950-е – 1970-е гг. он стал идти по нарастающей.

Помимо перечисленных причин, значительную роль сыграл геноцид, устроенный нацистами в годы Второй мировой войны, а также “антикосмополитическая” кампания 1948–1949 гг. и так называемое “дело врачей”. Многие устали от постоянного страха, разуверились в будущем. Кроме того, желез-



ный занавес наглухо закрывал всякую связь с внешним миром. Многие забыли язык, традиции. Горских евреев процессы ассимиляции затронули в существенно меньшей степени, поскольку они продолжали компактно проживать в сельской местности, менее привлекая к себе внимание со стороны властей.

Евреи вносили свой вклад в развитие науки, культуры и искусства Азербайджана. Бакинцы до сих пор помнят музыкантов Ю. Шефферлинга, И. Розина, У. Гольдштейна, С. Кронгольда, А. Лившица, Д. Беркович, скрипачей: С. Бретаницкого, Д. Ситковецкого, создателей фортепьянной школы М. Пресмана, И. Айсберга, Э. Финкельштейна, Е. Терноградского, основателя кафедры вокала Е. Маршад. Большой популярностью пользовался певец С. Халфен, композиторы Э. Гендлер, З. Стельник. Большой вклад в развитие театрального искусства в Азербайджане внес директор Азербайджанского Государственного театра русской драмы Я. Фридман. Широкой популярностью пользовались, в частности, актеры этого театра Ю. Чарский, М. Кауфман, К. Ирмич, Г. Беленькая, В. Нордштейн, И. Иоселевич, Л. Грубер, Л. Вигдоров и многие другие. Государственный еврейский театр, который просуществовал до 1941 г., также пользовался немалой известностью.

Евреи внесли существенный вклад в развитие геофизической и геологической науки. В Азербайджане помнят имена ученых Н. Шапировского, Л. Эппельбаума, А. Гагельганца, С. Аксельрода, В. Листенгартена и многих других.

Евреи Азербайджана активно участвовали в борьбе с фашизмом. Многие героически сражались в рядах 416-й гвардейской Таганрогской дивизии. Были случаи, когда они попадали в плен вместе с азербайджанцами. Держались вместе, и, насколько известно, не было случаев, чтобы азербайджанцы выдали своих земляков. Из Баку был родом трижды Герой социалистического труда, нарком оборонной промышленности СССР Б. Л. Ванников. Здесь жили Герои Советского Союза М. Шахнович и С. Левин.

По окончании Великой Отечественной войны количество еврейского населения Азербайджана значительно возросло. Это было связано с переселением сюда большого числа беженцев с Украины, Молдавии, Белоруссии, Прибалтики и России.

В 1945 г. в Баку открылась горская синагога, а в 1946 г. – ашкеназско-грузинская. В 1959 г., по данным Всесоюзной переписи населения, в Азербайджане проживало 29716 ашкеназских евреев и около 13000 горских и грузинских евреев. 1960-е гг. характеризовались отходом от традиций многих евреев, что было следствием разрыва устоявшихся семейных и родовых связей. Город рос, и многие переселялись в отдаленные районы Баку. Если раньше все евреи жили в центре вокруг синагог, то теперь они были разбросаны по новым микрорайонам. Все они любили Баку, и чувствовали, что это – их город...

Практически в каждой истории жизни человека, который рос в послевоенном Баку, именно школа и институт (для тех, кто успел побывать сту-



дентом вуза) занимают особое место. По прошествии многих лет выпускники одной школы нередко встречаются на юбилеях ее окончания.

Для бакинцев это было время, когда в этнически гетерогенной, как теперь всегда вспоминается, группе одноклассников или студентов значение имела только принадлежность к “нашему” классу, к “нашей” школе, группе. Уже в более зрелые годы, постоянно проживая в пространстве производства мифов о “нашем” уникальном городе и нашей “нации – бакинцы”, человек приписывал себя к более широкому, городскому сообществу, которое как бы обретало черты “нашего” класса и / или студенческой группы. В городе, подобно классу или группе, этничность присутствовала только как демонстрация ее низкой значимости. Это подчеркнутое игнорирование этничности демонстрирует более высокий статус, который порождает ассоциация себя, прежде всего, с сообществом бакинцев, а не с этнической группой.

Но в середине 1960-х гг. у немалого числа азербайджанских евреев появляется интерес к собственной истории и культуре, возникают нелегальные кружки по изучению еврейской истории и традиций, а также подпольные курсы иврита. В еврействе усиленно боролись две противоположные тенденции: к ассимиляции и к возрождению национального самосознания. Процесс шел с переменным успехом. С 1967 по 1979 г. из Азербайджана в Израиль выехало примерно 3000 евреев.

Всплеск еврейской активности начался в 1987 г. Люди, казалось бы, забывшие свое историческое прошлое, вновь ощутили связь времен. В 1989 г. открылись легальные курсы по изучению иврита. Начинают действовать сионистские организации. Во всех общинных организациях тесно сотрудничали представители ашкеназских, горских и грузинских евреев. Это были годы возрождения еврейского духа. В 1990 г. было создано *Общество дружбы Азербайджан – Израиль*, а также представительство Еврейского агентства в Азербайджане. На факультете востоковедения Бакинского государственного университета им. Расулзаде открылось отделение иврита. В 1989 г. по инициативе группы еврейской молодежи открылся клуб *Алеф*, при котором начали действовать постоянные курсы иврита. С 1989 по 1999 г. работала и еврейская воскресная школа. Созданный в 1992 г. Комитет ветеранов Великой Отечественной войны сплотил вокруг себя еврейских партизан, узников гетто и участников войны, которых, однако, по естественным причинам остается в живых все меньше и меньше.

После обретения Азербайджаном независимости действующие в республике еврейские общины еще больше активизировались, укрепили свои связи с международными еврейскими организациями, создали религиозные школы-иешивы, культурные центры (например, Культурный центр еврейской общины), общества (например, женское общество *Хава*, благотворительное общество *Хесед-Хершон*), клубы (например, молодежные клубы *Алеф*, *Гилель*, *Мишнаха*) и т. д.

В Азербайджане существуют сегодня три еврейские общины: горских евреев, евреев-ашкеназов и грузинских евреев. В целом по стране численность иудеев составляет около 15000 человек. 10000 являются горскими евреями, из которых приблизительно 5000 живут в Баку, 3500 – в Красной слободе, а остальные – в других городах и поселках. Евреев-ашкеназов насчитывается около 4000; большая их часть проживает в Баку и Сумгаите. Грузинских евреев в Азербайджане приблизительно 700 человек. В Баку, Огузе и Красной Слободе действуют несколько синагог горских евреев. В Красной Слободе имеются три синагоги и миква, служащая для исполнения ритуальных обрядов.

“Азербайджан был и остается страной, где нет места антисемитизму и расовой дискриминации”, – говорил Гейдар Алиев на встрече с руководителями еврейских общин 15 ноября 1998 г. – “У нас этого явления нет, и мы его никогда не допустим. Это наша твердая позиция, и она остается незыблемой”.

В очередном поздравлении, ставшем уже традиционным, по поводу праздника Рош Ашана (Новый Год), президент Ильхам Алиев озвучил ту же доброжелательную позицию о роли еврейской диаспоры в стране:

Сегодня в Азербайджане царит атмосфера национально-этнической и религиозной толерантности. ... В этом отношении наша страна может служить примером для многих государств. Это наше историческое достижение, которое обусловлено прогрессивными традициями, богатыми национально-духовными ценностями, гуманизмом нашего народа. Наглядным тому свидетельством является теплое дружественное и заботливое отношение нашего государства, нашего народа и граждан к еврейской общине Азербайджана.

Проживающая в Азербайджане на протяжении столетий еврейская община является неотъемлемой составной частью нашего народа и общества. Наши граждане еврейской национальности всегда были рядом с азербайджанским народом, разделяли его горе и радость. Как полноправные граждане нашей страны, представители еврейской общины принимают непосредственное участие во всех областях экономической, социально-культурной и общественно-политической жизни, а также оказывают достойное содействие информированию мировой общественности о реалиях Азербайджана, развитию международных связей нашей страны.<sup>6</sup>

Активно работает Международная ассоциация “АзИз”, созданная десять лет назад в Израиле. “Азербайджанские евреи представляют собой “транснациональную общину” выступающую проводниками интересов Азербайджана. Несмотря на то, что ощущение “связи с Израилем, занимает не слишком высокое место в структуре еврейской идентичности, уступая по значимости многим

---

<sup>6</sup> “Ильхам Алиев поздравил еврейскую общину с праздником Рош Ха-Шана”, портал “День Азербайджана”, 22 сентября 2006 г., <http://news.day.az/society/59509.html>

другим ее компонентами.”<sup>7</sup> Вместе с тем, диаспора азербайджанских евреев старается сохранять эту связь, благодаря родственникам и друзьям, приобщает израильтян к своим прежним ценностям, имевшим локальный характер в условиях проживания евреев в Азербайджане. Культурный центр, созданный Егяной Сальман собирает материалы, проводит праздники и вечера памяти. Представительная делегация “АзИз” принимала участие в работе 3-го съезда азербайджанцев мира, а Иосиф Шагал был удостоен ордена “Достлуг” за заслуги в укреплении дружбы между народами”.<sup>8</sup>

Принимая в июле 2010 г. делегацию во главе с исполнительным директором Американского еврейского комитета Дэвидом Алланом Харрисом, президент Азербайджана Ильхам Алиев сказал, что “азербайджанцы и евреи веками жили в условиях мира и спокойствия, между двумя народами существовали прекрасные связи. Евреи, живущие в Азербайджане, вносят вклад в развитие страны”.<sup>9</sup>

Дэвид Харрис, уже посещавший Азербайджан в прошлом, высоко оценил усилия, предпринимаемые азербайджанским руководством, подчеркивая, что Азербайджан может быть образцом для стран мира, особенно в исламском мире. Нам нужна такая модель толерантности. Мы хотим рассказать всем, в том числе и евреям мира, о том, что происходит в Азербайджане.

---

<sup>7</sup> Шапиро, В. Д. и др.. Евреи Санкт-Петербурга: этническая самоидентификация и участие в общинной жизни, Диаспоры 4 (2006, Москва), с. 177.

<sup>8</sup> См. Вайнштейн, Сергей, О феномене взаимоотношений между этнической диаспорой азербайджанских евреев Израиля и их исторической родиной в зеркале социально-культурной антропологии, Российско-израильские отношения, Москва, 2012, с. 160.

<sup>9</sup> “Ильхам Алиев принял директора Американского еврейского комитета”, 4 июля 2010 г., портал президента Азербайджанской Республики, <http://ru.president.az/articles/350>



## Евреи в Азербайджане: пути миграции, религиозная жизнь и экономическая деятельность

МОИСЕЙ БЕККЕР

Данная статья является первой в своем роде попыткой воссоздать историю евреев Азербайджана на основе архивных материалов из Государственного Исторического архива Азербайджанской Республики (ГИА АР). Приведенные в статье архивные документы публикуются впервые и знакомят нас с малоизвестными явлениями и фактами, касающимися расселения евреев, путей их миграции, участия в экономической, социальной и политической жизни страны, а также их юридического статуса и отношений с властями в XIX – начале XX в.

В середине XVIII в. в результате ослабления Персидской державы, последовавшего за смертью Надир-шаха (1736-1747), на территории Азербайджана возникли небольшие феодальные государства. Наиболее крупным из них стало Кубинское ханство. Его основатель Гусейн Али хан в целях укрепления экономической независимости своего ханства и развития здесь ремесел и торговли стал приглашать сюда купцов, ремесленников и знатоков горного дела. Среди переселенцев оказалось немало евреев из Кусар, Кала-Чераки и т.д., которые после разрушительных набегов Надир-шаха поселились в городе Куба. Там они в 1731 г. вместе с жителями разоренного Кулгата zaloжили новый поселок – Еврейская (Красная) или Подгорная слобода. Во вновь созданное поселение потянулись евреи из окрестных сёл и даже из Баку. Они селились отдельными кварталами, каждый из которых отражал происхождение его обитателей. Например: Кулгати, Кусары, Карчеи, состоящие из нескольких приходов по синагогам, Гиляки, Чапкени и Мизрахи. Самым старым считается квартал Кулгат. Его жители оказались здесь после разбойного нападения, произведенного одним из местных ханов. Кусарцы переселились сюда из сел, расположенных вокруг города Кусары. Гилекцы пришли из Персии, что в провинции Гилян, и т.д. Особенно быстро указанная слобода стала развиваться при Фатали-хане, который вел завоевательные войны, в результате чего северо-запад Азербайджана и юг Дагестана были присоединены к Кубинскому ханству.

Для внутренней политики этого незаурядного правителя характерна политическая стабильность, межконфессиональный мир и экономическое процветание. Он сумел примирить шиитов и суннитов, а также показал пример высокой этнической толерантности в отношении ко всем населявшим его ханство народам. Этот факт подчёркивают и многие исследователи. Так, по свидетельству Семена Броневского,

Евреи, населяющие деревню Кулгат, расположенную против Кубы, исповедуют свой закон, имеют четырех раввинов и четыре синагоги. Жители указанной

деревни занимаются скотоводством, выращивают сарачинское пшено, пшеницу, просо, ячмень, выделяют хлопчатую бумагу, разводят садовые деревья и шелковичных червей.<sup>1</sup>

Отметим, что евреи занимались ремеслом не только в Кубе, но и в Шемахе, которая также была втянута в орбиту международной торговли. Этот процесс был ускорен после 1770 г., когда из южного Азербайджана, где в Залеме проживало около 1000 еврейских семей, началась их миграция в Варташен (Огуз), Нуху, Мюджи и т.д. По свидетельству английского исследователя Ханвея, “к началу второй половины ХУШ в. на территории современного Азербайджана и в частности в Шемахе, наряду с армянами, персидскими огнепоклонниками и русскими купцами, проживало значительное еврейское население”.<sup>2</sup> Во многом благодаря еврейским ремесленникам расширился ассортимент шемахинских шелковых и бумажных изделий.

### **Завоевание Азербайджана Россией**

Систематическое завоевание Азербайджана началось в 1804 г. с присоединения Гянджинского ханства. Агрессивная политика Российской империи привела к двум русско-персидским войнам, которые завершились Гюлистанским (1813 г.) и Туркманчайским (1828 г.) мирными договорами, закрепившими раздел азербайджанского государства на две неравные части. Вхождение Южного Кавказа и Азербайджана в состав Российской империи позволило горским евреям усилить контакты с остальным еврейским миром. К этому моменту, по словам Семена Эсадзе, в Кавказском крае обитали

...евреи азиатские, принадлежащие к коренным его жителям, евреи европейские, получившие право постоянной оседлости в местах их приписки, наконец, евреи русские и азиатские, проживающие по паспортам. Духовными их делами, как вообще во всех еврейских обществах, заведуют раввины при большем или меньшем участии самих обществ, без точного применения правил о духовных делах еврейских обществ, указанных в 1060 и послед ст. XI, ч. I свода Гражданских Законов по совершенной неприемлемости большей части этих правил в крае. Между тем, особых указаний по духовным делам евреев для наместничества издаваемо не было по ограниченному числу населения этого вероисповедания. Поэтому и Наместник не имел никаких особенных прав по такого рода делам и лишь по принадлежавшим ему правам Министра внутренних дел разрешал открытие молелен вне места их оседлости (1060 ст. примеч. 2 по изданию 1876 г.).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Давид, Ицхак, История евреев на Кавказе, Тель-Авив: Кавкасион, 1990, т 1, с 150.

<sup>2</sup> Давид, Ицхак, История, там же, с.152.

<sup>3</sup> Эсадзе, Семен (составитель), Исторические записи об управлении Кавказом, Тифлис 1907, т. I-II, с. 642.

Кроме преимуществ, о которых говорилось выше, в крае прекратились междоусобные войны местных правителей и набеги иранских войск. При всем антисемитизме царских властей, они все же пытались соблюдать определённый порядок на вновь завоеванных землях. Так, по сведениям евреев Варташена, они теперь могли “более спокойно ездить по дорогам и селениям”.<sup>4</sup> В результате установления в крае относительного порядка и законности численность населения Красной (Еврейской) слободы стала показывать тенденцию к постоянному росту. В 1856 г. в ней проживало 3000 человек. Согласно рапорту Кубинского уездного начальника, направленному в Бакинское губернское правление, ситуация здесь 12 лет спустя выглядела следующим образом:

При сем честь имею представить в губернское правление ведомость о числе евреев, кагалов, синагог, молитвенных домов и должностных лиц в Еврейской Подгорной слободе за 1868 год.

№ 286, 27 января 1869 года, г. Куба

### Ведомость

О числе евреев, кагалов, синагог, молитвенных домов и должностных лиц в Кубинской Подгорной слободе за 1868 год.<sup>5</sup>

| Число евреев |      | родившихся |     | умерших |     |    |    |   |    |    |    |  |
|--------------|------|------------|-----|---------|-----|----|----|---|----|----|----|--|
| муж          | жен  | муж        | жен | муж     | жен |    |    |   |    |    |    |  |
| 2564         | 2383 | 104        | 89  | 41      | 22  | 44 | -- | 9 | 11 | -- | 10 |  |

Судя по приведенной таблице, общее число жителей слободы составило 4947 человек. Причем рождаемость существенно – в три раза – превышала смертность. “В 1873 году здесь уже проживало 5120 человек, в 1886 году – 6280, а в 1916 году – 8400.”<sup>6</sup> Значительное еврейское население обосновалось в уже упомянутом выше Варташене (Огузе), где к концу 1860 г. насчитывалось более 190 еврейских домов. Кроме того, во второй половине XIX в. местом компактного проживания евреев стало “селение Мюджи, что у реки Ниоль, среди гор

<sup>4</sup> Давид, Ицхак, История, там же, с. 338.

<sup>5</sup> ГИА АР, фонд 44, оп. 2, ед. хр. 410, л. 1, 2.

<sup>6</sup> Беккер, Моисей, Евреи Азербайджана: история и современность, Баку: Озан, 2000, с. 8.



Фитдаг, Амур Аслан и Хомурт”.<sup>7</sup> Основным занятием здесь, как и в Басхале, было производство шелковых тканей.

Тут же создавались и различные по величине и виду ткацкие станки. Ассортимент шемахинских изделий из шёлка был довольно богат. Здесь выделялись несколько сортов дарая, различавшихся по качеству, цвету, ширине и длине, мов, тафта, платки, намази и т.д. Ткани имели хорошее качество, благодаря чему они пользовались большим спросом не только в Закавказье, но и в Иране, Османской империи, а через Астрахань часть их попадала на рынки Российской империи. Кроме того, жившие в аулах евреи занимались также табаководством и кожевенным делом. В селении Гавтаран выращивали злаковые культуры. Источником дохода для многих было также ремесло и садоводство. К 1870 г. в результате погодных условий и последовавшей за этим гибели от бескормицы шелковичных червей торговля евреев Варташена (Огуза), Мюджи, Нухи, Шемахи и т.д. резко сократилась. В 1824 году в Шеки еврейское население состояло из 35 мужчин и 30 женщин.<sup>8</sup>

В Баку в XIX в. основной контингент горских евреев составляли выходцы из иранской провинции Гилян. “Местом их компактного проживания стал четвертый район, расположенный в начале городской черты. В тот период здесь были два раввина – Эфраим и Авраам. В доме одного из них собирался мидьян для общественной молитвы”.<sup>9</sup> Основным занятием евреев Баку являлась разъездная торговля по деревням. Кроме того, значительная часть оптовой и розничной торговли, а также некоторых предприятий центра бакинской губернии была сосредоточена в руках евреев, что усиливало их конкуренцию с представителями других национальностей.

В этом отношении весьма показательна реакция азербайджанской интеллигенции и промышленников на антисемитские инсинуации ряда представителей торговой буржуазии. Так, несмотря на давление, которое армянские купцы оказывали на городскую думу с требованием запретить евреям работать по воскресным дням, муниципальные власти Баку после долгих дебатов решили этот вопрос в пользу последних. В мае 1887 года в Баку была торжественно открыта торгово-промышленная ярмарка. На этом важном мероприятии присутствовали и представители еврейской общины.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Давид, Ицхак, История, там же, с. 339.

<sup>8</sup> Давид, Ицхак, История, там же, с. 155.

<sup>9</sup> Беккер, Моисей, “История формирования еврейской этнической группы на территории Азербайджана”, Мамедов, Вугар (ред.), *Özümüzü və dünyanı dərk etmə yolunda* [Познать себя и весь мир на жизненном пути], Баку: Elmi məğalələr toplusu, 2012, с. 22.

<sup>10</sup> Давид, Ицхак, История, там же, с. 342.

В конце XIX в. в пригороде Баку поселке Сабунчи была открыта первая синагога, а в начале XX в. в центре города в Торговом переулке строится здание нового молитвенного дома. С 1905 г. главным раввином здесь был Эфраим Рабинович. Кроме того, в указанный период была открыта еврейская сефардская гимназия, где обучались юноши и девушки – горские и грузинские евреи. Для изучения религии и традиций была открыта йешива. Важным очагом культуры стал клуб имени Ильева. Но так было только в Баку. В Кубе основным занятием горских евреев оставалась торговля коврами.

Другим крупным центром проживания горских евреев являлся Огуз (Варташен). В нем в основном осели выходцы из провинции Гилян. Его население пополнялось за счет беженцев из соседних аулов Залем и Куткашен, что было связано с феодальными распрями и иранскими набегами. Вначале еврейское поселение стояло особняком и воспринималось как отдельная слобода. Однако со временем оно слилось с основной частью поселка, превратившись в отдельный квартал. В XIX в. евреи составляли до трети всего населения Огуза (Варташена). В 1885 г. их насчитывалось 2282 человека. Следует особо отметить, что горские евреи очень успешно интегрировались среди коренного населения. Они быстро освоили азербайджанский язык и некоторые элементы быта и культуры. Даже отчество многие обозначали тюркским понятием “оглы” вместо “бен”. Так, в прошении о назначении раввина Еврейской/ Красной Слободы мы читаем:

Его Превосходительству, Господину Бакинскому Губернатору  
[от] Жителя Кубинской Еврейской Слободы Раби Асафа Раби Бенъямин оглы

#### Прошение

Из представленного при сем удостоверении, выданном мне раввином Кубинской еврейской слободы Раввином Ифраимом Раби Илизиновым 31 августа 1898 г., Ваше Превосходительство соблаговолите усмотреть, что я учился у вышеназванного раввина законам еврейским и выдержал экзамен и могу выполнять наши религиозные [обряды-М.Б.] по законам еврейским, и что я доброго поведения из представляемого при сем приговора, составленного 21-го декабря 1909 г. Жителями магала [квартала – М.Б.] Карачаи Кубинской еврейской слободы в числе восемьдесят два хозяйства, общество желает, чтобы я выполнял бы для них все религиозные обряды, тем более, что и предки мои все были духовного звания и выполняли обряды бракосочетания и обрезания по законам еврейским, почему я приемлю смелость ходатайствовать перед особой Вашего Превосходительства о разрешении мне выполнять религиозные обряды по законам еврейским.

Гор. Куба 23-го декабря 1909 г. (подпись на иврите Рав Асаф Раби Бенъямин)

#### Приговор

Гор. Куба 1909 г. 21-го декабря. Мы, нижеподписавшиеся, общество магала Карачаи Кубинской подгородной слободы, состоящее из 82 домохозяйств, сего

числа, собравшись на сходку, постановили составить сей приговор в том, что бывший у нас утвержденный раввин нашей синагоги Раби Биньямин Раби Яхгу оглы, который ежегодно получая метрические книги, вел их, этот раввин уехал в Иерусалим (Турция), а на место его мы брали раввином для нашей синагоги сына его Раби Асафа Раби Биньямин оглы как ученого еврейского раввина для общественных обрядов и ведения метрических книг, о чем просим начальство для утверждения означенного раввина за нашу синагогу, в чем и подписуемся.

Захария Юсуф оглы  
Нисон Юсуф оглы  
Ехиель Гавриил оглы  
Сасун Рафаил оглы  
Ильягу Изгил оглы  
Шальму Хананья оглы  
Ильягу Миши оглы  
Ифраим Шельми оглы  
Манашир Шельми оглы и т.д.

Всего 82 подписи. Текст составлен на русском языке и на иврите.<sup>11</sup>

## **Грузинские евреи**

Грузинские евреи посещали Азербайджан и до своего переселения в эту республику. Однако наиболее вероятным временем их появления здесь можно считать рубеж XVIII-XIX вв., а местами исхода – Ахалцих, Они, Кулаши и Кутаиси. После отмены в 1864 г. крепостного права в Грузии миграция грузинских евреев в Азербайджан усилилась. Среди приезжих в основном были портные, шапочники, сапожники, винокуры, резчики, мыловары и кожевники. Кроме того, имелись казенные подрядчики, учителя и мелкие торговцы. Грузинские евреи стремились осесть именно в Баку. “В основном, они селились в центре города от “Молоканки до Кемюрчю мейданы и от Сабунчики до Бешмертебе”.<sup>12</sup> С 1860 – 1870 гг. известны семьи, переселившиеся сюда из Гори, Батуми, Ахалкалаки и Тбилиси. Кстати, многие из них до сих пор помнят, из каких мест происходят их предки. Точное число грузинских евреев, оказавшихся в те годы в Азербайджане, указать очень сложно, поскольку в графу “евреи” включали всех: европейских (ашкеназов), горских и грузинских евреев. Основным занятием грузинских евреев была торговля. В начале XX в. некоторые из них были пайщиками крупных российско-кавказских торговых домов, бирж, коммерческих банков, акционерных обществ. “Свыше десятка из них удостоились звания купцов II и III гильдии, двое вошли в I гильдию, а один из них, Пинхас

---

<sup>11</sup> ГИА АР, фонд 44, оп.1, ед. хр. 505.

<sup>12</sup> Горелашвили, Шолом, “Община грузинских евреев Азербайджана”, Азербайджан и азербайджанцы в мире, № 2 (2009, Баку), с. 116.



Тетруашвили, в 1916 г. “за бескорыстную помощь в пользу раненых” был награжден орденом “Станислава” III степени. В старой части города *Ичери ше-хер* у грузинских евреев были керосинные лавки, где помимо прочего продавались свечи, мыло, мазут, ветошь и известь. Были лавки по приему утильсырья, обувные и кожгалантерейные мастерские, многие занимались торговлей вразнос. Брали в аренду красильные мастерские, винокуренные предприятия, шелкоткацкие и хлопкоочистительные фабрики. Многие имели мельницы и пекарни”.<sup>13</sup> Занимались благотворительностью, свято исполняя одну из основных заповедей иудаизма. Так, “в Баку существовал приют для бедных, построенный меценатом Элашикошвили. Поскольку часть евреев Грузии вплоть до 1864 г. была в крепостной зависимости, большинство из них не имело возможности получить высшее или даже среднее образование”<sup>14</sup>. Поэтому до 1920 г. в Баку существовало *Общество для распространения просвещения между грузинскими евреями*, которым руководил известный в те времена журналист И. Глахенгауз. И если для горских евреев создавалась отдельная школа до третьего года обучения, то для грузинских она была общей с европейскими евреями. После советизации Азербайджана, несмотря на всевозможные запреты и ограничения, грузинские евреи продолжали соблюдать обряд брит-мила, тайком на частных квартирах выпекали мацу и обучали мальчиков основам иудаизма. Сообща праздновали субботу. В годы советской власти многие грузинские евреи стали врачами, учителями, учеными, спортсменами и музыкантами. Широкой известностью пользовались:

народный артист Азербайджанской ССР Михаил Лезгишвили, народный художник Азербайджана Бенни Цамалашвили, в научном мире – вице-президент Академии наук республики, кандидат технических наук Д. Элигулашвили, доктор геолого-минералогических наук А. Мошашвили, доктор физико-математических наук А. Чарухчев. Спортивную честь Азербайджана долгие годы защищали боксер Б. Цхвирашвили, борец М. Палагашвили, мастер спорта, возглавлявший Кировабадское (Гянджа) общество “Динамо”, старший тренер И. Абрамашвили, футболисты братья Семен, Эдуард и Иосиф Давидашвили, мастер спорта по легкой атлетике Л. Кокиелов. Ш. Горелашвили играл за юниорскую сборную “Нефтчи” на многих чемпионатах СССР по футболу. Длительный период главным инженером стекольного завода в Баку был Ш. Ханукашвили. Среди врачей особой известностью пользовались Н. Багдадлишвили, И. Давидашвили и О. Карелашвили.<sup>15</sup>

Значительный вклад в сохранение еврейского культурного и национального

---

<sup>13</sup> Горелашвили, “Община”, там же, с. 117

<sup>14</sup> Горелашвили, “Община”, там же, с. 118.

<sup>15</sup> Горелашвили, “Община”, там же, с. 119.

наследия вносит известный предприниматель, член Попечительского совета Российской Еврейской Энциклопедии Дадияни. В настоящее время в Баку осталось около 35 семей грузинских евреев. Тем не менее, община грузинских евреев продолжает существовать и сохранять верность своим традициям.

### **Ашкеназы**

В 1806 г. Бакинское ханство было завоевано русскими войсками. С этого момента сюда потянулись выходцы из разных губерний Российской империи. Первые еврей-ашкеназы появились в Азербайджане в 1810 г. В 1832 г. в Баку в одной из квартир евреи стали собираться на общественную молитву. В тот период община насчитывала всего 26 человек.

До 1859 г. Баку являл собой обычный уездный административный центр. После землетрясения, случившегося в Шемахе в 1859 г., он получает статус губернского города. Лишь в 70-х гг. XIX в., благодаря обнаруженным в окрестностях Баку нефтяным источникам, началось бурное развитие нового промышленного центра империи.

Пробное бурение на более или менее значительных глубинах, по словам доктора Якова Вейншала, выявило богатейшие запасы нефти. Химические анализы доказали ее высокое качество. Шведские братья Нобель и французская ветвь известного банкирского дома Ротшильд стали вкладывать сюда свои капиталы. Начались аукционы, посыпались заявки на эксплуатацию нефтеносных полей. Город стал развиваться на американский манер, превращаясь в пеструю интернациональную смесь. Как грибы после дождя, появлялись новые скважины, над которыми гордо возвышались нефтяные вышки с буровыми установками.<sup>16</sup>

Одним из первых еврейских промышленников стал купец I гильдии Хаим Штейнер. Это он ввозил из Ирана до 90% всего риса, поставляемого для российской армии.

В 1860-х годах Штейнер строит в Баку первую механическую мельницу, на которой красовался большой Маген Давид. Он был широко образованным человеком, учился в Сорбонне, окончил Венский коммерческий институт и Лейпцигскую консерваторию. Будучи преданы вере отцов, Штайнеры никогда не забывали о своем происхождении. Так, в 1869 году отец Хаима Штейнера специально ездил в Бессарабию, чтобы привезти оттуда раввина для еврейской общины Баку.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Давид, Ицхак, История, там же, с. 478.

<sup>17</sup> Давид, Ицхак, История, там же, с. 479.

На тот период, согласно официальным данным, численность еврейского населения была крайне незначительной. Согласно отчету Бакинского уездного начальника от 10 февраля 1869 г., на 1868 г. в уезде насчитывалось "евреев мужчин 36 человек, женщин 16 человек. Кагалов, синагог и молитвенных домов – нет".<sup>18</sup>

Следует отметить, что для евреев западных областей царской России переселение на Южный Кавказ и особенно в Азербайджан имело огромное социальное и экономическое значение. По свидетельству корреспондента газеты *Ха-Цефира* Мордехая Глика, положение русских евреев здесь довольно благополучное.<sup>19</sup> Наверное, поэтому многие из них, несмотря на запрет селиться за пределами "черты оседлости", так стремились попасть в Баку, Гянджу и даже Ленкорань. Полиция пыталась отлавливать их и выдворять в пределы прежнего места жительства. Вот образец полицейского доноса на одного из Бакинских евреев:

Срочно. Секретно. № 737

Допошу господину Бакинскому Полицмейстеру, что Шмуль-Лейба Компанец в данное время имеет оборудованную матрацную мастерскую в доме № 28 Арунова по Большой Морской ул., а также имеет билет на право жительства, выданное полицейским управлением 24 марта 1908 года за № 188, и подмастерское свидетельство Ростовской-на-Дону Ремесленной Управы от 9 июня 1900 года за № 12 и занимается исключительно этим ремеслом. Октября 5 дня 1910 г. гор. Баку

Пристав 7 уч.гор Баку.

Бакинский полицмейстер      секретно. Приставу 6 уч[астка] гор. Баку  
27 сентября 1910 г. № 2327

Ввиду того, что в доме терпимости Зайцевой служит в качестве пианиста некий Компанец, числящийся между прочим, ремесленником предлагаю вашему Высокоблагородию немедленно установить род избранной им профессии и обязать его заниматься своим ремеслом, в противном случае Компанец, как не имеющий права жительства в пределах градоначальства, должен быть немедленно выслан из гор. Баку.

О последующем донести сим в суточный срок.

За полицмейстера, капитан... (подпись)

#### Отзыв

1909 года сентября 25 дня я, нижеподписавшийся, Шмуль-Лейб Ицков Компанец, проживающий по Чадровой улице в доме № 253 в районе 7 уч. Баку, даю сей отзыв г-ну Приставу 6 уч. Баку в том, что приехав в Баку в 1901 году, я первое время занимался своим матрачным ремеслом, имея собственную ма-

---

<sup>18</sup> ГИА АР, фонд 44, оп. 2, ед. хр. 410, л. 8.

<sup>19</sup> Давид, Ицхак, История, там же, с. 474.



стерскую в Белом городе [пригород Баку – М.Б.], а потом перевёл таковую на Татарскую улицу в доме Алиева, но продержал её только 2,5 месяца и вследствие получения одних лишь убытков, мастерскую я вынужден был закрыть, что и сделал в 1908 году. В настоящее время ремеслом своим я занимаюсь только днем и то частным образом, а по вечерам играю в заведении, что и доставляет семье моей, состоящей из 4-х человек детей и больной жены, средства к жизни. Для большей справедливости моего заявления о моей работе по изготовлению матрацев, имею заявить, что не дальше, как месяц тому назад, я сделал два матраца для пристава 8 уч. гор Баку.

Ш.Л. Компанеец

Отзыв отобрал помощник пристава 6 уч. гор. Баку

#### **Подписка**

1910 года сентября 28 дня я, нижеподписавшийся Шмуль-Лейб Ицков Компанеец, проживающий по Чадровой улице в доме № 253, даю сию подписку г. Приставу 6 уч. гор. Баку в том, что по даче подписки обязуюсь заниматься исключительно своим матрачным ремеслом, для каковой надобности имею обосновать мастерскую, а противном случае отвечаю по закону в чем и подписуюсь.

Ш.Л. Компанеец

Подписку отобрал помощник пристава 6 уч. гор. Баку<sup>20</sup>

В связи с увеличением численности еврейского населения в 1870 г. в Баку открывается синагога ремесленников. Она была расположена на Молоканской улице (на месте старого ТЮЗа и нынешнего Дома актеров). В архиве сохранилась коллективная фотография членов правления. В официальных документах она проходила как “молитвенный дом”, т. к. по законам того времени, если не предполагалась должность казенного раввина, то её нельзя было считать синагогой. В январе 1911 г. Правление Бакинского еврейского ремесленного молитвенного дома направило в канцелярию градоначальника прошение об открытии в Баку хедера в память Его Императорского Высочества, Великого Князя Алексея Александровича, на что был получен положительный ответ. В этой связи канцелярия Бакинского градоначальника просила директора народных училищ Бакинской губернии и Дагестанской области сообщить, “насколько помещение, предназначенное под хедер, соответствует правилам строительного устава, и вообще, не встречается ли с Вашей стороны каких-либо других препятствий к удовлетворению означенного ходатайства”.<sup>21</sup>

Однако вышеупомянутый молитвенный дом вряд ли мог удовлетворить растущие потребности еврейского населения. 27 апреля 1881 г. в Бакинскую городскую Думу поступило прошение следующего содержания:

---

<sup>20</sup> ГИА АР, фонд 46, оп. 3, дело 11.

<sup>21</sup> ГИА АР, фонд 46, оп. 6, ед. хр. 492, дело 61.

От уполномоченных Бакинского еврейского общества: Бакинского 2-й гильдии купца Соломона Шеина и Тифлисского гражданина Моисея Месника. Бакинское еврейское общество, желая построить синагогу на одном из участков свободной городской земли, находящихся в восточной части города в XXVI квартале под № 1 или 6-м в количестве 396 кв. сажень, уполномочило нас ходатайствовать о безвозмездном отводе ему одного из означенных участков. А потому почтительнейше просим городскую Думу не оставить ходатайства названного общества без уважения и отвести один из упомянутых участков для выполнения объясненной крайне необходимой надобности. Копия с доверенности от общества в случае надобности будет представлена. Бакинский 2-й гильдии купец Соломон Самойлович Шейн, тифлисский гражданин Моисей Меерович Месник. 11 апреля 1881 г. Баку.<sup>22</sup>

В этой связи большой интерес вызывает сама доверенность, выданная вышеупомянутым уполномоченным. Из неё можно достаточно точно определить, из каких мест происходили евреи-ашкеназы, поселившиеся в Баку. Доверенность была выдана 5 июля 1880 г. В ней говорится:

Милостивые государи Соломон Самуилович и Моисей Лазаревич! Мы, нижеподписавшиеся, проживающие в городе Баку евреи, избираем Вас своими поверенными по разным общественным делам и нуждам нашим, Настоящую доверенность уполномачиваем и просим Вас иметь ходатайство в надлежащих правительственных учреждениях и у должностных лиц по всем нашим общественным делам и прежде всего по испрошению права на имение в городе Баку молитвенного нашей религии дома и отправления в оном богослужения по обрядам нашего исповедания, для чего и разрешаем Вам: подавать прошения, жалобы и прочие бумаги, получать справки, копии и документы, переносить ходатайства в высшие инстанции подачею надлежащих жалоб и прошений и вообще действовать к преуспению наших общественных дел в пределах закона; полномочие наше можете передоверять. А что Вы и поверенные Ваши по сей доверенности сделаете, в том мы Вам верим и спорить и прекословить не будем... Доверением Ваши: Бакинский второй гильдии купец Аарон Моисеевич Черномордилов, Бакинский второй гильдии купец Соломон Соломонович Каган, Вильнинский мещанин Исай Ивелевич Шаков, Тифлисский гражданин Венециан Кусилович Кальман, Темир Хан Шуринский житель, Эфроим Шломович Шишманович, Бакинский житель Иосиф Исаевич Гуревич, Бакинский житель Пинхас Сипайкин, по отчеству Моисеевич, бессрочно отпускной бакинский житель Берко Рубинович Цибульский, временно отпускной рядовой старший мастеровой Абель Аронович Юнидельский, а за него неграмотного по его личной просьбе расписался дербентский житель Александр Борисович Балков, Бакинский житель Матис Мейерович Иерусалимский и т.д.  
(всего 27 подписей).<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> ГИА АР, фонд 389, оп. 3, ед. хр. 126, л.1.

<sup>23</sup> ГИА АР, фонд 389, оп. 3, ед. хр.126, л.10.

Поданное в Думу прошение об отводе участка земли в требуемом месте было отклонено. Взамен Бакинская городская Дума на своем заседании от 15 мая 1881 г. предложила “отвести таковое под постройку синагоги по Кубинской дороге в размере 396 кв. сажень; выбор места и отвод его при [соблюдении – М.Б.] технических правил и без нового доклада Думе поручает господам ... План синагоги представить на обсуждение Думы”.<sup>24</sup> Таким образом, Дума в принципе не отказала, но еврейская община принять такое решение не могла вследствие ряда причин, о чем было сообщено в соответствующие инстанции. Вот как мотивировался отказ еврейского общества от предложенного им участка. В докладе Бакинской городской управы от 23 января 1884 г. говорилось буквально следующее:

Вследствие просьбы Еврейского общества г. Баку об отводе ему безвозмездно участка городской земли на Восточной стороне в квартале № XXVI мерою 396 кв. сажень Дума, приговором 15 мая 1881 г состоявшимся, постановила в отводе указываемого места отказать, а вместо его отвести Еврейскому обществу свободную городскую землю по Кубинской дороге в размере 396 к.с. Об отводе назначенной земли в натуре Еврейскому обществу Управою сообщено. Комиссии, избранной Думою 3 июня 1881 г № 4051, насколько известно, отвод не состоялся вследствие отказа евреев от земли в избранной местности. Ныне поверенные Еврейского общества, возобновляя означенную свою просьбу, объясняют, что постройка синагоги на Кубинской дороге для них совершенно невозможна, по отдаленности означенной местности от центра города, где евреи имеют место жительства, а потому просят отдать им для синагоги место или в “карантине”, т.е. там, где назначено было место для молельни лютеранского общества, от которого оно отказалось, или же на северной стороне крепости, рядом с постройкою провиантского ведомства. О вышеизложенном Управа докладывает Думе на ее разрешение, присовокупляя, что, по мнению Управы, если лютеране отказываются от участка возле “карантина” и состоится отвод им вновь избранной земли, то нет препятствий к отводу 1-го участка Еврейскому обществу. Городской голова.<sup>25</sup>

Следует отметить, что на тот период количество евреев достигло 50 человек. В 1891 г. их число увеличилось до 390 человек. В 1897 г. в Баку уже насчитывается 2341 еврей. В связи с изменившейся демографической ситуацией в 1899 г. в строительное отделение Бакинского Губернского правления вновь поступает прошение, на этот раз от поверенного Бакинского еврейского общества Нахмана Цейтлина, в котором говорится следующее:

---

<sup>24</sup> ГИА АР, фонд 389, оп. 3, ед. хр. 126, л. 1.

<sup>25</sup> ГИА АР, фонд 389, оп. 3, ед. хр. 126, л. 8.



В виду последовавшего со стороны Министерства Внутренних Дел разрешения Бакинскому еврейскому обществу построить молитвенный дом в городе Баку, представляем при этом проект молитвенного дома в двух экземплярах и удостоверение Бакинской городской управы от 24 марта № 3242 на участок под строительство.<sup>26</sup>

В ответе, полученном от Бакинской городской управы 24 июня 1899 г., подтверждается, “что к утверждению проекта постройки здания для еврейского молитвенного дома на арендованном у города участке земли по Торговой улице со стороны Управы препятствий не встречается”.<sup>27</sup> На строительство синагоги значительные суммы пожертвовали Ротшильды, многие купцы, торговцы и владельцы нефтяных компаний и фирм, а также такие видные азербайджанские нефтепромышленники, как Зейнал Абдин Тагиев и Муса Нагиев.

Строительство молитвенных домов и синагог отражало степень толерантности государственных органов и автохтонного местного населения к евреям, переселявшимся в Азербайджан из различных губерний Российской империи. Конечно, благосклонное отношение властей учитывало и экономическую необходимость в квалифицированных специалистах и безусловное отсутствие антисемитских настроений со стороны коренных жителей края.

Многие из вновь прибывших евреев нашли свое призвание в нефтяном бизнесе. Первая еврейская нефтяная компания *Дембо и Каган* была основана в конце 70-х гг. XIX в. Александром Дембо (уроженец Ковно) и Хаимом Каганом (выходец из Бреста). Они “построили нефтеочистительный завод по производству керосина и проложили первый нефтепровод Балаханы – Чёрный город”. Судовладелец Г. Поляк наладил перевозку нефти водным путем. Кроме того, в Баку были следующие крупные фирмы: Г. Поляк *Г. Поляк и семья*, Л. Ицкович, Г. Гинцбург, А. Фейгель, *Шриро* и другие. Вышеупомянутый Л. Ицкович был одним из тех, кто в свое время внес пожертвование на строительство Еврейского университета в Иерусалиме.

В конце 80-х гг. XIX в. владельцы нефтяных компаний озаботились возможностями использования нефтяных отходов, которые сотнями тонн выбрасывались в море, нарушая экологическую среду.

Пионерами в этом деле стали братья Дембо, которые и явились инициаторами вывоза в Россию тяжелого мазута, смолы и т.д., которые успешно заменили собой уголь и дрова. Вскоре эти нефтепродукты превратились в основное горючее для судов волжского и каспийского флотов, а позднее поездов и локомотивов. Единственная трудность, с которой сталкивались промышленники, заключалась в их перевозке. С целью решения данной проблемы Дембо стали приобретать у персов грузовые баржи, которые затем переоборудовались в ци-

---

<sup>26</sup> ГИА АР, фонд 46, оп.6, ед. хр. 565, дело 232.

<sup>27</sup> ГИА АР, фонд 46, оп.6, ед. хр. 565, дело 232.

стерны. Благодаря их энергичной деятельности, на Каспийском море вскоре появился прообраз современного танкерного флота. С 1890-х годов наметилась общая тенденция по специализации в сфере промышленного производства продуктов из нефтяных отходов.<sup>28</sup>

Видную роль в развитии нефтяного хозяйства сыграло *Каспийско-Черноморское нефтепромышленное и Торговое Общество* Ротшильдов. Оно было основано в 1883 г. Основной капитал компании достигал 10 млн. рублей – гигантская по тем временам сумма. Годовое производство составляло 34 млн. пудов готового продукта. На его промыслах и предприятиях работало 2000 рабочих. До прихода банкирского Дома Ротшильдов в Баку ситуация в нефтяной отрасли была достаточно сложной. Поэтому их появление ожидалось с большим нетерпением:

Капитал Ротшильда для многих представлялся весьма заманчивым, так как в Баку чувствовалось страшное безденежье. Действительно, появление названного торгового дома значительно оживило нефтяную промышленность. Открыв многим предпринимателям широкий кредит в десятки и сотни тысяч рублей, он помог им выйти из крайне затруднительного положения, а некоторых даже спас от полного разора.<sup>29</sup>

Укрепив свои позиции на новом для них поле деятельности, Ротшильды начали экспериментировать с различными методами транспортировки сырой нефти и нефтепродуктов. Первым из них был “пробный рейс наливного судна *Фергесен* из Баку в Антверпен”.<sup>30</sup> Затем морским путем в Лондон была отправлена крупная партия керосина, а в Австро-Венгрию – дистиллята. В Батуме ими был расширен жестяночный завод по производству металлической тары для горючего. Из этого порта керосин и другие изделия вывозились в различные страны мира. В *Каспийско-Черноморском нефтепромышленном и торговом обществе* Ротшильдов трудился небольшой, но очень эффективный коллектив профессионалов высокого класса. Среди них – “управляющие инженер-механик Казимир Бардский и инженер-механик Адольф Гухман, управляющий промыслами инженер-технолог Давид Ландау и т.д.”.<sup>31</sup>

Компания Ротшильда быстро распространила свое влияние на 135 мелких и средних предприятий. На взаимовыгодных условиях Ротшильды скупали у них керосин для отправки на внутренние рынки России и в зарубежные стра-

---

<sup>28</sup> Беккер, История формирования, там же, с. 35.

<sup>29</sup> Полонский, Лев, Банкирский дом братьев Ротшильд в Баку, Баку: Азал, 1998, с. 9.

<sup>30</sup> Полонский, Банкирский дом, там же, с. 11.

<sup>31</sup> Полонский, Банкирский дом, там же, с. 26.

ны. Заключались договора на комиссионную продажу керосина; Ротшильды через свое промышленно-торговое общество открывали заводчикам кредиты на льготной основе. В 1901 г. в администрации нефтяных компаний и акционерных обществ работали 64 еврея. В значительной мере благодаря деятельности “Каспийско-Черноморского нефтепромышленного и торгового общества” и дочерних компаний “вывоз бакинских нефтепродуктов за границу вырос с 2,4 миллиона пудов в 1884 году до 30 миллионов пудов в 1889 году.”<sup>32</sup>

О плодотворной деятельности еврейских нефтепромышленников свидетельствуют и документы, сохранившиеся в Государственном историческом архиве Азербайджанской республики. Вот текст “прошения”, с которым 6 июля 1909 г. уже упоминавшиеся выше заводчики Лев Ицкович и Хаим Каган обращаются к Бакинскому Градоначальнику:

Представляя при сем в двух экземплярах проект установки мешалок для масла рядом с очистительным отделением на заводе нашем в Чёрном городе, имеем честь просить об утверждении проекта и выдачи нам одного экземпляра для руководства при производстве работ.

При этом имеем честь сообщить, что последний проект завода утвержден градоначальником 8-го января сего года, и что ввиду ничтожного объема мешалок, а именно не более 500 пуд. емкостью, особого расчета не представляется, но толщина листов взята вдвое более по расчету Лямс.<sup>33</sup>

23 июля 1909 г. инженер Бакинского Градоначальства в рапорте Бакинскому Градоначальнику сообщает:

Рассмотрев чертежи мешалок, я нахожу, что проект их установки может быть утвержден и разрешен к исполнению с тем, однако, чтобы от просителей была отобрана подписка в том, что постройка и установка мешалок будет произведена согласно проекта, и что по окончании работ ими о том будет своевременно сообщено Техническому надзору Градоначальства. При сем представляю на утверждение Вашего Превосходительства подлинный проект.<sup>34</sup>

Очевидно, что любое производство требует постоянной модернизации и расширения, внедрения новых технологий и научной организации труда. Поэтому те же Лев Ицкович и Хаим Каган вновь обращаются к властям города с очередной просьбой, направленной на улучшение производственного процесса:

---

<sup>32</sup> Полонский, Банкирский дом, там же, с. 11.

<sup>33</sup> ГИА АР, фонд 46, оп. 6, ед. хр. 643, л. 1.

<sup>34</sup> ГИА АР, фонд 46, оп. 6, ед. хр. 643, л. 1.



Представляя при сем проект к установке нефтяного двигателя мощностью в 80 л. сил для нужд водокачки (в 2-х экземплярах), покорнейше просим Ваше Превосходительство выдать нам разрешение на установку вышеназванного двигателя. Гербовый сбор в размере 7 руб. 50 коп. оплачен. Л. Ицкович. Баку, ноября 8 дня 1911 года.<sup>35</sup>

В тот же день инженер Бакинского Градоначальства препровождает проект установки приставу 10-го участка с тем, чтобы выяснить, “не встречается ли каких-либо препятствий к утверждению данного проекта”.<sup>36</sup> По результатам проведенной проверки 25 ноября 1911 г. Л. Ицковичу и Х. Кагану предлагалось “к упомянутому прошению... представить соответствующее удостоверение от общества *Мазут* о неимении с его стороны препятствий к использованию Вами участка земли, на котором предложена установка двигателя, так как участок этот находится в арендном пользовании у общества *Мазут*.”<sup>37</sup> Довольно оперативно, а именно 23 ноября 1911 г. Бакинская городская управа письмом за № 4149 сообщает, что

она имеет честь уведомить, что показанный на проекте участок земли находится на арендном содержании общества “Мазут”, и так как аренда за пользование им по 1-ое января 1912 года обществом внесена сполна, то управа не встречает препятствий к утверждению проекта, с тем, однако, чтобы гг. Ицкович и Каган представили соответствующее удостоверение от общества “Мазут” о неимении с его стороны препятствий к пользованию ими, Ицковичем и Каганом, этим участком.<sup>38</sup>

В 1913 г. 14 еврейских компаний производили 44% всего керосина Российской империи. В том же году численность еврейского населения Баку, согласно статистическим данным, достигла 9690 человек, что составляло 4,5% всех жителей города. В основном это были евреи-ашкеназы. Об успешной адаптации еврейского населения на земле Азербайджана свидетельствуют следующие факты. “Так, из 283 зарегистрированных юристов и адвокатов евреями были 75 человек, а из 185 практикующих врачей – 69 человек”.<sup>39</sup> Врачи-евреи составляли особую группу представителей еврейской интеллигенции, пользовавшейся огромным уважением среди местного населения. Поскольку в Баку и его окрестностях строились новые заводы и фабрики, создавались различные производства, развивалась торговля и система общественного питания, профессия

---

<sup>35</sup> ГИА АР, фонд 46, оп. 6, ед. хр. 507.

<sup>36</sup> ГИА АР, фонд 46, оп.6, ед. хр. 507.

<sup>37</sup> ГИА АР, фонд 46, оп.6, ед. хр. 507.

<sup>38</sup> ГИА АР, фонд 46, оп.6, ед. хр. 507, л. 5

<sup>39</sup> Беккер, Евреи Азербайджана, там же, с. 29.

врача, как и фармацевта, оказалась самой востребованной. По архивным материалам у нас есть возможность восстановить их личности, специализацию и методы работы. Так, 17 ноября 1911 г. во врачебную инспекцию Бакинского Градоначальства поступило заявление от “лекаря Генриха (Гершона) Григорьевича (Гершковича) Межебовского, ул. Горчаковская 18, об открытии физико-химической лаборатории”.<sup>40</sup> Аналогичное заявление на тот же адрес поступило 18 января 1913 г. от врача В.Б.Бернштейна, “проживающего по адресу ул. Гоголя в д. № 15”.<sup>41</sup>

Поскольку врачи общались с большим количеством пациентов, они находились под особым контролем соответствующих органов. Так, 26 ноября 1911 г. в адрес городского Врача при Градоначальстве обратилась зубной врач Эстер-Кунца Лейбовна Шапиро с просьбой разрешить ей открыть зубо-врачебный кабинет. Ею был представлен диплом об окончании Императорского университета св. Владимира. Тут же Бакинский Градоначальник обращается к Бакинскому Полицмейстеру, Начальнику Бакинского Губернского Жандармского управления и Начальнику Бакинского охранного отделения на предмет “о предоставлении сведений на Эстер-Кунца Лейбовну Шапиро о ее политической благонадежности”.<sup>42</sup> Только после получения положительных отзывов от вышеуказанных инстанций дело об открытии зубо-врачебного кабинета было решено положительно. В характеристике, данной Врачом Бакинского Градоначальства, подчеркивается, что “Эстер-Кунца Лейбовна Шапиро поведения хорошего, под судом и следствием не состоит и политически благонадежна”.<sup>43</sup> После прохождения процесса регистрации Эстер-Кунца Шапиро сообщает во Врачебное отделение Бакинского Градоначальства, “что мною приглашена для работы в мой кабинет (Михайловская, 3) в качестве ассистента зубной врач Е. Лукомник”.<sup>44</sup> Судя по всему, упомянутая Лукомник – родственница Шапиро, которая проживала в черте оседлости и не имела права жительства за ее пределами. Однако как специалист, если того требовали обстоятельства, она могла переселиться на временной основе в любой пункт Российской империи. Именно таким путем, как мы полагаем, происходил процесс формирования и становления еврейской общины Азербайджана.

В этом отношении весьма характерна судьба одного из известных в свое время в Баку врачей – венеролога Якова Бреслава. По результатам проверки в соответствующих инстанциях Бакинскому Градоначальнику 10 января 1911 г. был направлен Доклад следующего содержания:

---

<sup>40</sup> ГИА АР, оп. 7, ед. хр. 205, дело 459.

<sup>41</sup> ГИА АР, оп. 7, ед. хр. 205, дело 459.

<sup>42</sup> ГИА АР, оп. 7, ед. хр. 205, дело 459.

<sup>43</sup> ГИА АР, оп. 7, ед. хр. 205, дело 459.

<sup>44</sup> ГИА АР, оп. 7, ед. хр. 205, дело 459.

Проживающий в гор. Баку врач Я.Л. Бреслав, представив аттестат Императорского Варшавского Университета на степень лекаря от 4 января 1888 года за № 65 и два экземпляра проекта Устава предполагаемой им к открытию в гор. Баку частной лечебницы для приходящих больных по кожным и венерическим болезням, а равно и для пользования массажем, просит разрешение на открытие таковой.<sup>45</sup>

Согласно справкам

начальника Бакинского Губернского Жандармского управления за № 8039, начальника Бакинского охранного отделения за № 5075 и Бакинского Полицмейстера за № 2852, врач Бреслав под судом и следствием не состоял и не состоит, поведения хорошего и политически благонадежен. Рассмотрев по получении означенных сведений представленный на утверждение Вашего Превосходительства проект Устава предполагаемой к открытию названным врачом частной лечебницы, усматриваем, что он будет составлен согласно Закона 10 июня 1903 года, соответствует вместе с тем основным требованиям устава и инструкции по применению временных правил для учреждения частных лечебных заведений, препровожденных при циркуляре Министра Внутренних Дел 4-го сентября 1903 года за № 1391.<sup>46</sup>

Сопоставляя далее “представленное врачом Бреславом краткое жизнеописание с требованиями инструкции по применению правил 4 сентября 1903 года”, заключаем, что

Бреслав является в этом отношении правоспособным к учреждению и управлению лечебницы, т. к. Бреслав, по окончании Варшавского университета со степенью лекаря в течение двух лет занимался в двух небольших городах общей практикой, после чего 10 лет практиковал в Москве, где состоял экстерном в воспитательном доме и окружной больнице, а также был ассистентом в хирургической лечебнице “КНИ”. Кожные и венерические болезни врач Бреслав изучал в течение учебного года в кожно-венерическом отделении Харьковской Александровской больницы, после чего в течение почти трех лет заведовал стационарным и амбулаторным отделениями кожно-венерических болезней при Балаханской больнице С.С.Н. Методом массажа Бреслав практикует около 20 лет, в каковое время в течение нескольких лечебных сезонов состоял заведующим казенным массажным отделением Кавказских минеральных вод в Пятигорске и один учебный год состоял преподавателем массажа и врачебной гимнастики в утвержденной харьковской массажной школе.

На основании всего изложенного, признавая ходатайство врача

---

<sup>45</sup> ГИА АР, фонд 46, оп.7, ед. хр. 197, л. 9.

<sup>46</sup> ГИА АР, фонд 46, оп.7, ед. хр. 197, л. 9.



Бреслава подлежащим удовлетворению, согласно п. 1, ст. 1 вышеупомянутого Закона 3 июня 1904 года, честь имею представить Вашему Превосходительству на утверждение проект Устава предполагаемой названным врачом к открытию в Баку частной лечебницы для приходящих больных по кожным и венерическим болезням, а равно и по лечению массажем.<sup>47</sup>

Как видно из приведенного документа, доктор Бреслав мог вполне осесть в одном из вышеназванных городов, где, как нам представляется, он имел достаточно широкую клиентуру. Тем не менее, он все-таки остановил свой выбор на городе Баку. И это неспроста. Все города, в которых доктор Бреслав практиковал на протяжении многих лет, находились либо в Великороссии, либо в пределах Малороссии и области Войска Донского, что не гарантировало его от возможных погромов, которыми была так богата эпоха правления императоров Александра III и Николая II.

Евреи сыграли выдающуюся роль также в становлении и развитии в Азербайджане современной фармацевтики. 5 декабря 1913 г. в канцелярию Бакинского Градоначальства обратилась группа провизоров с “прошением” разрешить им создать фармацевтическое общество. Среди учредителей – “провизоры Г. Я. Василевский, Х. К. Гольберг, Э. Н. Зейдлер, С. Г. Кетиладзе, М. А. Фердинанд и магистр фармации И. К. Гольберг”.<sup>48</sup> В документе, составленном и заверенным по этому поводу Государственным нотариусом, говорится:

Тысяча девятьсот тринадцатого года декабря третьего дня прошение это явлено у меня, Левана Кайхосровича Мамулайшвили Бакинского нотариуса, в конторе моей, в пятой части по Барятинской улице в доме № 11, лично мне известными и к совершению актов законную правоспособность имеющими провизорами Эдуардом Николаевичем Зейдлером, Хаимом Копелевичем Гольбергом, Меером Абрамовичем Фердинандом, Григорием Яковлевичем Василевским, Северианом Георгиевичем Кетиладзе и магистром фармации Исааком Константиновичем Гольбергом, живущими в городе Баку: первый по Шемахинской улице в доме № 19, второй – по улице в доме Гаджиевых, четвертый по Чадровой улице в доме № 140, пятый на углу Балаханской и Станиславской улиц в доме № 105 и последний по Воронцовской улице в доме № 15; причем я, нотариус, удостоверяю, что настоящее прошение всеми названными лицами подписано собственноручно. 89 статья нотариального Положения объявлена. По реестру № 20188.

Нотариус Мамулайшвили.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> ГИА АР, фонд 46, оп.7, ед. хр. 197, л. 9.

<sup>48</sup> ГИА АР, фонд 46, оп.7, ед. хр. 251, дело 191.

<sup>49</sup> ГИА АР, фонд 46, оп.7, ед. хр. 251, дело 191.

В 1915 г. во врачебное отделение Бакинского Губернского Правления был представлен годовой отчет о деятельности *Бакинского Фармацевтического Общества*. В нем очень подробно указан руководящий состав общества, который явно не соответствовал официальной политике царских властей. Об этом в статье *Наши братья* очень подробно писал Бакинский городской голова Александр Новиков (1902-1904). Он, в частности, отмечал:

Прежде служили евреи по земству или в городе врачами, архитекторами и вообще на разных должностях. Но так как губернатор имеет право кого угодно из служащих утверждать и не утверждать без объяснения причин, как ему заблагорассудится, то когда начались самые сильные гонения на евреев, то некоторые губернаторы стали совсем их не утверждать. Иногда население по целым месяцам, а то и годам остаётся без врача, лишь бы не утверждать еврея.<sup>50</sup>

Можно предположить, что знакомство со списком правления вышеназванного *Фармацевтического Общества* привело бы в замешательство многих губернаторов западных областей Российской Империи. При вполне приемлемом, с точки зрения властей, председателе С. Г. Кетиладзе вдруг возникают

товарищ председателя М.А. Фердинанд, члены правления: магистр И.К. Гольберг (секретарь), Д. М. Итин (секретарь), Э. Н. Зейдлер, казначей Я. Б. Гутман”, ревизионная комиссия в составе: Р. Каплан-Любашевский, М. Вейнблат, Б. Беркман. В действительных членах состояли: А. Д. Баграш, Б. О. Беркман, Ф. Беленькая, Г. Я. Василевский, М. А. Вейнблат, Р. М. Гавшон, Г. Я. Георгенбургер, И. Глузман, К. Е. Гольберг, И. К. Гольберг, Я. Б. Гутман, Э. Н. Зейдлер, Д. М. Итин, Р. И. Каплан-Любашевская, С. О. Райгородецкий, Г. А. Розинский, М. А. Фердинанд, М. Д. Черномордилов и члены-соревнователи: М. Р. Гринберг, Д. С. Зуммеров, К. Е. Цыпкина.<sup>51</sup>

\*\*\*

В заключение следует отметить, что приведенные в статье архивные документы и материалы позволяют по-новому взглянуть на историю евреев Азербайджана. Даже в условиях царского режима жизнь еврейских общин во многом зависела от отношения к ним со стороны автохтонного населения. И то, что происходило в этот период с евреями в Малороссии или Бессарабии, вряд ли могло случиться в Баку. Об этом свидетельствуют многие факты и личные впечатления тех, кто жил и работал на этой земле.

---

<sup>50</sup> Беккер, История формирования, там же, с. 39

<sup>51</sup> ГИА АР, фонд 46, оп.7, ед. хр. 251, дело 191.

## Эпиграфические памятники XVII – XIX вв. как источник по истории и культуре горских евреев Восточного Кавказа

ГЕННАДИЙ СОСУНОВ

Эпиграфические памятники горских евреев Дагестана и Азербайджана XVII–XIX вв. представляют важнейший источник по истории и культуре данной общины. Выявленные нами памятники представляют собой ценный материал по изучению еврейской эпиграфики. Вводимый в научный оборот материал по еврейской эпиграфике Дагестана и Азербайджанской Республики является своего рода иллюстрацией данных других видов источников – архивных и литературных – относительно компактного проживания горских евреев в тех или иных населенных пунктах. Еврейские эпиграфические памятники в качестве источников по истории и культуре горских евреев во многих случаях являются более репрезентативными, чем другие документальные источники. В какой-то степени, это касается именника горских евреев. В качестве перспективной задачи можно указать, что выборка имен погребальных надписей, сопоставление нескольких имен из одного текста со сходными именами на других дает ключ к восстановлению генеалогии отдельных лиц, а в ряде случаев и генеалогии целых патронимий на протяжении более двухсот лет.

### Эпитафии XVII–XVIII вв.

Результатом наших исследований многочисленных еврейских кладбищ, находящихся на территории Республики Дагестан и Азербайджанской Республики, явился большой полевой материал, включающий в себя более тысячи изученных надгробий горских евреев. В данной статье будет представлена незначительная часть материалов, собранных нами во время многократных экспедиций в различные районы Дагестана и Азербайджанской Республики. Но прежде следует отметить, что весьма значительный материал по еврейской эпиграфике данного региона был собран еще во второй половине XIX в. путешественником-этнографом, Иосифом Йехудой Черным (1835-1880), однако, к сожалению, значительная часть его архива к настоящему времени утрачена.<sup>1</sup>

Прослеживая хронологию надмогильных памятников у горских евреев, можно отметить, что начиная с XVII в. и заканчивая XIX в. в корне меняется облик надгробий в различных населенных пунктах. При всем своем много-

---

<sup>1</sup> Лишь небольшая часть его исследований, посвященным истории и культуре горских евреев была опубликована. См. наиболее полный список библиографии работ Черного в книге Мордехая Альтшулера, Евреи Восточного Кавказа: יהודי מזרח קאווקאז, ירושלים: מכון בן-צבי, תש"ן, עמ' 618-619.



образии у памятников горских евреев имеются свои определенные черты, позволяющие нам разбить их на различные группы.

По своему общему типу надмогильные плиты XVII – XIX вв. делятся на несколько групп: сундукообразные (в форме склепа с полукруглым и острым верхом, или же квадратные), саркофагообразные (полуцилиндрические), прямоугольно – вертикальные, и стелы булыжной формы.

**1. Сундукообразные** надгробия известны в таких населенных пунктах как Еврейская слобода (город Куба, Азербайджан), город Дербент, селение Араг (Сулейман-Стальский р-н), и селение Маджалис (Кайтагский район Дагестана).

Как правило все надмогильные сооружения подобного типа появились на рубеже XIX – XX вв. в Кубе и в Дербенте, а ранние памятники этой формы надмогильных сооружений находятся в Араге (1871 г.) и в селении Маджалис (конец XIX в.).

Широкое распространение сундукообразные плиты получили в Еврейской Слободе (Куба) в конце XIX в. Такие сооружения с полукруглым и с квадратным верхом продолжают появляться в начале XX в. а затем уже такая форма надгробий перерастает в прямоугольно-вертикальную. Как правило основное надгробие здесь лишено каких-либо надписей и резного декора, а погребальная стела, неотделимая от основного надгробия изобилует надписями и резным декором, что отличает надгробия Еврейской Слободы от памятников горских евреев в селениях Дагестана. Необходимо выделить несколько вариантов сундукообразных надгробий, выявленных нами в Азербайджане и в Дагестане.

Первый вариант: форма надгробия с полукруглым верхом (Дербент и Еврейская Слобода).

Второй вариант: форма надгробия с острым верхом, в виде домика (Еврейская Слобода, Дербент).

Третий вариант: форма надгробия в виде квадратного саркофага-сундука (Еврейская Слобода, селение Араг – Сулейман-Стальский р-н Дагестана и Маджалис – Кайтагский р-н Дагестана).

Хронологически из всех групп надмогильных сооружений такого типа наиболее ранними являются памятники Арага, из чего можно предположить об их влиянии на последующее появление такой формы надгробий в других населенных пунктах.

**2. Саркофагообразные** надгробия. Из известных нам саркофагообразных надгробий следует выделить надгробия Еврейской Слободы, где имеются памятники такого вида. Вопрос о генезисе этой формы надмогильных сооружений остается открытым и возможно, что эта традиция заимствована кубинскими евреями у местного мусульманского населения.

**3. Прямоугольно-вертикальные** надгробия представляют собой наиболее распространенную форму памятников у горских евреев. Своими размерами они подразделяются на низкие и высокие независимо от тех населенных

пунктов, где они находятся.

**4. Надгробия булыжной формы** представлены на кладбище Еврейской Слободы и являются самыми ранними памятниками в этом населенном пункте. Форма надгробий такого вида условно названа “кусарской” (по названию селения Кусары в Азербайджане), и есть предположения, что булыжные надгробия были распространены в поселениях близ Кубы, в частности в древнем еврейском поселении Кюлькат, находившемся в трех километрах от Еврейской Слободы.

Все перечисленные выше группы надгробий можно классифицировать, разбив их на несколько групп:

**1. Вариант арагский:** вертикально-прямоугольные плиты с углублением центрального поля, имеющего различные формы: а) прямоугольник, вытянутый в длину, б) прямоугольник, переходящий в верхней части в стрельчатую арку, в) прямоугольник, переходящий в верхней части в полукруглую арку.

**2. Вариант дербентский:** углубленная форма на памятнике занимает почти все центральное поле от его основания до верхней его части, где имеются различные резные рисунки от маленьких прямоугольников до полукруглых форм, изображающих скрижали завета.

**3. Вариант абасавинский:** наиболее распространенный вид надгробий у горских евреев конца XVII середины XIX вв. Это форма памятников, как правило, лишена резного декора, и резные надписи занимают лишь незначительную часть центрального поля.

В основном все надмогильные памятники сделаны из одного материала – песчаника, исключение составляют лишь некоторые надгробия Еврейской Слободы булыжной формы.

Далее нам хотелось бы остановиться на обзоре некоторых кладбищ горских евреев, находящихся на территории Дагестана и заслуживающих, на наш взгляд, особого внимания, поскольку поселения горских евреев, на местах которых расположены эти кладбища, являются одними из самых ранних в Дагестане.

Несмотря на неблагоприятные условия, многие кладбища сохранились достаточно неплохо. На наш взгляд, особого внимания заслуживают те из них, на которых сохранились наиболее ранние памятники. В 1992 г. нами были предприняты съемки древнего кладбища в Абасава, которое находилось в 2 км к югу от Дербента. История этого маленького горско-еврейского аула началась, по нашим сведениям, в середине XVII в. и трагически завершилась в 1799 г., когда Сурхай-хан II Казикумухский,<sup>2</sup> напал на Абасава и разрушил его. Многие жители этого маленького аула были убиты, а часть их уведена в плен. После

---

<sup>2</sup> О военных действиях Сурхай-хана II против русских войск см.; Бутков Петр Г., Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 г., ч. II, СПб: Императорская Академия Наук, 1868.



этих событий абасавинцы, уже будучи жителями Дербента, еще несколько десятилетий хоронили своих близких на кладбище в Абасава. В настоящее время лишь обломки камней и старое кладбище напоминают о находившемся там когда-то поселении горских евреев.

На абасавинском кладбище представлены наиболее ранние горско-еврейские надмогильные стелы. Поскольку кладбище находится в запущенном состоянии, это сказалось на сложности сбора полевого материала. И несмотря на то, что всю его территорию покрывают обломки камней, и значительное число надгробий пострадало от времени, мы можем отметить несколько наиболее сохранившихся из них, датированных 1685, 1686 и 1692 гг., имеется также несколько надгробий первой половины XVIII в., а также надмогильные стелы первой половины XIX в. – периода, когда в Абасава уже не проживали горские евреи.

Камни на кладбище в Абасава не отмечены резным декором, и содержат не только имя и дату смерти. Также изредка присутствует формула: *ה'נ'אזנל* “Да будет его (ее) душа завязана в узле жизни”<sup>3</sup> (см. далее).

Неподалеку от Маджалиса (Кайтагский район Дагестана) располагалась Еврейская долина – Джуут-Катта, или, как ее называли горские евреи, Дерей-Гата, в которой находилось несколько еврейских аулов. С течением времени они прекратили свое существование, а их жители переехали в Маджалис. Еврейское кладбище Маджалиса находится в удовлетворительном состоянии, что является следствием того, что местная еврейская община прекратила свое существование всего несколько лет назад. В несколько запущенном состоянии находится лишь старая часть кладбища, на которой располагаются стелы XVIII – XIX вв. На более поздней же его части степень сохранности памятников хорошая. Особый интерес представляет группа захоронений в форме склепа. Вероятнее всего, они принадлежат наиболее зажиточной части горско-еврейского населения селения Маджалис. В отличие от еврейских кладбищ поселка Красная Слобода (бывшая Еврейская Слобода, Куба, Азербайджанская Республика), Арага (Сулейман-Стальский район Дагестана) и Дербента, на территории которых находятся захоронения подобного типа, группа надгробий на маджалисском кладбище состоит как бы из груды камней, в изголовьях которой находится стела с эпитафией.

Подчеркивая скромность орнамента на маджалисских надгробиях, отмечу некоторое их сходство с надгробиями Карчага относительно имеющих на большинстве из них вырезанных скрижалей Завета, что отличает их от камней более раннего периода.

Карчаг – населенный пункт в Сулейман-Стальском районе Дагестана является одним из ранних еврейских поселений, где с XVIII в. существовал еврейский квартал и горские евреи проживали вместе с мусульманским, преиму-

---

<sup>3</sup> По кн. I Сам., 25:29.



щественно с лезгинским населением вплоть до 1958 г. После того как евреи покинули Карчаг, все местное население, оставив старый аул, который находился на высокой горе, спустилось в долину и основало новое селение. В Старом Карчаге, помимо различных разрушенных строений, сохранилось три древних кладбища, одно из которых принадлежит горским евреям. В отличие от других находящихся здесь кладбищ, еврейское кладбище находится на крутом склоне горы, нависая над пропастью. Такое местоположение являлось сложным для совершения похоронного обряда. Этот факт немаловажен тем, что именно из-за такого расположения кладбища большое количество надгробий было повалено различными стихиями природы, и у многих камней совершенно стерты эпитафии. Надгробие у горских евреев Карчага представляет собой прямоугольную стелу, напоминающую ашкеназские надгробия, и, таким образом, отличающуюся от горизонтальных “восточных” еврейских надгробий. Надгробия, как правило, выглядят очень скромно, они не декорированы и контрастируют не только с пышно украшенными надгробиями евреев Восточной Европы, но и с надгробными стелами народов Дагестана, зачастую украшенных изысканным резным орнаментом.

На январь 2003 г. на еврейском кладбище в Карчаге сохранилось 74 надгробия, и 100 с небольшим обломков камней. Сохранились надгробия, датированные серединой и второй половиной XIX в. Надписи на камнях более раннего периода не сохранились, и остовы надгробий, находящиеся повсюду на кладбище, свидетельствуют о принадлежности их к более ранним захоронениям. Поскольку надгробия горских евреев не изобилуют резным декором, следует отметить характерный рисунок, отличающий камни карчагского кладбища от надгробий других еврейских кладбищ, расположенных на территории Кавказа. Это скрижали завета, вырезанные на многих камнях еврейского кладбища в Карчаге.

Исследование еврейских надписей на надмогильных стелах XVII – начала XX в., позволяет выявить некоторые общие тенденции в развитии жанра еврейской эпитафии как литературного явления. На примере отдельных сельских еврейских кладбищ можно выявить структуру большинства еврейских эпитафий, которые, как правило, являются весьма краткими.

В эпитафиях XVII–XVIII вв. можно легко выделить четыре неотъемлемых элемента и несколько дополнительных. К первым относится 1) вступительная формула; 2) имя погребенного; 3) дата; 4) благословение (эвлогия). В отдельных случаях элементы фраз могут меняться. В случае насильственной смерти это обстоятельство также отражалось в эпитафии.

Любая еврейская эпитафия начинается со вступительной формулы, которая как бы проясняет назначение памятника: *פה נטמן* – “по нитман” – “Здесь покойся” или же *פה נקבר [נקברה]* – “по никбар” – “здесь похоронен/а”. Также возможно присутствие формулы *זאת המצבה של* “зот а-мацева шэль ...” – “этот

памятник принадлежит...” Часто подобные формулы являются цитатами из библейских источников и позволяют судить о том, как выглядело надгробие с точки зрения еврейской традиции. Вступительная формула может указывать на то, что погребено более одного человека (отец и сын, муж и жена). Также необходимо указать на разнообразие вступительных формул на надгробиях в различных населенных пунктах. На ранних надгробиях селения Абасава встречаются такие вступительные надписи как: זֶה אֲבֵנִי שֶׁל “зе а-эвен шель...” – “этот камень принадлежит...”, или же часто имеет место формула רַבִּים מִיִּשְׁנֵי מַתָּא “вэ-рабим ми-йешеней адамат ‘афар” – “и пробудятся многие из спящих во прахе земном...”, являющаяся цитатой из книги Данииля (12:2) и намекающая на воскрешение и вечную жизнь душ праведников. В большинстве случаев, однако, вступительная формула ограничивается аббревиатурой נ"ח (*но нитман* “здесь покойся”).

После вступительной формулы указано имя (такой-то, сын такого-то); перед именем следует “титул” или формула обращения, обычно в виде аббревиатуры, после имени – эвлогия (формула благопожелания). Засвидетельствованные титулы, в целом, соответствуют тенденциям развития еврейской титулатуры, а именно, происходит постоянное обесценивание старых титулов и появление новых, все более пышных. Так “рабби”, означавшее исходно “раввин, учитель”, становится формулой вежливого обращения.

После имени погребенного и его отца следует эвлогия, относящаяся к отцу. Фамилии у горских евреев появились, в основном, в начале XX в., после чего и они входят в традиционную эпитафию. Иногда указывается род занятий или должность в общине.

Затем следует дата смерти по еврейскому календарю: “скончался такого-то числа, месяца, года” и завершающая эвлогия, в подавляющем большинстве случаев – вышеупомянутая аббревиатура תָּהָא נִשְׁמָתוֹ צְרוּרָה בְּצִרּוֹר – תִּנְצֵב"ה [“техе нишмато црура би-црор а-хайим”] – “да будет душа его завязана в узле жизни”<sup>4</sup>. Аббревиатура תִּנְצֵב"ה встречается на большинстве надгробий евреев Восточной Европы.

Описывая структуру эпитафии у горских евреев, хотелось бы вновь выделить ранние надгробия селения Абасава, где в отличие от других населенных пунктов заключительной формулой часто является фраза לִיצִירָא “ли-йцира” – “от сотворения [мира]”

Расширенная эпитафия, как правило, распространенная у ашкеназских евреев, помимо четырех перечисленных элементов, включает: 5) формулы восхваления умершего, как правило, стандартные для традиционного жанра мелицы (панегирика), подчеркивающие праведность, богобоязненность, благотворительность, 6) выражения скорби и горя близких умершего, 7) выражение уверенности в воскрешении мертвых в грядущие мессианские времена.

<sup>4</sup> См. прим. 3.



Никаких законов, регламентирующих содержание надгробной надписи, в классической галахической литературе нет. В Талмуде говорится о том, что место погребения должно быть отмечено, для чего над ним может быть установлено надгробие, именуемое נֶפֶשׁ [нефеш] “душа” – возможно, отголосок представлений, что душа обитает вблизи от места захоронения, там она видит и слышит тех, кто пришел помянуть умершего.

Обычай устанавливать надгробную стелу имел эллинистическое происхождение и воспринимался многими евреями с опасением, особенно когда речь шла о пышных памятниках, почитание которых граничило с идолопоклонством.

Двум первоначальным назначениям надгробия (указать место посещения могилы для поминовения ушедшего и места нечистоты) точно соответствуют два обязательных элемента надписи: вступительная формула и имя погребенного. Этими двумя пунктами назначение эпитафии, как правило, не исчерпывается. Многочисленные эвлогии и благословения делают эпитафию близкой к молитве. Эвлогия, содержит пожелание; для нее, как и для молитвы, характерно стремление к застывшей, каноничной форме. Близость эпитафии к молитве подчеркивается и окончанием некоторых надписей словом אָמֵן [амен] “аминь”.

Помимо этого, восхваление умершего и подчеркивание его праведности служит облегчению его участи на том свете. Кроме мистического содействия успокоению души усопшего, еще один мотив, отчетливо проявляющийся в еврейских эпитафиях, – это воссоединение души покойного с общностью душ народа Израиля, в более широком смысле – соотнесение его личности с еврейской историей и традицией. Наиболее характерным выражением этой тенденции является тот факт, что неотъемлемым элементом любой эпитафии стала вышеупомянутая заключительная формула ה' יחַוּתָּהּ “Да будет душа его/ее завязана в узле жизни”. Эта формула, обычно в виде аббревиатуры, сохраняется на иврите, даже если эпитафия уже написана на другом языке, таким образом она стала символом еврейской эпитафии. Происходит эта формула от библейского стиха в книге Самуила, в котором Авигаиль обращается к Давиду: “И хотя поднялся человек преследовать тебя и искать души твоей, да будет однако душа господина моего завязана в узле жизни у Господа Бога твоего, а души врагов твоих выбросит он как из пращи”.<sup>5</sup> Ряд толкователей видели в этом всего лишь пожелание остаться в живых; идея загробного мира не характерна для Библии. Однако большинство традиционных комментаторов понимало выражение “узел (или связка) жизни”, как обозначение Грядущего (загробного) мира или же обозначение “Кисэ Кавод” – Престола Славы, где индивидуальные души объединяются со своим Божественным источником.

---

<sup>5</sup> См. прим. 3.



## Эпитафии XIX в.

В еврейских эпитафиях Восточного Кавказа – эпитафиях XIX в., прослеживается тенденция к сохранению предшествующей традиции. Вступительная формула не претерпела изменений, но появились дополнительные формы ее выражения. Так, например, формулы *פה נטמן* “по нитман” – “Здесь покойтсся” или же *פה נקבר [נקברה]* “по никбар” – “здесь похоронен/а” дополняются еще одним выражением *יום שנפטר* – “йом ше- нифтар...” – “день, когда скончался...”, которое употребляется на многих надгробиях горских евреев.

Исходя из расширенной эпитафии, следует отметить, что на надгробиях XIX в. появляются фразы, связанные с восхвалением покойного, цитаты из библии, Торы и Талмуда, которые подчеркивают достоинства умершего. Во вступительной формуле следует указание на пол умершего, например, *איש וישר* “иш там вэ-яшар” – “человек непорочный и справедливый” (Иов 1:1), или же о женщине *אשה חשובה וצנועה* – “иша хашува вэ-цну‘а” – “женщина достойная и скромная”.

Имя умершего обычно приводится полностью: такой-то сын (дочь) такого-то. Иногда имена приводятся в сокращенной или уменьшительной форме. Перед именем следует “титул”: *הרב / הר"ר* “рав, раби (раввин)”, или же *מרת* “госпожа”, и т. д.

Дата смерти обычно указывается день смерти и месяц по еврейскому календарю. Год приводится по еврейскому летосчислению от Сотворения Мира “по малому исчислению” без указания тысячелетий, что обозначается аббревиатурой *לפ"ק [לפרט קטן]* Кроме того, год может быть обозначен путем выделения букв в библейской цитате при помощи апострофов, точек, “птичек” или другим способом. Если день смерти пришелся на праздник, полупраздник, пост, начало месяца или на их канун, то вместо числа в эпитафии указывается название этого дня. Месяц Ав часто имеет эпитет *מנחם* – [*Менахем Ав*] – “Утешитель Ав”, что принято при датировке траурных событий. Иногда указывается день недели, особенно если это суббота, например, *שבת קדש* – [*шаббат кодеш*] – “Святая суббота”. Кроме того, в эпитафиях XIX в. имеются сокращения, взятые из Талмуда. Такие как: *הלך לב"ע [הלך לבית עולמה]* – “алах ле-бейт ‘оламо” – “ушел (ушла) в иной мир”, *נ"ע [נחו עדן]* – “нухо ‘эден” – “да будет ему/ ей успокоение в райском саду”.

При сравнительном анализе памятников, принадлежащих представителям различных конфессий, необходимо отметить, что надписи на мусульманских памятниках Дагестана являются резными или рельефными, а надписи на еврейских памятниках только резными. Отсутствие боковых надписей на еврейских надгробиях является еще одним отличием от мусульманских памятников Дагестана. На большинстве памятников Еврейской Слободы централь-

ное поле полностью занято эпитафией иногда в 12-13 строк, что сближает их с арабскими надписями Дагестана. Примером этому служат надписи из селения Хнов (Ахтынский район Дагестана) представленные на страницах монографии Амри Шихсаидова “Эпиграфические памятники Дагестана.”<sup>6</sup> Самая большая из хновских надписей состоит из 19 строк и принадлежит эмиру Абакару сыну Чакука<sup>7</sup>.

Отсутствие нарративных текстов у горских евреев восполняется надписями на надгробиях Еврейской Слободы, которые традиционны своим текстовым содержанием. Восхваление достоинств покойного, возвеличивание его, нередко строятся по одному шаблону. Эти надписи аналогичны надписям на надгробиях евреев Восточной Европы. Как отмечает Михаил Носоновский в своей статье, посвященной эпитафиям с еврейских надгробий правобережной Украины: “все скончавшиеся мужчины автоматически назывались, например, “непорочными и справедливыми”, а все женщины – “достопочтенными и скромными”.”<sup>8</sup>

\*\*\*

Эпиграфические памятники Дагестана и Азербайджана представляют собой важнейший источник по истории, культуре и генеалогии горских евреев. Одной из первостепенных задач исследования этой общины является полная каталогизация сохранившихся памятников и их академических изданий, включающих фотографии, научные статьи, а также исторические и лингвистические комментарии к текстам эпитафий.

---

<sup>6</sup> Шихсаидов, Амри Р., Эпиграфические памятники Дагестана X-XVII вв., Москва, 1984.

<sup>7</sup> Там же, с. 219-221.

<sup>8</sup> Носоновский, Михаил, “Об эпитафиях с еврейских надгробий правобережной Украины: анализ структуры и семантики надгробных надписей XVI–XIX вв.”, История евреев на Украине и Белоруссии, СПб, 1994.

## Горско-еврейская страничка в республиканской газете *Карахалк*

ЮРИЙ МУРЗАХАНОВ

Путеводитель по курортам Северного Кавказа, вышедший в начале XIX в., сообщает о Нальчике следующее: “Слобода состоит из собственно Нальчика, Астраханской слободы, немецкой и еврейской колоний”.<sup>1</sup> Путешественники, посещавшие Нальчик, отмечали, что здесь живет “незначительная горсть горских евреев,” внешне не похожих на европейских евреев и говорящих на особом языке. При образовании нальчикского горско-еврейского поселка в 1847 г. он состоял из 72 дворов и в нем проживало 245 человек (150 мужчин и 95 женщин).<sup>2</sup> Юридически жители горско-еврейского поселка не были причислены ни к одному из обществ. В 1862 г., когда крепость Нальчик была преобразована в слободу, горско-еврейское поселение вошло в ее состав. В 1848 г. с разрешения начальника Центра Кавказской линии Николая Беклемишева в арендованном нальчикскими горскими евреями доме был открыт *нимаз* (молитвенный дом). В 1868 г. за счет добровольных пожертвований было построено новое здание синагоги, в котором находилась и религиозная школа (*нубохунде*).

Горские евреи пользовались общим с жителями Нальчикского форштата выгоном для пастьбы скота, а также наделом земли (100 десятин), который они использовали под посев марены. Но главным занятием нальчикских горских евреев, несомненно, являлась торговля.

В 1917 г. жители горско-еврейского поселка обратились с прошением в адрес слободского правления рассмотреть вопрос о выделении еврейского поселка из слободы Нальчик.<sup>3</sup> Вопрос этот, который неоднократно обсуждался на заседаниях Нальчикской слободской думы, так и не был решен до конца. Горские евреи с первых же дней прихода к власти большевиков принимали самое активное участие во всех мероприятиях, которые проводились новыми властями. Следует отметить, что руководящие органы Кабардино-Балкарии уделяли большое внимание социально-экономическому и культурному развитию нальчикской горско-еврейской общины. В июне 1925 г. представители горско-еврейской колонии обратились в областной исполком с ходатайством об издании газеты на татском языке. Письмо подписали более двадцати человек – наиболее уважаемые и старейшие жители нальчикской горско-еврейской общины. В июле 1925

---

<sup>1</sup> Курорты Северного Кавказа. Нальчик, климатическая станция Терской области, Ростов-на-Дону 1911, с. 10.

<sup>2</sup> Кабанов А.С., Нальчик – столица советской Кабардино-Балкарии, Нальчик, 1960, с.10.

<sup>3</sup> Центральный Государственный Архив Кабардино-Балкарской Республики, ф. 2, оп.1, дело 850, л. 6-7.



г. президиум Кабардино-Балкарского облисполкома под председательством руководителя республики Б. Калмыкова принял постановление, в котором предложил редакции *Карахалк* проработать вопрос о возможности отвода одной четвертой страницы газеты для татского отдела.

19 июля 1925 г. в газете *Карахалк* (“Кабардино-Балкарская беднота”) появилось редакционное сообщение: “С настоящего номера в газете вводится постоянный горско-еврейский *Карахалк* на татском языке”. Редактором горско-еврейского отдела являлся Ханон Ифраимов; материалы печатались на еврейско-татском языке древнееврейским квадратным шрифтом, а через два года – латинским шрифтом.

Ханон Ифраимов имел педагогическое образование, владел ивритом, кабардинским и балкарским языками и принимал активное участие в установлении советской власти в Кабардино-Балкарии, о чем свидетельствуют сохранившиеся архивные документы. На заседании комиссии по охране слободы Нальчик 11 января 1918 г. заместителем начальником народной милиции был избран прапорщик Ханон Ифраимов. На втором съезде народов Терека (февраль-март 1918 г.), проходившем в Пятигорске, в составе делегации Кабардино-Балкарии находился Ханон Ифраимов, который принимал участие в работе двух секций: земельной и по национальному вопросу. Ифраимов был активным участником гражданской войны и мужественно сражался с деникинцами в составе горско-еврейского кавалерийского отряда, образованного летом 1918 г. и входившего в I Кабардинский кавалерийский полк.

Помимо Ханона Ифраимова, в горско-еврейском отделе работали Комииль Гилядов и Маркел Шабает. Комииль Гилядов после окончания педагогического института в Вильно работал учителем в Пятигорске, Владикавказе и Грозном. 1 июля 1921 г. Комииль Гилядов назначается инструктором еврейских школ г. Нальчика. В 1927 г., при содействии Надежды Константиновны Крупской, ему удалось издать в Москве *Букварь для взрослых*. Впоследствии в Нальчике были изданы еще три книги Комииля Гилядова: *Букварь для детей* (1931), *Книга после букваря* (1932), *Элефби* (1938).

Маркел Шабает являлся активным участником культурной жизни Кабардино-Балкарии в 1920-30-е гг. В 1929 г. он организовал художественный коллектив самодеятельных артистов, получивший название “горско-еврейская агитбригада”; писал пьесы, песни, стихи на горско-еврейском языке; в 1931 г. силами агитбригады поставил свою пьесу *Рабы Багдада* на горско-еврейском языке.

Горско-еврейский отдел в газете *Карахалк* просуществовал до конца 1930 г. В этот период *Карахалк* издавался ежедневно, на шести полосах, первоначальным тиражом 1000 экземпляров (к концу 20-х гг. тираж увеличился до 3000 экземпляров). Национальные отделы (кабардинский, балкарский и горско-еврейский) печатались на второй, третьей и четвертой полосах, уступая русскому тексту первую полосу; горско-еврейский отдел набирался на одной

четвертой части газетной площади.

В газете *Карахалк* от 5 мая 1926 г. сообщалось о том, что редакция “получает 12 - 15 писем в месяц на горско-еврейском языке; свои корреспонденции о насущных проблемах горско-еврейской колонии присылают 12 еврейских селькоров”. Горско-еврейский отдел освещал вопросы национальной политики партии, ликвидации экономической и культурной отсталости народов Кабардино-Балкарии, вовлечения женщин в общественно-политическую жизнь и т.д. Особое внимание было уделено реализации этих задач среди населения горско-еврейской колонии. Вот как, например, освещался татским отделом один важнейших и ключевых моментов истории нальчикской горско-еврейской общины – создание автономии горско-еврейской колонии: в своем выступлении на третьем пленуме ЦИК КБАО (26 июля 1925 г.) Бетал Калмыков предложил предоставить автономные права горско-еврейскому поселку. Характеризуя положение горско-еврейской общины, он сказал следующее:

О еврейской колонии. Голые, раздетые, разутые... Эта колония, которая расположена к вырождению, которая на себя серьезное внимание обращает. Пусть они:

1. выдвинут людей своих;

2. мы отпустим определенную сумму, чтобы ее правильно провести.

Надо достроить баню, чтобы они могли обмываться, улицы, мостовые, больницу, ...школы. Помочь в отношении письменности. Конечно, сделать это в один год не удастся, но через полтора-два года эта колония совсем оздоровится. С нашей стороны это будет великое дело. Враги наши могут сказать – занялись дачей автономии евреям, такой маленькой народности. Товарищи, я думаю, еврейская колония перед Кабардой больше, чем Кабарда перед Россией. Если из-за того, что еврейская колония мала, ей не надо давать автономии, то маленькой Кабарде и тем более не надо ее давать. Предоставим еврейской колонии права, работники ее выделятся и через год-два мы ее не узнаем.

В докладе, с которым Калмыков выступил на пятом съезде Советов КБАО (май 1926 г.), он довольно-таки эмоционально прокомментировал решение облисполкома (которое последовало в июле 1925 г.) о предоставлении автономии горско-еврейской колонии:

Почему надо было их так унижать, дразнить? Почему мы сейчас вынуждены были выделить их, дать самостоятельность – чтобы они чувствовали, что они хозяева сами себе, что они автономны, что они такие же люди, и мы евреям дадим такое же равноправие и такую же спокойную жизнь, как мы отвоевали ее себе.

12 мая 1926 г. в помещении Ленинского учебного городка торжественно от-

крылся первый Северо-Кавказский съезд трудящихся – горских евреев. На съезде присутствовало 53 делегата (в том числе 13 женщин) из Кисловодска, Моздока, Владикавказа, Грозного, Ставрополя, Майкопа, Ростова и других городов Северного Кавказа. С приветственной речью перед собравшимися в день открытия съезда выступил Бетал Калмыков. Он, в частности, сказал:

Ныне наравне с рабочими и крестьянами Советского Союза горские евреи освобождены от гнета. Наша многонациональная область построена на основах национального равенства. Не на словах, а на деле мы создали горскую автономную колонию, создали назло нашим врагам, на радость нашим союзникам.

Съезд работал три дня. В итоговой резолюции особо отмечалось, что горские евреи

... были разгромлены белыми бандитами, изгнаны с насиженных мест и находятся в бедственном положении. Среди них много сирот, вдов, лишь небольшая группа ремесленников находит себе кое-какое пропитание, остальные, не имея никаких средств к существованию, толкаются на мелкую торговлю, а в большинстве на полное нищенство и вымирание. Советская власть, власть угнетенных придет на помощь очутившимся в тяжелых условиях горским евреям и даст им возможность вернуться к честному труду.

Горско-еврейский отдел газеты *Карахалк* – ценный источник по истории нальчикской горско-еврейской общины начала советского периода. Первоочередной задачей исследователей, на наш взгляд, является выявление материалов, печатавшихся на страницах газеты, и издание их отдельной книгой, снабженной научными комментариями.



## История обращения хазар в иудаизм: новый взгляд на старую проблему\*

ШАУЛЬ ШТАМПФЕР

В середине VII в. на степных территориях между Каспийским и Черным морями одним из тюркских народов была основана великая империя, которой предстояло более чем трехвековое господство в Восточной Европе.<sup>1</sup> Речь идет о Хазарском Каганате. Это государство оставило значительный след в мировой истории. Именно хазарам принадлежит ведущая роль в остановке продвижения ислама на север. Однако хазары были не только воинами. Они также внесли свой вклад в развитие торговли между Западом и Востоком и играли важную роль в других областях деятельности.<sup>2</sup> Империя хазар была разгромлена в 969 г. киевским князем Святославом, и с тех пор о них практически ничего не было известно. Тем не менее, они оставили неизгладимый след в еврейской историографии.

Одна из наиболее известных легенд средневековой еврейской истории повествует об обращении хазар в иудаизм. Стандартная версия описывает мудрого хазарского правителя, который созвал представителей христианства, ислама и иудаизма и предложил им публично описать достоинства своих религий. Аргументы евреев показались ему столь убедительными, что он сам и весь его двор немедленно приняли иудаизм. Эта история служила евреям моделью ведения межконфессиональных диалогов – и в то же время моделировала их результат. Кроме того, она была источником надежды и воодушевления для евреев, живших среди мусульман и христиан. Существует знаменитое письмо хазарского царя Иосифа на иврите, описывающее обращение хазар в иудаизм в мельчайших подробностях и с немалой долей драматизма. Иегуда Галеви создал на его основе свое величайшее произведение, *Сефер а-Кузари* – шедевр еврейской

---

\* Я хотел бы поблагодарить Менахема бен Сассона, Стива Баумана, Семена Крайза, Леонида Чекина, Александра Кулика, Якова Гольдберга, Мириам Френкель, Йегошуа Френкеля, Зеэва Харви, Наталью Кашовскую, Сергея Кашаева, Йоханана Петровского, Дана Шапира, Ирину Шингирай, Марка Куповецкого, Гершона Бэкона, Моше Гиля, Дана Ярдени и Израэля Юваля, которым хватило терпения прочитать предварительные наброски этой статьи. Арье Эдреи, Йоханан Петровский-Штерн, Майкл Вейнград, Дани Шварц и Ульрих Выва оказали мне существенную помощь с библиографией. Тот факт, что я с ними консультировался, не означает их согласия с моими выводами. – Ш.Ш.

<sup>1</sup> О тюркском происхождении хазар см.: Klyashtorny, Sergei G., “The Asian Aspect of the Early Khazah History”, Boikova, E. and Stary G., (eds.), *Florilegia Altaisitca*, Wiesbaden, 2006, pp. 61–67.

<sup>2</sup> О роли хазар в становлении ранней русской государственности см.: Christian, David, “The Kaghanate of the Rus: Non-Slavic Sources of Russian Statehood”, Wheatcroft, Stephen G. (ed.), *Challenging Traditional Views of Russian History*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2002, pp. 3–26.

философии, оказавший огромное влияние на историческое развитие иудаизма.<sup>3</sup>

В истории обращения хазар в иудаизм есть множество деталей, которые не объяснены ни в одном источнике. Не нужно быть знатоком еврейского закона, чтобы понять, что согласовать требования *галахи* с обязанностями правителя очень непросто. Как удавалось хазарскому *кагану* соблюдать субботу? Каким образом хазарские воины соблюдали требования кашрута? Как хазарские мужчины и женщины справлялись с налагаемыми еврейским законом ограничениями в сексуальной сфере? Каким образом такое количество людей изучили все тонкости еврейских законов и обычаев? Однако, при изучении источников, описывающих обращение хазар или их еврейскую идентичность, возникают и более существенные вопросы. Именно о них и пойдет речь в данной статье<sup>4</sup>.

Хазарам посвящен огромный объем литературы, и история их обращения в иудаизм приобрела в некоторых кругах поистине огромную значимость. Одни исследователи видят в ней ключ к пониманию российской истории, другие – опровержение идеологии сионизма. Моей целью не является обзор хазарской историографии.<sup>5</sup> Все, что меня интересует – установить, какие события произошли в действительности, а какие – нет.<sup>6</sup> Анализировать же последствия моих выводов я оставляю другим исследователям.

<sup>3</sup> О влиянии Сефер а-Кузари см.: Shear, Adam, *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity, 1167-1900*, New-York: Cambridge University Press, 2008.

<sup>4</sup> Я уже касался этой темы в моей статье: Штампфер Шауль, “Были ли хазары иудеями?”, Мочалова Виктория В. и др. (ред.), Материалы Восемнадцатой Международной ежегодной Сэфер, 2011, сс. 9-67. конференции по иудаике II (2011), Москва:

<sup>5</sup> Я почерпнул очень много информации о хазарах из работ Питера Голдена и Владимира Петрухина. Оба исследователя хорошо понимают проблемы, связанные с источниками. См. также: Brook, Kevin A., *The Jews of Khazaria*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2006; Moravcsik, Gyula, *Byzantinoturcica*, Leiden & Boston: Brill, 1983. vol. I., pp. 81–87; מנחם זהרי, הכוזרים, התגיירותם וקורותיהם בספרות ההיסטוריוגרפיה העברית, ירושלים: כרמל, 2002 [Зоари Менахем, Хазары, их переход в иудаизм и история в еврейской литературе]. Ващенко Эдуард Д., “Хазарская проблема” в отечественной историографии XVIII–XX веков, СПб: Издательство С.-Петербургского государственного университета, 2006; Гаркави Авраам Я., Сказания еврейских писателей о хазарах и хазарском царстве, СПб 1874, и др.

<sup>6</sup> Хотя “позитивистский” подход в наши дни не в моде, я все же считаю, что он необходим. Другой подход к этой теме можно увидеть у DeWeese, Devin A., *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1994, pp. 312–313: “Нас, конечно, могут раздражать... “фантастические” и чудесные элементы в историях о принятии веры, но я убежден, что мы продвинемся дальше, если попытаемся выделить историческую суть, демифологизировав их, а не станем принимать их целиком, как они есть. Моя точка зрения состоит не в том, что нам следует считать “историческим фактом” все обстоятельства любого рассказа о принятии веры, а в том, что мы должны воспринимать памятники такими, каковы они есть, – и принять, что традиционное “массовое” понимание этих преданий могло быть далеко не столь однозначным и упрощенным. Нам следует спрашивать не “что произошло”, а “что они говорят, что произошло, и что это для них значило”.



Уже существуют или готовятся к изданию обширные библиографии по хазарам, хотя ни одна из них не является всеобъемлющей.<sup>7</sup> Наиболее полный корпус хазарско-еврейских источников был составлен и опубликован Павлом Коковцовым.<sup>8</sup> Аврахам Поляк опубликовал три издания своей нашедшей монографии о Хазарском царстве. Одна из первых англоязычных монографий принадлежит перу Д. Данлопа.<sup>9</sup> За ней последовала докторская диссертация Дитера.<sup>10</sup> Голб и Прицак в своей работе глубоко проанализировали новые источники, найденные в Каирской *генизе*.<sup>11</sup> Были опубликованы и другие исследования.<sup>12</sup> Увидел свет также сборник *Мир хазар*.<sup>13</sup> Книга П. Голдена<sup>14</sup> долгое время была основным ориентиром в данной области. Несколько лет назад появились новые важнейшие работы на русском языке.<sup>15</sup>

Хазары привлекали и авторов политической направленности – таких, как А. Кестлер и Ш. Занд, но их работы больше говорят о самих авторах, нежели о хазарах.<sup>16</sup> Некоторые актуальные для России аспекты были недавно проанализированы В. Шнирельманом, а вопросы, связанные с Крымом, – М. Кизиловым и Д. Михайловой.<sup>17</sup> Тем не менее, в изданной за последние де-

---

<sup>7</sup> Одна из важных работ в этой области: Moshin, Vladimir A., *Kad su Hazari prešli na židovsku vjeru*. Rijec, Zagreb 1931, god 27, broj 45, pp. 8–10; broj 46, pp. 2–5; broj 47, pp. 7–10; broj 48, pp. 6–9; broj 49, pp. 6–8.

<sup>8</sup> Коковцов Павел К., Еврейско-хазарская переписка в X веке. Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1932.

<sup>9</sup> Dunlop, Douglas M., *The history of the Jewish Khazars*, Princeton: Princeton University Press, 1954.

<sup>10</sup> Dieter, Ludwig, *Struktur und Gesellschaft des Chazaren-Reiches im Licht der schriftlichen Quellen* Münster, 1982 (doctoral dissertation).

<sup>11</sup> Golb, Norman and Pritsak, Omeljan (eds.), *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, Ithaca: Cornell University Press, 1982; Pritsak, Omeljan, “The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism”, *Harvard Ukrainian Studies*, vol. 2, no. 3 (Sept. 1978), pp. 261–281.

<sup>12</sup> См., напр.: Shapira, Dan, “Notes on Early Jewish History in Eastern and Central Europe”, *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, № XV (2007), pp. 125–158.

<sup>13</sup> Golden, Peter. B., Ben-Shammai, Haggaï, and Róna-Tas, András (eds.), *The World of the Khazars: New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem International Khazar Colloquium*, Leiden & Boston: Brill, 2007.

<sup>14</sup> Golden, Peter, *Khazar studies: an Hictorico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*, Budapest: Akademiai Kiado, 1980.

<sup>15</sup> Петрухин, Владимир Я., Москович Вольф, Федорчук Артем, Кулик Александр, Шапира Дан (ред.), “Хазары”, *Jews and Slavs*, vol. 16 Москва – Иерусалим: Гешарим, 2005; Флёров Валерий С., Город и замки Хазарского каганата: археологическая реальность, Москва – Иерусалим: Гешарим, 2010.

<sup>16</sup> Koestler Arthur, *The Thirteenth Tribe: The Khazar Empire and Its Heritage*, London: Hutchinson & Co, 1976; Занд Шломо, Кто и как изобрел Еврейский народ, Эксмо, 2010.

<sup>17</sup> Shnirelman, Victor, *The Myth of the Khazars and Intellectual Antisemitism in Russia, 1970s–1990s.*, Jerusalem: The Hebrew University, 2002; Kizilov, Mikhail and Mikhaylova, Diana, “The Khazar Kaganate and the Khazars in European Nationalist Ideologies and Scholarship”, *Archivum Eurasii Medii Aevi*, № 14 (2005): pp. 31–53.



сятилетия литературе по хазарам<sup>18</sup> не встречается критического анализа источников, свидетельствующих в пользу еврейской идентичности хазар (единственное исключение – работа М. Гиля). Надеюсь, что моя работа как раз и будет способствовать заполнению этого пробела.

В 2009 г. М. Гиль опубликовал весьма оригинальную статью об имеющихся свидетельствах обращения хазар в иудаизм.<sup>19</sup> В статье он дает обзор упоминаний (или отсутствия таковых) об обращении хазар в работах 16 мусульманских географов и историков. Эти данные представлены в виде таблицы, из которой явствует, что только пять авторов упоминают факт обращения хазарского кагана в иудаизм, и только трое из них пишут о принятии хазарским народом иудаизма.<sup>20</sup> Гиль также отметил, что упоминаний об обращении хазар нет ни в работах вавилонских *гаонов*,<sup>21</sup> ни в византийском еврейском тексте *Видение Даниила*. Вывод автора – ни хазары, ни их *каган* никогда не принимали иудаизм, и вся эта история – не более чем легенда. Однако, несмотря на оригинальный подход, его статья оставила без ответа множество вопросов. Некоторые из процитированных источников требуют более подробного анализа. Кроме того, существует ряд заслуживающих внимания источников, которые он не использовал. Прояснить вопрос помогло бы и обращение к более широкому источниковедческому контексту. Я убежден, что подобная переоценка приведет к тем же выводам, что были сделаны Гилем, – но с большей степенью достоверности.

Источники и литература по хазарам многоязычны, и я не владею всеми этими языками. Не знаю я и хазарского, но, к сожалению, никто точно не знает, что это был за язык, – до нас не дошло ни одного источника на этом языке. Но со всеми прочими источниками и работами, которые цитируются в этой статье, я ознакомился лично. Я также проконсультировался с профессором Аароном Маманом, который безупречно владеет ивритом, и его выводы насчет переписки Хасдая Ибн Шапрута (см. ниже) совпали с моими.

<sup>18</sup> См., напр.: Рашковский Борис Е., “Хазария: проблема выбора конфессиональной ориентации”, Восток № 1 (2010), сс. 25–39. Автор обсуждает важные проблемы, но не ставит вопрос о том, действительно ли обращение хазар в иудаизм имело место. См. также.: Wexler, Paul, *Ashkenazic Jews: A Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity*, Columbus: Slavica Publishers, 1993.

<sup>19</sup> [Гиль Моше, Хазары, не принявшие иудаизм, Сион] גיל משה, "החזירים לא התגיירו", ציון, עה, א' 14-5 (תש"ע), עמ' 5-14.

<sup>20</sup> Гиль предположил, что сведения о принятии иудейской веры хазарами являются следствием недопонимания: болгарский правитель, желая оскорбить хазарского царя, назвал его еврсеи.

<sup>21</sup> Вассерстром замечает, что *гаоны* были склонны пренебрегать проблемными вопросами, и возможно к таким они относили хазар. См.: Wasserstrom, Steven M., *Between Muslim and Jew: the Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 35. Неясно, почему этот вопрос был проблемным.

На следующих страницах будет предпринята попытка тщательного анализа основных существующих первоисточников. Я не пытался рассмотреть все предлагавшиеся когда-либо теории и объяснения – это стоило бы сделать лишь в том случае, если бы они были основаны на заслуживающих доверия источниках. А как мы увидим, это не так. Гипотезы, основанные на ненадежных источниках, могут быть любопытны тем, кто интересуется историографией или социальной психологией, но историку, которого интересуют лишь факты, они ни к чему.

Наличие достоверных первоисточников имеет решающее значение. Важно подчеркнуть основополагающее соображение, которым, однако, часто пренебрегают: большое количество недостоверных источников не может являться доказательством какой-либо гипотезы. Мы знаем, что людям свойственно принимать слухи за факты, поэтому наличие множества недостоверных источников доказывает лишь то, что многие принимали на веру некое неподтвержденное событие. Мы не можем утверждать, что раз уж столько людей пересказывают одну и ту же историю, значит, в ней что-то есть. Так, существует множество источников – все ненадежные, – которые подтверждают гипотезу о том, что для приготовления мацы использовалась кровь неевреев. Эти источники многое говорят о своих авторах, но решительно ничего – о евреях.

В контексте обращения хазар в иудаизм необходимо уточнить, какое содержание мы вкладываем в понятие “иудаизм”. Шингирай дает важный комментарий по поводу интересующей нас истории:

Если хазарская правящая элита выбрала иудаизм в качестве имперской религии (а в политическом контексте IX-X вв. н.э. это вовсе не казалось странным), то, вероятнее всего, это был не библейский вариант еврейского учения, а его хазарская интерпретация, возникшая под влиянием устной традиции, приверженности пантеизму (отмеченной в ряде мусульманских источников) и типичных для того времени тенденций “*ghuluww*” (по ту сторону границ), когда иудаизм, маздаизм и ислам вступали в оживленный диалог...<sup>22</sup>

Существует и третья возможность – что хазары действительно приняли другую веру, но не иудаизм, а нечто относящееся к категории монотеистических религий. Такие религии, близкие к иудаизму, существовали и в античности, и в другие исторические периоды. Так, есть гипотеза, что в то время подобная религия существовала на Балканах.<sup>23</sup> Но монотеизм – это еще не иудаизм. Иу-

---

<sup>22</sup> Shingiray, Irina, *On the Path Through the Shadow Empire: The Khazar Nomads at the North-Western Frontier of Iran and the Islamic Caliphate*, Boston University, 2011, pp. 118–119 (неопубликованная диссертация).

<sup>23</sup> Koccev, Nikolaj, “The Question of Jews and so-called Judaizers in the Balkans from the 9<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> Century”, *Bulgarian Historical Review* № 6.1 (1978), pp. 60–79.



даизация не относится к разряду простых решений,<sup>24</sup> и совершенно неясно, сложились ли для этого условия на хазарских землях.

### Отсутствие упоминаний в источниках

Обращение могущественного народа (или его правителей) в иудаизм – событие не рядовое. Поэтому есть все основания предполагать, что это событие должно было вызвать волну откликов и истолкований как в еврейских письменных источниках того периода, так и в источниках соседних народов. Однако же в случае хазар подобных свидетельств практически не существует. И это очень серьезная проблема.

Как известно, утверждать что-либо на основании отсутствующих данных – подход весьма сомнительный. Следует заметить, что интересующий нас регион и период не богаты источниками, и поэтому мы можем списать отсутствие исторических документов на невезение. В конце концов, почти невозможно представить, как выглядела бы для нас античная история, не будь Иосифа Флавия, и средневековая еврейская история без Каирской *генизы*. Тот факт, что эти источники дошли до нас, можно считать прихотью фортуны. Возможно, именно так дело обстоит и с хазарами. Однако, пробелы в вопросе о еврейской идентичности хазар столь многочисленны, что мы не можем обойти их молчанием. При столь большом количестве литературы большинство важнейших потенциальных источников умалчивают о факте обращения. Византия имела множество связей с хазарами, и у ее авторов были серьезные причины следить за событиями, происходившими на хазарских землях. Несмотря на это, в византийских источниках нет упоминаний ни об обращении хазар в иудаизм, ни об их еврейской идентичности.<sup>25</sup>

В ранних русскоязычных источниках содержатся упоминания о хазарах и евреях и даже о евреях из Хазарии. Однако в них не упоминается о “еврейском правителе” или об обращении в иудаизм. В часто цитируемом описании испытания веры князем Владимиром (986 г.) фигурирует следующая история:

---

<sup>24</sup> См.: Cohen, Shaye J.D., *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley: University of California Press, 1999, особенно гл. 5, pp. 140–174.

<sup>25</sup> См.: Howard-Johnston, James, “Byzantine Sources for Khazar History”, Golden, Ben-Shammai, and Róna-Tas (eds.), *World of the Khazars*, *ibid.*, pp. 163–193. Самое раннее упоминание об иудаизме у хазар в византийских источниках – в *Житии святого Зотика*, написанном Акрополитом. В двух историях в конце сборника есть ссылка на хазарина-иудея, проживающего в Константинополе. Редактор текста Тимоти Миллер предположил, что эти истории относятся к более раннему времени, однако для этого нет оснований. В любом случае, наличие в Константинополе некоего хазарина-иудея не имеет отношения к вопросу о принятии иудаизма хазарским Каганом и его элитой. Подробнее см.: Miller, Timothy S., “The Legend of Saint Zotikos According to Constantine Akropolites”, *Analecta Bollandiana*, vol. 112, (1994), pp. 339–376.



Услышав об этом, пришли хозарские евреи и сказали: “Слышали мы, что приходили болгары и христиане, уча тебя каждый своей вере. Христиане же верят в того, кого мы распяли, а мы веруем в единого Бога Авраама, Исаака и Иакова”. И спросил Владимир: “Что у вас за закон?” Они же ответили: “Обрезываться, не есть свинины и заячины, хранить субботу”. Он же спросил: “А где земля ваша?” Они же сказали: “В Иерусалиме”. Снова спросил он: “Точно ли она там?” И ответили: “Разгневался бог на отцов наших и рассеял нас по различным странам за грехи наши, а землю нашу отдал христианам”. Сказал на это Владимир: “Как же вы иных учите, а сами отвергнуты богом и рассеяны: если бы бог любил вас и закон ваш, то не были бы вы рассеяны по чужим землям. Или и нам того же хотите?”<sup>26</sup>

Этот текст не может считаться свидетельством обращения хазарского правителя в иудаизм. Видимо, он был написан в XII в. после завоевания Палестины крестоносцами. Если бы исповедовавшие иудаизм хазары выступали от имени государства, рассказчик счел бы нужным сформулировать их ответ иначе,<sup>27</sup> и поэтому приведенный в тексте аргумент об отверженности евреев Богом не является убедительным для читателей.<sup>28</sup> Наконец, если бы *каган* был иудеем, не прозвучало бы столь четкое свидетельство об отверженности евреев. Даже если легенда описывает события, происходившие после крушения Хазарской империи, тогда наилучшим контраргументом для хазар было бы именно упоминание об этом крушении, но о нем нет ни слова. Оптимальное объяснение – мы имеем

---

<sup>26</sup> Лихачев Дмитрий С., Еремин, Игорь П. (ред.), Художественная проза Киевской Руси XI–XIII веков, Москва: Художественная литература, 1957, с. 44.

<sup>27</sup> Ср. отказ Владимира от принятия ислама в Повести временных лет. Пришли болгары магометанской веры, говоря: “Ты, князь, мудр и смыслен, а закона не знаешь. Уверуй в закон наш и поклонись Магомету”. И спросил Владимир: “Какова же вера ваша?”. Они же ответили: “Веруем Богу, и учит нас Магомет так: совершать обрезание, не есть свинины, не пить вина, зато по смерти, говорит, можно творить блуд с женами. Даст Магомет каждому по семидесяти красивых жеи, и изберет одну из них красивейшую, и возложит на нее красоту всех. Та и будет ему женой. Здесь же, говорит, следует предаваться всякому блуду. Если кто беден на этом свете, то и на том”. И другую всякую ложь говорили, о которой и писать стыдно. Владимир же слушал их, так как и сам любил жен и всякий блуд; потому и слушал их всласть. Но вот что было ему нелюбо: обрезание, воздержание от свиного мяса и от питья; и сказал он: “Руси есть веселие пить, не можем без того быть” (Лихачев, Еремин, Художественная проза, там же, сс. 43–44). Вряд ли причина непринятия ислама была в алкоголе, но это, конечно, интересное предположение. Векслер ссылается на “южно-славянскую и румынскую традицию ассоциировать евреев с легендарными титанами” (Wexler, Paul “Why There May Have Been Contacts between Slovenes and Jews before 1000 AD”, *Slovensky jezyk. Slovene Linguistic Studies*, № 1 (1997), pp. 59, 60). Тем не менее, этому явлению можно найти множество других объяснений, помимо принятия хазарами иудаизма и представления об иудаизированных хазарах как о титанах. Сам Векслер приводит ряд альтернативных объяснений, а также указывает на источники, из которых явствует, что термин “жидовин” может вообще не иметь отношения к иудеям (Wexler, “Why”, *ibid.*, fn.11, p. 60).

<sup>28</sup> Я благодарю Владимира Левина за то, что он обратил мое внимание на данный факт.

дело с типологической легендой, которую не следует воспринимать буквально.

Рассказа об обращении хазар нет и в литературных источниках других народов. Дан Шапира проанализировал грузинские и армянские источники, в которых вполне можно было бы ожидать упоминания о еврейской идентичности хазар. Однако, он обнаружил, что “в наших армянских, а также и в грузинских источниках нет абсолютно никаких прямых указаний на иудаизм хазар”.<sup>29</sup> Добавим также, что упоминания об обращении хазар отсутствуют и в ранних болгарских источниках.<sup>30</sup>

Ближайшей к хазарским землям еврейской общиной была Вавилонская. В дошедшей до нас богатой и разнообразной литературе периода *гаонов* есть упоминания о евреях из хазарских земель, однако нет свидетельств об иудействе *кагана* или политической элиты страны. То же относится и к значительному корпусу источников из Каирской *генизы*. Еврейские путешественники, ездившие “на восток”, также не упоминают о факте обращения, хотя он наверняка представлял бы интерес для их читателей. Так, в дошедших до нас фрагментах путевых заметок еврейского путешественника Ибн Якуба, объехавшего в середине X в. всю Европу (из Испании до Праги и Кракова), содержатся упоминания о хазарах в Праге, однако нет ни слова об их иудействе.<sup>31</sup> Бенъямин Тудельский в своей знаменитой *Книге путешествий* (XII в.) вообще не упоминает хазар. Петахья из Регенсбурга, совершивший путешествие на мусульманский восток вскоре после Бенъямина Тудельского, писал, что на Кейдарской земле раввинистов, бесспорно, нет, а хазар опять-таки не упомянул вовсе<sup>32</sup>. Далее я рассмотрю малочисленные еврейские источники и укажу на их сомнительную роль в качестве свидетельств о принятии иудаизма в Хазарии.

Гиль констатирует, что большинство известных мусульманских историков и географов вовсе не упоминают об обращении хазар в иудаизм или об

<sup>29</sup> Shapira, Dan, “Armenian and Georgian Sources on the Khazars: A Re-Evaluation”, Golden, Ben-Shammai, and Róna-Tas (eds.), *The World of the Khazars*, *ibid.*, p. 352.

<sup>30</sup> Vachkova, Veselina, “Danube Bulgaria and Khazaria as Parts of the Byzantine Oikoumene” Curta Florin, Kovalev Roman (eds.), *The other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars, and Cumans*, Leiden & Boston: Brill, 2008, p. 357.

<sup>31</sup> Kaplony, Andreas, “Routen, Anschlussrouten, Handelshorizonte im Brief von Hasdāy b. Šaprut an den hazarischen König”, Charvát, Petr, and Prosecký, J. (eds.), *Ibrahim ibn Yaqub at-Turtushi: Christianity, Islam and Judaism Meet in East-Central Europe, c.800-1300 A.D., Proceedings of the International Colloquy 25-29 April 1994*, Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute, p. 147.

<sup>32</sup> Adler, Elkan N. (ed.), *Jewish Travellers in the Middle Ages*, London: Routledge and Sons, 1930, pp. 64–91, особенно p. 83; Ankori, Zvi, *Karaites in Byzantium*, New-York: Columbia University Press, 1959. p. 81. Проблема неупоминания хазар в средневековых еврейских источниках, отличных от анализируемых ниже, обсуждалась в интересной работе: Рашковский Борис Е., “К вопросу об отношении к Хазарии в еврейских источниках X века”, Проблемы еврейской истории, Москва: Книжники, 2008, ч. 1, сс. 72–85. Автор отмечает, что средневековые еврейские источники упоминают хазар, но не содержат данных об их обращении в иудаизм.



их иудействе – и это при том, что данный вопрос наверняка должен был представлять для них интерес. Кроме того, они имели доступ к множеству ныне исчезнувших источников. То же самое утверждает и Голден. Он отмечает, что о хазарах писали многие мусульманские историки (что не удивительно, учитывая длительную вражду арабов и хазар), но никто из них не упоминал о хазарском иудаизме. Среди этих историков – такие значимые авторы IX и начала X в., как Аль-Якуби, Аль-Баладури, Аль-Табари и Ибн Асам Аль-Куфи.<sup>33</sup> Гиль перечисляет восемь раннемусульманских (до X в.) историков, в сочинениях которых не упоминается иудаизм хазар.<sup>34</sup> Отдельные имена, впрочем, оставляют почву для сомнения: насколько верно, что эти историки должны были бы непременно упомянуть об иудаизме хазар? С другой стороны, религиозная тема интересовала всех перечисленных авторов, а обращение в иудаизм – случай достаточно исключительный и потому заслуживающий внимания.

Еще один корпус литературных источников, в которых должны были бы содержаться упоминания об иудаизме у хазар – это исторические хроники сельджуков, тюркского племени, основавшего в начале XI в. империю в Центральной Азии. Представляется, что одним из важнейших возможных источников о хазарах является хроника *Мелик-наме*, написанная по заказу второго сельджукского султана Алп-Арслана (1063–1072) спустя век после крушения Хазарии. У сельджуков имелся особый интерес к хазарам, поскольку и Дукак (Тукак), и его сын Сельджук, основатель династии Сельджукидов, служили при хазарском дворе и находились в конфликте с правящими кругами хазар. Будь хазары иудеями, это обязательно нашло бы отражение в описании придворных интриг. Однако ни в немногочисленных сохранившихся фрагментах *Мелик-наме*, ни в иных сельджукских источниках нет никаких упоминаний об этом.<sup>35</sup>

Как отмечали Петрухин и Флеров,<sup>36</sup> а также Вербарт,<sup>37</sup> археологами не обнаружено неоспоримых материальных свидетельств того, что хазары или, по крайней мере, их правители приняли иудаизм. Есть исследователи, утвер-

---

<sup>33</sup> Golden, Peter, “The Conversion of the Khazars to Judaism”, Golden, Ben-Shammai, and Róna-Tas (eds.), *The World of the Khazars*, *ibid.*, p. 142. Автор также отметил, что ибн Атхам аль-Куфи (ум. 926) упоминал об обращении каганата в ислам, но ничего не писал о других религиях в Хазарии.

<sup>34</sup> Абу Махаммад Абдалла ибн Муслим ибн Кутаиба, Абу Джафар Ахмад Бин Яхья Бин Джабир Баладхури, Абу Джафар Мухаммад ибн Джарир аль-Табари, Ахмад Абу Мухаммад ибн Атхам аль-Куфи, Абу Бакр Ахмад аль-Хамдани ибн аль-Факих, ибн Руста (другое мнение о его свидетельстве см. ниже), Мухаммад Абу эль-Касим ибн Хаукаль и анонимный автор из Худуд аль-Алама.

<sup>35</sup> Peacock, Andrew C.S., *Early Seljuq History: A New Interpretation*, London & New-York: Routledge, 2010. pp. 27–35. Я весьма благодарен Йехошуа Френкелю, указавшему мне на этот источник.

<sup>36</sup> Петрухин Владимир Я., Флеров Валерий С., “Иудаизм в Хазарии по данным археологии”, Кулик Александр (ред.), *История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени*, т. 1, Москва – Иерусалим: Гешарим, 2010, сс. 151-164.

<sup>37</sup> Например: Werbart Bozena, “Khazars or Saltovo-Majaki Culture?”, *Current Swedish Archeology* № 4, (1996), pp. 199–221.



ждающие, что об обращении хазар свидетельствуют изменения в характере использования амулетов с солярными символами,<sup>38</sup> а также нанесение на могильные камни *тамги* (символ предположительно хазарского происхождения) и еврейской символики.<sup>39</sup> Однако акт обращения несомненно отразился бы на погребальных обрядах. И. Шингирай пишет:

Это обращение, если оно действительно произошло, как и любое иное обращение тюркско-монгольских кочевников, предполагало бы адаптацию иудаизма к существовавшему тюркскому (тангриистскому/ маздеанскому) пантеону, к их религиозным и этическим ценностям и к традиционному мифологическому комплексу. Только в этом случае иудаизм оказался бы жизнеспособным в данной среде. Однако мы не можем утверждать, имело ли место обращение в иудаизм, т. к., насколько нам известно, ритуальные практики этих кочевых народов не отражают сколь-нибудь существенных изменений религиозного дискурса.<sup>40</sup>

Исследовательница также отмечает, что до раннего средневековья и почти на всем протяжении хазарского периода (до X в.) в похоронных обрядах кочевников прослеживаются маздеанские черты и ритуалы, которые начали трансформироваться только с приходом ислама.<sup>41</sup>

Голден отмечает, что имеющиеся археологические находки свидетельствуют о том, что при погребении выдающихся людей хазары приносили человеческие жертвы даже после того, как предположительно приняли иудаизм.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Плетнева пишет, что в середине IX в. амулеты с изображением солнца вышли из употребления, очевидно, в результате обращения в иудаизм (Плетнева Светлана А., *От кочевий к городам, Салтово-Маяцкая культура*, Москва: Наука, 1967, с. 179). Она, однако, не пишет о том, что таких амулетов было найдено немного и в период до середины IX в., и что они не были классическими для языческой тенгрийской веры хазар. Она также не пишет, что продолжали существовать похоронные обряды с жертвоприношением животных, а возможно и людей, которые противоречили практике иудаизма.

<sup>39</sup> Такие могильные камни, без сомнения, существовали. См.: Люценко Е., «Древние еврейские надгробные памятники, открытые в насыпях Фанагорийского городища», Третий Международный съезд ориенталистов, СПб., 1879–1880, сс. 573–580; см. иллюстрации после с. 606. См. также: Чхаидзе Виктор Н., *Хазарская Таматарха: культурный слой Таманского городища VII–X вв.*, Москва: Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, 2007 (неопубликованная диссертация). Все это явно указывает на интеграцию и возможный прозелитизм. Тем не менее, использование могильных камней не являлось хазарским обычаем, и они более нигде не найдены. Для Крыма более характерны знаки с *тамгой*.

<sup>40</sup> См.: Shingiray, *On the Path*, *ibid.*, pp. 118, 635.

<sup>41</sup> Она не нашла подтверждения обращения хазар в иудаизм, равно как и материальных источников, свидетельствующих об этом. В частной переписке она сообщила, что похоронные обряды у хазар не были еврейскими и, следовательно, если они считали себя иудеями, это был ненормативный тип иудаизма.

<sup>42</sup> Голден Питер Б. «Хазарский иудаизм в свете письменных источников», Кулик (ред.), *История*, там же, с. 147, прим. 39.

Исследование раннесредневековых настенных росписей показывает, что в Хазарии никак не были отражены еврейские символы.<sup>43</sup> Археологи, производящие раскопки на хазарских территориях, практически не обнаружили артефактов и надгробий с несомненно еврейской символикой.<sup>44</sup> Но даже если бы такие артефакты и были найдены, сами по себе они не могут служить убедительным доказательством обращения хазар, т. к. на хазарских землях почти наверняка проживали евреи других стран.

Следует отметить, что недавно все-таки был обнаружен один артефакт, в котором многие склонны видеть подтверждение перехода в иудаизм хазарской элиты. Я говорю об уникальной монете в 1 дирхем (дирхам), найденной в средневековом кладе в Швеции.<sup>45</sup> Но, как мы увидим, эта монета однозначно свидетельствует как раз против того, что хазары или их правящая верхушка приняли иудаизм. Дирхем имел широкое хождение в средневековой Восточной Европе и в Хазарских землях и часто становился дефицитом. Это очень затрудняло торговлю, т. к. хазарам нередко приходилось расплачиваться с торговыми партнерами деньгами, имеющими хождение. Поэтому у Хазарского Каганата не было другого выхода, как только чеканить монеты самостоятельно. Чтобы монеты наверняка принимались, чеканщики имитировали форму и отделку общепризнанного исламского дирхема.

Чеканка дирхемов, однако, представляла для немусульманских правителей определенные трудности религиозного характера. На стандартном дирхеме располагалась круговая надпись на арабском. Помимо имени правящего халифа и года выпуска монеты там присутствовал текст *шахады* – исламского символа веры (“Нет Бога кроме Аллаха, и Мухаммед – пророк его”). Иными словами, процесс чеканки монеты был равносителен произнесению свидетельства мусульманской веры. Чтобы “обойти” религиозное содержание монет, некоторые христианские правители разрешали эту проблему, добавляя незаметные христианские символы либо переиначивая текст *шахады*<sup>46</sup>. Для евреев самым простым решением было бы заменить имя пророка с Мухаммеда на Моисея. Поскольку большая часть монет, изготовленных хазарами, попадала в Северную Европу, риск того, что получатель заметит искажения в арабском тексте, был невелик.

---

<sup>43</sup> См.: Флерова Валентина Е., Граффити Хазарии, Москва: Эдиториал УРСС, 1997.

<sup>44</sup> Материал раскопок захоронений в Челарево (Сербия) не относится к хазарам, поскольку Челарево лежит далеко от их владений. Как писал Дан Шапира, “археологические находки в Челарево, Воеводина, не имеющие отношения к хазарам, позволяют предположить, что некоторые псевдо-авары практиковали иудаизм (Shapira, Dan, “Notes on Early Jewish History in Eastern and Central Europe”, *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 15 (2006/7), p. 146–147).

<sup>45</sup> Kovalev, Roman K., “Creating Khazar Identity Through Coins: The Special Issue Dirhams of 837/8”, Florin Curta (ed.), *East Central and Eastern Europe in the Early Middle Ages*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005, p. 227.

<sup>46</sup> Rispling, Gert, “Coins with crosses and bird heads – Christian imitations of Islamic coins?”, *Fornvännen* № 82 (1987), pp. 75–87.



В самом деле, в 837–838 г. в Хазарии действительно был выпущен один дирхем именно с таким изменением. Текст на монете гласит: “И Моисей пророк его”.<sup>47</sup> Однако прежде чем использовать эту монету в качестве доказательства обращения хазар, следует обдумать один весомый факт. Дирхемы чеканились в Хазарии год за годом, но за все это время была произведена лишь *одна* монета с такой надписью.<sup>48</sup> Казалось бы, это настолько эффективное решение для правителя-иудея, что он должен был сделать это обычной практикой! В этой связи можно предположить, что подобное нововведение было изобретено принявшим иудаизм хазарским *каганом* или же евреем-чеканщиком, нанятым правителем с неизвестными религиозными убеждениями. Нарезка заготовок для монет требует специальной подготовки, и очень маловероятно, что местный уроженец мог бы владеть этим ремеслом, а также еще и арабским языком. Поэтому можно предположить, что хазарскому правителю пришлось нанять профессионала-чужеземца – а среди таких специалистов, без сомнения, были евреи.

Евреи занимались чеканкой монет в Восточной Европе; монеты с еврейскими надписями производились в средневековой Польше и Венгрии.<sup>49</sup> Разумеется, правители этих государств не принимали иудаизма, и еврейский текст на монетах был инициативой чеканщиков.

Подводя итоги, отметим, что, если *каган* принял решение производить монеты без мусульманской *шахады*, неясно, почему через год оно было пересмотрено. Однако же, если его подданный-еврей изготовил такую монету по собственной инициативе, ошибочно полагая, что правитель, будь он даже язычником, не станет возражать, то быстрая отмена решения легко объясняется. Вряд ли единоразовый выпуск дирхема с “Моисеем” может служить доказательством иудейства хазар или их правящей верхушки.

Единственные явные свидетельства обращения хазарской верхушки мы находим в арабских и персидских источниках, а также в небольшом количестве источников на древнееврейском. Не вызывает сомнений, что начиная с X в. (а может быть, и ранее), были люди, которые думали, что хазары приняли иудаизм. Однако, возникает вопрос, стоит ли за их мыслями реальный факт или все это не более, чем неподтвержденные слухи. Важно не попасть в ловушку “исторического зерна”: мы не можем бездоказательно заявлять, что, хотя в основе своей источник явно ненадежен, в нем все-таки содержится историческое зерно. Не в каждой устрице есть жемчужина.

Один из классических вопросов при оценке исторических источников – степень достоверности текста. Идеальными подтверждениями гипотезы будут,

<sup>47</sup> Kovalev, “Creating”, *ibid.*, p. 227.

<sup>48</sup> Ковалев в своей статье сосредотачивается на объяснении изменения, что является обратной стороной моего вопроса.

<sup>49</sup> Мне было приятно обнаружить, что Дан Шапира в своей статье также делает предположение, что инициировать изменение мог чеканщик. См. Shapira, Dan, “Khazars and Karaites, Again,” *Karadeniz Araştırmaları* № 13 (spring, 2007), p. 44, fn. 4.



разумеется, остатки материальной культуры соответствующего периода и надежные письменные источники. Также полезны подтверждающие друг друга независимые источники, даже если они относятся к другим эпохам. С другой стороны, источники, порождающие фантастические и явно ненадежные гипотезы, не представляют особого интереса. Эта проблема хорошо знакома фольклористам. Вот что пишет Джудит Ньюлэндер:

Фольклористы разработали три критерия выявления достоверных этнографических описаний в романах и рассказах. Вот эти критерии: биографическая точность – передача фольклора и бытописание должны вестись из первых уст; историческая точность – информация автора должна совпадать с историческими свидетельствами о людях и быте описываемой эпохи; внутренняя точность – автор не искажил традицию и не сменил культурный контекст ради сюжета или в иных литературных целях.<sup>50</sup>

Эти критерии имеют прямое отношение к нашей задаче – проведению границ между фактом и вымыслом. И хотя магической формулы здесь не существует, полезно иметь в виду данные критерии достоверности. Как мы увидим, лишь малая часть повсеместно цитируемых источников им соответствует.

Если рассказы о хазарах-иудеях окажутся легендами, в них не будет ничего уникального – ни в еврейском, ни в общем средневековом контексте. Они попадут в категорию историй о десяти потерянных коленах,<sup>51</sup> живущих за рекой Самбатин, о Пресвитере Иоанне<sup>52</sup> и о “красных евреях”<sup>53</sup> – очень популярных, часто цитировавшихся историй, у многих не вызывавших сомнений и все же вымышленных.

### **Ивритские источники караима Аль-Киркисани об обращении хазар в иудаизм**

Самое раннее еврейское свидетельство о еврейской идентичности хазар<sup>54</sup> – это

---

<sup>50</sup> <http://h-net.msu.edu/cgi-bin/logbrowse.pl?trx=vx&list=H-Judaic&month=1105&week=b&msg=QL9dzg86lwhTNbDgx8XJsw>

<sup>51</sup> См. об этом: Benite, Zvi Ben Dor, *The Lost Ten Tribes*, New York: Oxford University Press, 2009.

<sup>52</sup> См.: Beckingham, Charles and Hamilton, Bernard (eds.), Prester John, *The Mongols, and the Lost Ten Tribes*, Aldershot: Variorum, 1996.

<sup>53</sup> См.: Gow, Andrew C., *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age, 1200–1600*, Leiden & Boston: Brill, 1995.

<sup>54</sup> Я не принимаю во внимание подделку Фирковича, Меджелисский документ, гласящий: “Я один из мирных и верных сынов Израиля, Абрахам, сын Мар Симха, из города Сафарада в царстве моих братьев, верных прозелитов хазар, в год 1682 со дня нашего изгнания, то есть в год 4746 сотворения мира по хронологии наших братьев евреев, в городе Матаршах”. – Shapira Dan, “Remarks on Avraham Firkowicz and the Hebrew Mejelis 'Document'”, *Acta orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* № 59,2 (2006). p. 133.

отрывок из комментария караимского законоучителя Киркисани, жившего в первой половине X в. в Месопотамии. В комментарии на благословение Яфета (Быт 9:27) он пишет, что некоторые “убеждены, что в этом стихе говорится о хазарах, принявших иудаизм”.<sup>55</sup> Поскольку автор упоминает об этом мимоходом, создается впечатление, что для него это вполне очевидно. Однако же Киркисани не приводит ссылок на первоисточники сведений о хазарах и не упоминает никаких деталей. Более того, в *Книге огней и сторожевых башен*, в которой Киркисани перечисляет современные ему еврейские секты и группы, также ничего не сказано о хазарах, хотя автор приводит подробное описание ряда “экзотических” общин.<sup>56</sup> Если бы хазары приняли караимский иудаизм или любую форму неравинистического иудаизма, Киркисани обязательно упомянул бы об этом в книге и описал бы их общину. Если же хазары приняли “стандартный” раввинистический иудаизм, их религиозная идентичность не привлекла бы особого внимания Аль-Киркисани, однако вопрос о том, каким образом соблюдался еврейский закон в государстве кочевников, неминуемо вызвал бы интерес. Итак, свидетельство Аль-Киркисани могло быть с равной вероятностью и передачей слуха, и сообщением о факте.

Аль-Киркисани жил в Ираке, и у нас нет никаких оснований предполагать, что он когда-либо бывал в хазарских землях. Он не цитировал никаких источников о хазарах, но информация, которую он приводит, – явно не из первых уст, а кроме того, не согласуется с его описанием сект. Вполне возможно, что Киркисани основывался на каком-либо раннемусульманском источнике (например, на Аль-Гарми, который писал в середине X в.). Но в этом случае достоверность слов Киркисани напрямую зависит от достоверности этих источников, а о них речь впереди.

### **Переписка хазар с Хасдаем ибн Шапрутом<sup>57</sup>**

Один из самых известных источников об обращении хазар – и, возможно, самый ценный из них – предстает в форме переписки испанского придворного еврея Хасдая ибн Шапрута и правителя хазар Иосифа. Этот потенциально значимый источник заслуживает подробного анализа. Письмо Хасдая правителю хазар, разумеется, не доказывает еврейской идентичности хазарского народа или его части. В лучшем случае оно доказывает, что Хасдай ибн Шапрут был убежден в их иудаизме и, совсем как и мы, хотел побольше узнать о них. Были дискуссии и о подлинности самого письма, однако для наших целей они не существенны. Даже если письмо Хасдая ибн Шапрута подлинно, – а утверждать

---

<sup>55</sup> Ankori, *Karaites in Byzantium*, ibid., p. 67.

<sup>56</sup> Nemoy, Leon, *Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity*, HUCA VII (1930), pp. 317–397.

<sup>57</sup> Наиболее полный корпус еврейско-хазарской переписки см.: Коковцов, *Еврейско-хазарская переписка*, там же.



этого мы не можем, – оно все равно не может служить надежным доказательством еврейской идентичности хазар.

Ответное письмо, подписанное хазарским *каганом* Иосифом, – совсем другого характера. Если оно подлинно, то его можно считать важнейшим источником по теме. Существует две редакции письма – “пространная” и “краткая”, ни одна из них не датирована, и совершенно не ясно, какая из двух является подлинником (если таковой вообще имеется). Однако для наших целей различия между письмами не имеют решающего значения. В обоих вариантах Иосиф именует себя “Тюркским Царем” и в обоих же вариантах описывает, как Булану, одному из первых хазарских правителей, явился во сне ангел, приведший его и затем его визиря к познанию истинного Бога. На тот момент Булан не связал истинного Бога с какой-то конкретной религией, хотя он и построил храм. Затем Булан организовал религиозный диспут между христианами, мусульманами и иудеями. Когда дебаты зашли в тупик, Булан обратился одновременно к христианскому и мусульманскому проповедникам с просьбой сравнить между собой две оставшиеся религии. Оба наивно попались в ловушку, назвав иудаизм более истинной верой. Разумеется, правитель и его народ незамедлительно приняли иудаизм. Булан пригласил еврейских мудрецов, которые обучили его и его народ Торе и заповедям. Внук Булана, Обадия, продолжил его дело. Он строил синагоги и школы (*батэй-мидраш*), пригласил ко двору множество мудрецов и щедро вознаградил их за то, что они обучали его Торе и Талмуду. Такой предстает история хазарского обращения в письме, приписываемом хазарскому *кагану*.<sup>58</sup>

Однако действительно ли это подлинное письмо хазарского *кагана*? Письмо, несомненно, не является позднейшей подделкой. Оно цитировалось уже в конце XI в., хотя этот факт еще не доказывает его подлинности. Это лишь означает, что в то время существовали списки этого письма. Более того, автор, процитировавший письмо, знаменитый талмудист, р. Йехуда ал-Барцелони, серьезный ученый, живший в том же регионе, что и Хасдай ибн Шапрут, лишь немногим позже, не был уверен в подлинности письма. Он писал, что сомневается в его подлинности. Он не объяснил причины своих сомнений, но по-видимому, он не поднял бы этот вопрос без достаточных на то оснований.<sup>59</sup>

Один из важных элементов письма, который мог бы пролить свет на вопрос о его подлинности, – это его хронология. Согласно пространной редакции письма Иосифа, принятие иудаизма Буланом произошло за 340 лет до написания письма. Т. к. Хазарское царство было разгромлено к 970 г., позднейшая

---

<sup>58</sup> По этой теме существует огромная литература, и у меня нет возможности обзреть ее. Далее я обсуждаю те вопросы, которые считаю важнейшими, и представляю свое мнение. Ср.: Gregoire, Henry, “Le Glosel Khazar”, Byzantion № XII (1937), pp. 225–266.

<sup>59</sup> [Асаф Симха, “Р. Йехуда аль-Барселони, ”ר' יהודה אלברצלוני על אגרת יוסף מלך הכוזרים”, Jeschurun [Neue Folge] 1924, Heft 9–10 (Sept. 1924), ss. 113–117.



возможная дата обращения – 630 г. Но хазарское государство было основано только в 650 г., и ни в каких иных источниках Булан не предстает в качестве основателя.<sup>60</sup>

В краткой редакции нет даты, однако сообщается, что между Буланом и Иосифом прошло 12 поколений.<sup>61</sup> Если предположить, что поколение равнозначно тридцати годам, то между Буланом и Иосифом должно было пройти 360 лет. Эта цифра подводит нас к той же самой невероятной дате, обозначенной в пространной редакции. Можно утверждать, что письмо является подлинным, однако автор, несмотря на явное внимание к деталям, допустил ошибку. Это предположение никак не укрепляет уверенности в подлинности письма.

В обеих редакциях письма содержится подробное описание географического положения и границ хазарского царства, и их анализ также поможет нам установить подлинность письма. Разумеется, в подлинном источнике описания были бы точными, однако границы, описанные в письме, охватывают территорию, намного большую той, которая на момент написания относилась к Хазарии. Новосельцев попытался согласовать текст с реальностью, утверждая, что автор привел границы по состоянию на 100–200 лет до момента создания письма.<sup>62</sup> Иными словами, он либо выдавал желаемое за действительное, либо создал проекцию прошлого. Таким образом, в лучшем случае мы вынуждены признать, что автор в описании географического положения Хазарии не заслуживает большого доверия. Однако же географическая нестыковка – не единственная проблема письма.

Описание восточной части Хазарской империи вызывает особенно много вопросов. Авраам Н. Поляк в своей статье “Обращение хазар в иудаизм”<sup>63</sup> отметил, что хотя Иосиф проявил недюжинное знание многих имперских территорий, у него, по всей видимости, не было никакой информации обо всей восточной части Хазарии. Он ничего не знал ни о путях в Хорезм (современная Хива), ни о связях с этим городом, ни об этническом составе населения восточной части царства. И это удивительно, т. к. торговля с Хорезмом играла важную роль в хазарской экономике. Поляк отмечает, что географические сведения в письме совпадают с теми, какими мог бы обладать “путешественник, едущий из Константинополя к южному берегу Крыма”.

<sup>60</sup> Удивительно, что в весьма рациональной Еврейской энциклопедии (The Jewish Encyclopedia, vol. III (1902), p. 425) эта дата принята без колебаний – 620 г. для Булана. См.: <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1580&letter=B>.

<sup>61</sup> Обадиа – внук Булана, Иезекия, Менаше, Ханука (брат Обадии), Исаак, Звулун, Менаше II, Нази, Менахем, Бенъямин, Аарон и Иосиф.

<sup>62</sup> Новосельцев Анатолий П., Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа, Москва: Наука, 1990, с. 100, 154; Галкина Елена С. “Данники Хазарского каганата в письме царя Иосифа”, Сборник Русского исторического общества, т. 10 (158). Россия и Крым, Москва, 2006, прим. 20.

<sup>63</sup> [Поляк Авраам Н., “Обращение хазар в иудаизм”, Сион] פולק אברהם נ', "התגיירות הכוזרים", Сион] ציון 6, 2 (1941), עמ' 106-112 (חלק א'); ציון 6, 3, עמ' 160-180 (חלק ב').

Географические несообразности столь велики, что Поляк делает заключение: это – мистификация, созданная в XI в. на основе географического описания, составленного нееврейским путешественником IX в. Е. Галкина в двух очень подробных и тщательных исследованиях формулирует множество других проблем, связанных с географией.<sup>64</sup> Наконец, в письме не названы основные города Хазарского царства – а правитель, описывающий свои владения, должен был бы о них упомянуть. Уровень географических познаний, отраженный в письме, никак не соответствует тому, которого следовало бы ожидать от жителя Хазарии, а тем более от *кагана* или его придворных.<sup>65</sup>

Сочинить письмо и приписать его кому-то другому несложно. А вот подделать стиль другого человека гораздо сложнее. Таким образом, необходимо провести и лингвистический анализ текста.<sup>66</sup> Если авторство действительно принадлежит Иосифу, то синтаксис письма должен отражать особенности хазарского языка (относящегося к тюркской группе), т. к. Иосиф, несомненно, думал на хазарском. Это справедливо и в том случае, если письмо писал не сам Иосиф, а придворный писарь. Таким образом, наличие в тексте указаний на то, что его автор думал на арабском, заставило бы серьезно усомниться в подлинности письма. А между тем, именно это и обнаружено в тексте. Поляк отмечает, что Иосиф употребляет арабские наименования для обозначения не только тех мест, которые предположительно были известны читателям именно под арабскими названиями: *Алабоаб* (ныне Дербент) вместо тюркского *Демиркани*, *Хоразем* вместо тюркского *Харезм*, – но и внутренних территорий: *Батсна* вместо *Патсна*<sup>67</sup> (в современном турецком – *Ресенек*) и *Бартанит* вместо *Партанит* (современный крымский Партенит или Партенис). К сходным выводам пришел и Минорский.<sup>68</sup> Все это наводит на мысль, что родным языком автора

---

<sup>64</sup> См.: Галкина, “Данники”, там же, сс. 376–390. См. также: Галкина Елена С., “Территория Хазарского каганата IX – первой половины X в. в письменных источниках”, Вопросы истории № 9 (2006), сс. 132–145. Исследовательница допускает, что письмо Иосифа является оригинальным.

<sup>65</sup> Данлоп, который не подвергает сомнению истинность письма Иосифа, приводит вопрос Поляка: “почему нет информации о Хорезме, хотя между ним и Хазарией существовали торговые связи?”, и честно отвечает на него: “Мы просто не знаем”. – Dunlop, *The History*, *ibid.*, p. 150.

<sup>66</sup> Данлоп сравнил письмо, приписываемое Хасдаю, и письмо, приписываемое Иосифу, и предложил убедительные доказательства того, что они принадлежат разным авторам. Тем не менее, его анализ не указывает ни на время, ни на авторство писем, ни тем более на достоверность содержания этих документов.

<sup>67</sup> Текст на иврите дает написание Бацра. (см. Коковцов, Еврейско-хазарская переписка, там же, с. 32). Однако, Коковцов (с. 110, прим. 32) предлагает написание Батсна, ссылаясь на Гаркави и Вестберга. Вопрос арабизмов был поднят также Иостом и Гаркави, см.: Dunlop, *The History*, *ibid.*, p. 144, № 85, и требует дальнейшего изучения.

<sup>68</sup> Поляк пишет: “Многие названия в версии В [“пространная” версия. – Ш.Ш.] выглядят, как заимствования у мусульманских географов”, и отмечает “как наиболее явный пример арабской формы שליוון\* *Šlawiyūn*”. – Poliak, A. N. “The Khazar Conversion to Judaism” (in Hebrew), *Zion*, Jerusalem, Part Two: VI:3 pp. 173 (1941).



был не хазарский, а арабский. Конечно, можно объяснить это тем, что еврейской перепиской *кагана* занимался секретарь, который как раз и был носителем арабского. С другой стороны, если в Хазарии были высокообразованные люди, способные создавать столь совершенные тексты на языке иврит, то тем более странно, что не сохранилось ничего, кроме этого письма, и нет никаких упоминаний о хазаро-еврейской интеллектуальной элите.<sup>69</sup>

Самый большой вызов подлинности письма бросает само его содержание. В обеих редакциях<sup>70</sup> автор упоминает, что он приводит свою родословную по *сифрей йухасин* (родословным книгам). Ведение родословных книг было распространено среди еврейских общин, но не среди кочевников. Они тоже передавали традиции, но в устной, а не в письменной форме.

Описание экономической ситуации в Хазарии также спорно, если не сказать больше. Автор говорит о богатой агрикультуре – плодородных полях, виноградниках, огородах. У тех, кто знаком с современным Дагестаном, чья территория составляла основную часть Хазарии, подобное описание вызовет удивление: здесь нет ни слова о скотоводстве, тогда как хазары были прежде всего скотоводами-кочевниками.

История обращения хазар в иудаизм вызывает не меньше вопросов. Примечателен рассказ о приглашении еврейских мудрецов, об оказанном им почете и о щедром вознаграждении. В письме упоминается, что со временем хазарские правители построили синагоги и школы (*батэй мидраш*), созвали множество еврейских ученых и осыпали их щедрыми дарами – а те, в свою очередь, обучали народ Библии, Мишне, Талмуду и другим премудростям. У нас есть достаточно источников того времени, в которых упоминаются деятельность еврейских ученых и еврейских институций. Однако, упоминаний о еврейских мудрецах Хазарии нет ни в одной из книг, написанных в *йешивах* Иерусалима и Вавилонии, а также и в работах раввинистических ученых Египта. Они ничего не писали ни о раввинистических сочинениях Хазарии, ни о контактах с местными раввинами, ни о переселении туда еврейских мудрецов. Далее, в письме нет описания, каким образом хазарам удавалось соблюдать еврейский закон, – а для воинствующего народа это задача не из простых. Интересно, что в письме не упоминаются конкретные имена мудрецов. И наконец, в мусульманских источниках нет никаких упоминаний о грандиозных синагогах или еврейских школах.

Самое простое объяснение – письмо, приписываемое Иосифу, было создано не хазарами. Арабизмы, неубедительные исторические и географические рамки, отсутствие подробностей – все это заставляет усомниться в том, что текст действительно был написан при дворе хазарского *кагана* и отправлен Хасдаю ибн Шапруту. Это письмо было впервые опубликовано в той же книге, что и фальсифицированные истории о десяти потерянных коленах. И хотя этот

---

<sup>69</sup> Было бы желательно проверить синтаксис письма, но это не было сделано.

<sup>70</sup> Коковцов, Еврейско-хазарская переписка, там же, сс. 20, 29.



факт не опровергает его подлинности, его содержание отлично вписывается в контекст.<sup>71</sup> Теория о том, что письмо является фальсификацией, далеко не нова. Как уже упоминалось выше, Поляк счел письмо мистификацией<sup>72</sup> и датировал ее XI в. Этот взгляд разделяет Исаак Бер, хотя оба исследователя считали, что письмо составлено на основе достоверных источников. Анкори прямо назвал его “литературной мистификацией”.<sup>73</sup> Прицак, который в какой-то степени доверяет письму, назвал его “эпическим нарративом”.<sup>74</sup> Если письмо действительно является подделкой, то, разумеется, оно не может служить доказательством обращения хазар в иудаизм.<sup>75</sup>

Вообще, в псевдоэпиграфах нет ничего необычного.<sup>76</sup> Во времена споров вокруг Маймонида в Испании XIII в. один из его сторонников подделал его завещание. Другой источник – письмо Хай Гаона. Классическое описание распространения изучения Торы по Западному Средиземноморью представляет собой рассказ о четырех пленниках, ставших знаменитыми после упоминания в *Книге Традиции* Абрахама ибн Дауда. Данная этиологическая история также была придумана в Испании.<sup>77</sup> Один из наиболее важных исторических источников средневековья – *Иосиппон* – приписывается Иосифу Флавию, однако, по-видимому, он был написан в Италии в X в. Таким образом, псевдоэпиграфическое письмо от имени хазарского кагана – вовсе не исключение.

Существуют еще два письма, которые, предположительно, были написаны хазарами и теоретически могут служить документальными свидетельствами. Однако они еще более спорны, чем письмо Иосифа.

## Документ Шехтера

Этот документ, найденный Соломоном Шехтером в Каирской *генизе*, представ-

---

<sup>71</sup> [Исаак Акриш (составитель), Глас доносящий] .קונסטנטינופול 1577. צחק אקריש (עורך), קול המבשר, קונסטנטינופול 1577. Это исключительно редкая книга, но недавно она была переиздана: Иерусалим, 1999.

<sup>72</sup> Поляк, “Обращение”, там же, сс. 174.

<sup>73</sup> Анкори, вслед за Поляком, называет этот источник “художественной литературой”, см.: Ankori, *Karaites in Byzantium*, *ibid.*, с. 70. Эту мысль развил еще Берлин (Берлин И., Исторические судьбы еврейского народа на территории Русского государства, Петроград 1919, сс. 114–122). Есть и более ранние работы, отрицавшие подлинность писем, напр. Marquart, Josef, *Osteuropäische und Ostasiatische Streifzuege*, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, pp. 5-27.

<sup>74</sup> Pritsak, Omeljan, “The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism”, *Harvard Ukrainian Studies* 3, no. 2, (1978), p. 272.

<sup>75</sup> В книге Кизилова приведены данные по этой дискуссии: Кизилов Михаил Крымская Иудея, Симферополь: Доля, 2010, сс. 53–90, в особенности сс. 63–65.

<sup>76</sup> По этой проблеме см.: Metzger, Bruce M. “Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 91, no. 1 (Mar., 1972), pp. 3–24.

<sup>77</sup> См.: Cohen, Gershon, “The Story of the Four Captives,” *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* vol. 29 (1960/1), pp. 55–131. Приношу благодарность проф. Йом-Тову Ассису за напоминание об этом.

ляет собой письмо хазара-еврея.<sup>78</sup> Автор подробно описывает обращение хазар в иудаизм. Согласно его рассказу, группа евреев переселилась в Хазарский каганат предположительно из Армении. Они вступали в браки с местным населением, но следовали традиции обрезания и до некоторой степени соблюдали субботу. О соблюдении кашрута упоминаний нет. Один из их потомков занялся воинским ремеслом и в то же самое время решил вернуться к соблюдению обычаев предков. Это вызвало “гнев” царей Македона и царей Аравии. Было решено уладить вопрос путем религиозного диспута. В ходе обсуждения были затронуты вопросы, в которых и мусульманские, и христианские проповедники признали правоту еврейских мудрецов. Тогда было решено исследовать пещеру в долине Тизол, и “вот, там были книги Торы Моисея, и мудрецы Израиля объяснили их” в соответствии с их первоначальными требованиями. По всей видимости, до того момента экземпляров Торы в их распоряжении не было, хотя они и являлись мудрецами. Результатом этого было возвращение израильтян вместе с людьми Казарии к иудаизму, и “евреи начали приходить из Багдада и Хорасана, и из земли Греции, и они укрепили людей этой земли”, так что местные евреи стали стойко держаться еврейских традиций.<sup>79</sup>

Эта история противоречит всем остальным описаниям религиозного диспута в Хазарии и последующего обращения в иудаизм – и еврейское происхождение участников диспута, и чудесное обнаружение книги в Тизольской пещере упоминаются исключительно в этом источнике. Если он достоверен, то надо полагать, что “царь Македона” и “цари Аравии” – это метафорические обозначения Византийского императора и Мусульманского халифа. Однако даже в самом легковерном разуме должно шевельнуться сомнение: насколько вероятно, что они согласились бы прислать своих представителей в далекие хазарские земли и при этом обошли бы сей факт молчанием? Вероятность чудесного обнаружения книг в пещере, конечно же, не исключается, но она невелика. То же относится и к возможности еврейских мудрецов немедленно прочесть найденные книги. Еще менее вероятен факт переселения евреев из Багдада, Хорасана и из “земли Греции”. Подобные миграции не зафиксированы ни в каких других источниках. Содержание письма существенно расходится и с информацией ряда русскоязычных источников.<sup>80</sup> Одним словом, считать данное письмо достоверным описанием событий в Хазарии крайне затруднительно.

<sup>78</sup> Schechter, Solomon, "An Unknown Khazar Document," *Jewish Quarterly Review*, New Series, 3:2 (1912/3), pp. 182-219.

<sup>79</sup> Golb and Pritsak (eds.), *Khazarian Hebrew Documents*, *ibid.*, pp. 109–111.

<sup>80</sup> См. о противоречиях между этим письмом и НПЛ (Новгородская Первая Летопись): Петрухин Владимир Я., “Хазария и Русь”, Источники и историография. Скифы, Хазары, Славяне, Древняя Русь, Тезисы докладов международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора М.И. Артамонова, СПб, 1998, сс. 106-108.



### Киевское письмо

Еще один текст, который используется для доказательства обращения хазар в иудаизм, – это письмо, обнаруженное Голбом среди материалов Каирской *генизы*. Письмо написано в Киеве и содержит просьбу к различным еврейским общинам собрать денег для помощи одному еврею, погрязшему в долгах. Сам по себе этот документ представляет собой огромный интерес, однако в нем ничего не сказано о факте обращения. То же относится и к подписям на документе. Единственное, что можно определить по письму, – что в Хазарии проживали евреи,<sup>81</sup> однако этот факт никем не ставится под сомнение. В письме не содержится указаний на то, являлись ли его подписанты новообращенными, и если да, то были ли это исключительные случаи или же распространенная практика. Итак, письмо достойно внимания, однако опять-таки ничего не доказывает.

### Мусульманские свидетельства обращения хазар в иудаизм

Ни один из арабоязычных авторов, чьи произведения до нас дошли, не имел возможности лично убедиться в еврейской идентичности хазарской верхушки. Все они полагались на существующие письменные и устные источники. Т. к. эти источники могли в равной степени пересказывать легенду и описывать реальность, необходимо тщательно проанализировать их на предмет точности и достоверности. Йехошуа Френкель, разрабатывающий сходную тематику (образы тюрок в сочинениях средневековых мусульманских географов), отмечал, что “характерным элементом путевых заметок являются “вымышленные истории” (*aja'ib*)”,<sup>82</sup> а значит, исследователь должен быть осторожен.

Разумеется, арабские авторы полагались на доступные им источники. Современные историки ничем не отличаются от своих средневековых коллег. Однако работа с текстами средневековых мусульманских авторов осложняется еще тем, что они, как правило, не приводили ссылок на источники, – а между тем, достоверность цитаты определяется лишь достоверностью источника. Сходным образом, датировка источника важнее датировки текста, созданного на его основе.<sup>83</sup> Как правило, чем дальше по времени отстоят источники от события, тем ниже их достоверность, поэтому я сосредоточусь на самых ранних источниках (до сер. X в.). Далее я проанализирую все известные мне тексты того периода, в которых поднимается вопрос об обращении в иудаизм или иу-

---

<sup>81</sup> Golb and Pritsak (eds.), *Khazarian Hebrew Documents*, *ibid.*, pp. 109–111.

<sup>82</sup> Frenkel, Yehoshua, “The Turks of the Eurasian Steppes in Arabic Geographical Literature” Biran, Michal and Amitai, Reuven, (eds.), *Mongols, Turks and Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World*, Leiden & Boston: Brill 2005, pp. 233.

<sup>83</sup> См.: Goeckenjan, Hansgerd and Zimonyi, Istvan, *Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und Zentralasiens im Mittelalter Die Gayhani-Tradition (Ibn Rusta, Gardīzī, Hudūd al-‘Ālam, al-Bakrī und al-Marwazī)*, Wiesbaden: Harrassowitz in Kommission, 2001; об обращении хазар у Ибн Русты – с. 52, у Гардизи – с. 166, у аль-Куртуби – с. 225.



действе хазар. В работах позднейших авторов, по видимости, не содержится никаких достоверных сведений, которые не были бы упомянуты их предшественниками.

Основной корпус мусульманских источников составляют географические и исторические описания. Многих авторов отличают поразительная глубина познаний и утонченность стиля – особенно по сравнению с их современниками из других культур. Тем не менее, важно понимать, что земли Хазарии выходили за границы привычного для читателей-мусульман мира, а заметки об экзотических землях проверке не поддавались. Многие географические описания представляли ценность с точки зрения развития торговли, но только не рассказы о Хазарии, стране недоступной и не входящей в число постоянных торговых партнеров. А значит, точность описаний, с одной стороны, не требовалась, а с другой, не могла быть с легкостью проверена.

Свидетельства о еврейской идентичности хазар следует анализировать в этом контексте. В работах мусульманских историков и географов выделяются некоторые “стандартные” неточности, которые, вероятно, допускались в интересах повествования. Очень часто авторы приукрашивали и дополняли свои тексты, чтобы сделать их интереснее, доказать желаемую мысль или подвести читателя к определенному выводу. За последние годы этот феномен получил должное внимание исследователей.<sup>84</sup> Такое влияние интересов повествования не имеет отношения к изучению упоминаний о хазарах в мусульманских исторических и географических описаниях. Большинство значимых свидетельств попадают в вышеупомянутую категорию легендарных фактов, или *aj'aib*, о жителях далеких земель, поэтому необходимо проанализировать каждое из них и проверить их подлинность.

**1. Ибн аль-Факих аль-Хамадани** был, по всей видимости, первым из мусульманских историков и географов, чьи описания хазарского обращения в иудаизм дошли до наших дней. Согласно Голдену,<sup>85</sup> его основной труд, *Китаб аль-Булдан*, был написан предположительно около 902–903 г. (он умер в 50-х гг. X в.). В этом труде содержится краткое утверждение: “все хазары – иудеи. Но в иудаизм они обратились недавно”. Эта фраза довольно загадочна. Утверждение о том, что иудеями были все хазары, явно ошибочно. Можно было бы ожидать, что автор объяснит, каким образом осуществилось их обращение, но никаких объяснений нет. Можно предположить, что эта тема его не интересо-

<sup>84</sup> См. о точности описаний и влиянии стиля изложения на содержание, например, у: Leder, Stefan (ed.), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Weisbaden: Harrassowitz, 1998. См. также: Neuwirth, Angelika; Embaló, Birgit; Günther, Sebastian; Maher Jarrar (eds.), *Myths, Historical Archetypes and Symbolic figures in Arabic Literature: Towards a New Hermeneutic Approach*, Proceedings of the International Symposium in Beirut, June 25th-June 30th, 1996 in Beirut, Beirut Texts and Studies, 64. xxii, 640 pp. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999.

<sup>85</sup> Golden, “The Conversion”, *ibid.*, p. 142.

вала. Возможно также, что в источниках, которыми пользовался автор, ничего не говорилось об иудаизме хазар, однако во время написания своего труда он слышал о том, что они были иудеями. Чтобы устранить противоречие, он сделал логичное умозаключение: если и устные и письменные источники верны, то, значит, обращение хазар состоялось недавно. Аль-Факих не был особенно придирчивым историком. Личным свидетельствам он предпочитал письменные источники, и любопытные детали интересовали его не меньше, чем значимые события.<sup>86</sup> Согласно Блашеру, Ибн аль-Факих воспроизводил множество современных ему легенд, верований и народных представлений о географии.<sup>87</sup> Сведения о хазарах Аль-Факих брал из различных источников, но вряд ли из первых уст, т. к. он жил далеко от Хазарии, в Иране. И из его текста невозможно установить, является ли обращение хазар в иудаизм фактом или элементом фольклора.

## **2. Ахмад ибн Фадлан ибн-аль-Аббас ибн Рашид ибн Хаммад**

Ибн Фадлан – современник Аль-Факиха, часто цитируемый автор, также упоминал об иудаизме хазар. В 921 г. он отправился в путешествие, которое привело его в Булгарское царство.<sup>88</sup> Побывать в хазарских землях ему не довелось, а значит, его описание хазар также основано на информации из чужих источников. В книге ибн Фадлана содержится много ценных сведений, но есть и вымышленные истории. Он не слишком придирчиво отбирал источники. Как выразился Микель, его привлекало все экстравагантное.<sup>89</sup>

В своем географическом труде Ибн Фадлан пишет о хазарах почти в тех же выражениях, что и аль-Факих: “хазары и их царь – все иудеи”.<sup>90</sup> Это утверждение мы находим в самом конце пространныго и весьма фантастичного описания хазар. Как следует из этого описания, у хазарского *кагана* было 25

---

<sup>86</sup> Blachère, Régis, *Extraits des Principaux Géographes Arabes du Moyen Age*, Paris: P. Geuthner, 1932, p. 70.

<sup>87</sup> Massé, Henry, “Ibn al-Fakīh”, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden & Boston: Brill, 2011.

<sup>88</sup> Montgomery, James, “Ibn Fadlan and the Rūsiyyah”, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, № 3 (2000). pp. 1–25.

<sup>89</sup> Miquel, André, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle: les travaux et les jours*, Paris: Editions de L'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1988, p. 133; см. его анализ “чудесного” у Ибн-Фадлана – pp. 134–139. Анализ достоверности труда см.: Ковалевский Андрей П., “О степени достоверности Ибн-Фадлана”, *Исторические записки*, 1950, т. 35, сс. 265–293. Де Виз приводит комментарий по поводу свидетельства ибн-Фадлана о переходе болгар в ислам: “Это свидетельство интересно разумным и прямым подходом к объяснению принятия ислама... Тем не менее, его нельзя принимать как стопроцентное..., поскольку, например, оно противоречит сведениям ибн-Русте о принятии тем же царем ислама, но на 20 лет раньше”. – DeWeese, *Islamization*, *ibid.*, p. 75.

<sup>90</sup> McKeithen, James E. (transl. and introduction), *The Risalah of Ibn Fadlān*, Indiana University, 1979. p. 160.



жен и 60 наложниц, и после 40 лет правления его убивали, т. к. за столько времени его ум утрачивал свою остроту. Ибн Фадлан также сообщает, что когда умирает хазарский *каган*, его тело хоронят в специальном строении на берегу реки, после чего убивают всех, кто принимал участие в обряде, т. к. ни один человек не должен знать точного места захоронения. В традициях, описанных ибн Фадланом, нет и следа еврейского влияния, и сами по себе они являются нарушением еврейского закона. Ибн Фадлан не упоминает о соблюдении каких-либо еврейских ритуалов – хотя, например, соблюдение субботы должно было бы привлечь его внимание.<sup>91</sup>

Было бы куда логичнее, если бы Ибн Фадлан упомянул об обращении хазар в иудаизм в самом начале их описания. Религиозная идентичность правителя зачастую влечет за собой множество политических и социальных последствий. Упоминание о религиозных убеждениях *кагана* в самом конце наводит на мысль, что эта фраза изначально не входила в описание Ибн Фадлана и была добавлена им позже. Странно и то, что не приводится никаких деталей и объяснений этой нетипичной религиозной идентификации. Если же фраза была позаимствована из другого источника, например, из произведения Ибн Факиха, то это объясняет и ее помещение в конец, и отсутствие каких-либо деталей.<sup>92</sup> Таким образом, остается неясным, является ли строка “хазары и их царь – все евреи” констатацией бесспорного факта либо очередной фантазией.

Непонятно также, можем ли мы рассматривать работу Ибн Фадлана в качестве независимого источника.

### 3. Аль-Масуди

Этот автор (~896–956 г.) является современником Ибн Факиха и Ибн Фадлана. Он проявлял большой интерес к иудаизму<sup>93</sup> и составил подробное описание хазар. Вследствие этого российский ученый Новосельцев считает описание Аль-Масуди единственным “заслуживающим доверия” источником.<sup>94</sup> Его рассказ намного реалистичнее описаний Ибн Фадлана. И хотя, по всей видимости, Аль-Масуди также не бывал в Хазарии, он путешествовал “в районе Каспий-

<sup>91</sup> О проблематичном описании ибн-Фадланом “сакрального” царя, которое даже неспециалисту кажется фантастичным, см.: Петрухин, Хазария и Русь, там же, сс. 256–257.

<sup>92</sup> Интересное решение данной проблемы было предложено: Róna-Tas, András. *Hungarians and Europe in the Early Middle Ages: An introduction to Early Hungarian History*, Budapest & New York: Central European University Press 1999, p.150. Автор отмечает: “Этот ритуал доказывает, что несмотря на то, что и “великий” царь (каган), и бек были иудейской веры, они оставались солнцепоклонниками”. Такую трактовку вряд ли поддержал бы какой-либо раввин.

<sup>93</sup> См.: Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Nijmegen, 1993, pp. 51–55, и далее по тексту.

<sup>94</sup> Golden, “The Conversion”, *ibid.*, p. 153. Об аль-Масуди см.: Shboul, Ahmad, *Al-Mas'udi & his World: A Muslim Humanist and His Interest in Non-Muslims*, London: Ithaca Press, 1979.



ского моря и в Армении” и наверняка имел доступ к сведениям о хазарах.<sup>95</sup> По мнению Гиля, Аль-Масуди находился под влиянием Ибн Фадлана, однако Гиль не приводит подробных доказательств этому. На первый взгляд, его описание правдоподобнее, чем у Ибн Фадлана. Описание хазар, данное Аль-Масуди, хотя и содержит детали, уже упомянутые обоими его предшественниками, тем не менее, предлагает значительный свежий материал. Прежде всего, в его описании отражен более широкий взгляд и более глубокое понимание обстановки в Хазарии. Согласно Аль-Масуди, хазарский каган и его придворные

обратились в еврейскую веру во времена Харуна ар-Рашида (786–809), [когда] стали стекаться к хазарам иудеи из разных мусульманских стран и из Византийской империи; потому как император принуждал иудеев, которые находились под его властью, перейти в христианство... Много евреев бежали из Византийской империи в землю Хазарскую.<sup>96</sup>

Хотя описание хазар продолжается еще на несколько страниц, об их иудаизме упоминается только в этом отрывке. Больше никаких деталей не сообщается. Далее Аль-Масуди пишет, что “большая часть населения этой страны – мусульмане”, что регулярная армия состоит из мусульман, и что визирь также исповедует ислам. Описывая судебную систему, он сообщает, что в Хазарии существует девять верховных судей – двое мусульман, двое хазар, “которые выносят приговор, следуя законам Пятикнижия”, двое христиан и по одному судье для славян, русов и “прочих язычников”. Он добавляет, что судья-язычник выносит решения по своему разумению, однако “при разборе важных случаев он обращается к мусульманским судьям”.<sup>97</sup> Автор не объясняет, почему мусульманское большинство никак не возражало против подчинения еврейским правителям. Если же, тем не менее, оно действительно мирилось с таким положением, тогда непонятно, почему каган-иудей допускал второстепенную роль евреев в судебной системе. Также требует объяснений употребление сочетания “хазарские судьи” вместо “еврейские судьи”.

Достоверность данного отрывка не может быть ни подтверждена, ни опровергнута анализом общей достоверности сочинений Аль-Масуди.<sup>98</sup> Как и многие современные ему авторы, Аль-Масуди скомпилировал сведения, найденные им в разных источниках – как в первичных, так и во вторичных. А

---

<sup>95</sup> Shboul, *Al-Mas'udi*, ibid., p. 12.

<sup>96</sup> Al-Mas'udi, *Meadows of Gold and Mines of Gems*, Sprenger, Aloys (transl.), London: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1941, p. 407.

<sup>97</sup> Al-Mas'udi, *Meadows*, ibid., p. 407.

<sup>98</sup> Сведения аль-Масуди не всегда были точны; см. например, Shboul, *Al-Mas'udi*, ibid., p. 415: “В стране болгар круглый год ночи очень коротки”. Другое сомнительное свидетельство относится к описанию русских: “После 300 года [хиджры, т. е. 889 н. э.] у них было пять сотен кораблей, а на каждом по сто человек” (p. 416). Очевидно, что 50 000 моряков – это явное преувеличение.

значит, о качестве материалов нельзя судить обобщенно. Как выразился один историк, “он был склонен включать в текст материалы, не подвергая их никакой критике”.<sup>99</sup> Поскольку достоверность описаний Аль-Масуди определяется достоверностью источников, то и ценность приведенного отрывка зависит от точности конкретного источника.

Единственный способ установить достоверность данного отрывка – это проанализировать и оценить точность трех утверждений Аль-Масуди, относящихся к обращению хазар: а) О статусе мусульман в Хазарии; б) О преследовании евреев в Византии; в) О дате принятия иудаизма. Если их истинность будет доказана, значит, правы те, кто доверяет сообщению Аль-Масуди об обращении хазар. Если же они окажутся сомнительными, то придется подвергнуть сомнению и главное его утверждение.

а) О статусе мусульман в Хазарии (по версии Аль-Масуди). Автор пишет:

В этом царстве много мусульман... они занимаются ремеслами и торговлей и приехали сюда, привлеченные справедливостью и безопасностью (людей и имущества), которые предоставляют местные правители. Они воздвигли грандиозную общественную мечеть, чей минарет возвышается над царским дворцом, и несколько частных мечетей, где обучают детей чтению Корана. Если мусульмане и христиане соглашаются между собой, царь не имеет над ними власти.<sup>100</sup>

Это утверждение спорно по целому ряду причин. Сообщения об огромной мечети и о множестве исламских школ не подтверждаются другими мусульманскими авторами. Они упоминают мечеть, но не столь больших размеров, и нигде не говорится о школах. Трудно предположить, что эти факты не были им известны или же не представляли для них интереса. То, что *каган* не был властен над решениями мусульман, также не зафиксировано ни в одном другом документе. Неясно, что заставило информанта Аль-Масуди поведать ему такую небылицу, однако же, ее наличие в тексте подрывает доверие к источнику.

б) Преследование евреев в Византии (по версии Аль-Масуди):

Император понуждал иудеев, которые находятся в его царстве, перейти в христианство, и новообращенных одаривал милостями. Нынешний император Византии – Арман (Роман II)... И при таких обстоятельствах многие евреи бежали из Византийской империи в землю Хазарскую.<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> Martin, Janet L., *Treasure of the Land of Darkness: The Fur Trade and Its Significance for Medieval Russia*, New York: Cambridge University Press, 2004, p. 170.

<sup>100</sup> Al-Mas'udi, *Meadows*, ibid., p. 410.

<sup>101</sup> Al-Mas'udi, *Meadows*, ibid., p. 407.



Эти события происходили при жизни Аль-Масуди, и, по всей видимости, он был хорошо осведомлен о развитии обстановки в Византии.<sup>102</sup> Проблема возникает при обращении за подтверждениями к другим источникам. О преследовании и насильственной христианизации евреев Арманом (Романом II) написано очень много – но все авторы ссылаются на один-единственный источник, и это все тот же текст Аль-Масуди, а вовсе не византийские или еврейские свидетельства! Эти факты не отражены в каких-либо иных источниках, хотя они, безусловно, заслуживали бы упоминания.

“Выталкивание”, безусловно, попадает в категорию “гонений”, однако оно не означает насильственной христианизации. Более того, известно, что иудейские общины оставались на территории Византии и после правления Романа, т. ч., если только не произошла массовая миграция евреев в Византию или же массовое возвращение в лоно иудаизма (и то и другое маловероятно), то, по всей видимости, насильственного обращения в христианство не было.<sup>103</sup>

в) Дата обращения хазар в иудаизм (по версии Аль-Масуди).

Аль-Масуди прямо указывает, что это обращение произошло в период правления ар-Рашида. Он умер в 809 г., значит, согласно Аль-Масуди, обращение могло произойти между 786 и 809 г., примерно за 100 лет до рождения Аль-Масуди. В этот период о хазарах писали различные мусульманские историки и, в частности, ибн Хордадбех (820–912 г.). Он был начальником почтового ведомства и разведки при дворе халифа Аббасидов, и его *Книга путей и стран* – один из наиболее влиятельных источников информации о еврейских странствующих купцах, проезжавших через хазарские города. Они были известны как *раданиты*, и их принято считать пионерами торговли между Европой и Китаем. Ибн Хордадбех писал: “Иногда они держат путь по ту сторону (севернее) Румийи [=Византия], в страну славян, затем в Хамлидж – главный город хазар”. Ибн Хордадбех не говорит о том, что хазарский *каган* был одной веры с этими торговцами. Учитывая его обстоятельные познания в теме и интерес к еврейским купцам, трудно представить, что Ибн Хордадбех упустил бы из виду этот факт – если, конечно, он вообще имел место.

Аль-Масуди, без сомнения, является серьезным автором, но в то же время мы не можем судить об истинности факта лишь по его словам. Пол Уитли писал о нем: “Аль-Масуди, как правило, довольствовался вторичными, несколько сомнительными источниками и принимал их на веру. К первоисточни-

<sup>102</sup> См.: Shboul, *Al-Mas'udi*, ibid., ch. 6, о византийцах.

<sup>103</sup> Шарф описывает антиеврейские гонения Романа, см. Sharf, Andrew, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London, 1971, pp. 97–102. Источник его описания – Аль-Масуди и материалы, приписываемые Хасдаю ибн Шапруту, которые, как мы увидим далее, спорны. См. [Бонфил Реувен, 147-111 ‘עמ’ (1979) 44 ציון, “חזון דניאל” כתעודה היסטורית וספרותית, Сион]. Бонфил высказывает предположение, что “Видение” было написано до прихода Романа к власти (p. 133). См. также вторую часть его статьи: 90-87 ‘עמ’ (1991) 56 ציון, “עוד על 'חזון דניאל'” כתעודה היסטורית וספרותית, Сион]. Бонфил Реувен, “Снова о ‘Видении Даниила’ как историческом и литературном документе, Сион].



кам он обращался лишь в редких случаях”.<sup>104</sup> Не так давно было опровергнуто часто цитируемое утверждение Аль-Масуди о том, что в IX в. в городе Харране существовала философская академия, в которой сохранилась традиция преподавания греческой философии.<sup>105</sup> Как мы убедимся, прочие мусульманские авторы, упоминающие иудаизм хазар, не сходятся с Аль-Масуди по вопросу количества и статуса мусульман на хазарских землях.

#### 4. Ибн Русте

Большая часть оставшихся текстов, повествующих об обращении хазар, была создана в рамках конкретной литературной традиции и основывается на общих источниках. Один из самых ранних дошедших до нас текстов этой традиции принадлежит перу Ибн Русте, автора начала X в. О хазарах в нем говорится следующее: “Иудаизм исповедует наивысший глава хазар... и те из предводителей и знатных людей, кто близок к нему. Все остальные хазары исповедуют веру, схожую с верою тюрок”.<sup>106</sup> Однако далее он противоречит сам себе и утверждает, что большинство хазар – мусульмане.

Свидетельство Ибн-Русте об иудействе *кагана* и хазарской элиты повторяют Гардизи и Аль-Куртуби, причем практически слово в слово. Таким образом, вместо трех свидетельств обращения хазар налицо только одно, и то, как мы увидим, не самое надежное. Кажется, что основной источник, откуда они прямо или косвенно почерпнули большинство сведений о хазарах, относится к литературной традиции Гайхани, которая по большей части была сформирована на основе сочинений Ибн Аби Муслима аль-Гарми.<sup>107</sup> Но интересно, что Ибн Хордадбех, по всей видимости, тоже имел доступ к работам аль-Гарми – и при этом не упоминал об обращении хазар. Это привело авторов исследования исторических традиций к выводу, что “история обращения печенегов в ислам и хазар в иудаизм почерпнута не у Гайхани, а из другого, не известного нам источника”.<sup>108</sup> Иными словами, общий для этих авторов источник (или источники) описания хазарского обращения – не аль-Гарми в переложении авторов, работавших в русле литературной традиции Гайхани, а что-то иное.

Хотя эти тексты и подтверждают свидетельства Ибн Фадлана и Аль-Масуди об иудействе части хазар, они, по всей видимости, противоречат утвержде-

<sup>104</sup> Wheatley Paul, *The Places Where Men Pray Together: Cities in Islamic Lands: Seventh Through the Tenth Centuries*, Chicago: University of Chicago Press, 2001, p. 70.

<sup>105</sup> Lameer Joep, “From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition”, Endress, Gerhard, and Kruk, Remke (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden: Research School CNWS, 1997, pp. 181–191.

<sup>106</sup> Golden, “The Conversion”, *ibid.*, p. 142.

<sup>107</sup> См.: Goeckenjan and Zimonyi, *Orientalische Berichte*, *ibid.*, а также: Minorsky, Vladimir, “The Khazars and the Turks in the Ākām al-Marjān” *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. 9, no. 1 (1937), pp. 141–150.

<sup>108</sup> Goeckenjan and Zimonyi, *Orientalische Berichte*, *ibid.*, pp. 45.

нию Аль-Масуди о главенствующей роли мусульман. Если бы источник этой традиции был известен и хорошо обоснован, мы могли бы на нее полагаться.

## **5. Аль-Истахри**

Аль-Истахри, писавший приблизительно в 930 г., отмечал:

Их царь – иудей. Говорят, что число его придворных составляет приблизительно 4000 человек. Среди хазар есть мусульмане, христиане и иудеи, есть и небольшое число язычников. Меньшая часть хазарского населения – иудеи, большинство – мусульмане и христиане, однако их правитель и его двор – иудеи... Их царь (Сарира) иудейского вероисповедания и находится в родстве с царем хазар.

Эта картина уже ближе к обрисованной Аль-Масуди. Представление о том, насколько скрупулезным историком был Аль-Истахри, можно составить по следующему отрывку из его текста:

Я уже упоминал, что Каганат – это группа выдающихся людей, не имеющих владений [после 799 н. э.] и богатств, но иногда бывают среди них и богатые люди. Когда достается кому-нибудь каганат, то ему присягают, не обращая внимания на его положение. Мне сообщил человек, которому я доверяю, что он видел на одном из их рынков юношу, продававшего хлеб; и они говорили, что если каган их погибнет, то никого нет более достойного унаследовать каганат, чем он, однако он мусульманин, а назначаются на каганат только иудеи [в X в!].

Захватывающая история! Однако же, закрадывается сомнение, действительно ли наследование каганата происходило без учета социального положения, и разумно ли предполагать, что юный торговец хлебом и в самом деле был наиболее достойным претендентом на место кагана могущественной и воинственной империи. Мораль этой истории, поведенной мусульманином, в том, что любой хлеботорговец-мусульманин достойнее кагана-иудея. Текст годится для нравоучения, однако его нельзя воспринимать как буквальное отображение действительности. Итак, мы не можем доказать, что утверждение Аль-Истахри об иудействе хазар ближе к истине, чем сообщения предыдущих мусульманских историков. Ибн Хаукаль, чьи сочинения также появились ранее 1000 г., утверждал примерно то же, и вполне вероятно, что он основывался на текстах Истахри.<sup>109</sup>

## **6. Мухаммад Аль-Мукаддаси**

Мухаммад Аль-Мукаддаси родился в середине X в. Его ставший классическим труд *Лучшее разделение для познания климатов* появился ближе к концу века. Этот трактат написан по следам путешествий по мусульманским землям, и в

---

<sup>109</sup> Golden, “The Conversion”, *ibid.*, p. 145.

нем отражен большой интерес автора к иудаизму.<sup>110</sup> По всей видимости, Аль-Мукаддаси – единственный из всех географов, писавших о Хазарии, кто действительно посетил землю хазар. Правда, он побывал в Итиле только в конце X в., когда там уже не было "царя-иудея", и Аль-Мукаддаси только слышал о том, что когда-то там был такой правитель. Вот что писал Аль-Мукаддаси о Хазарии: "Хазарская земля лежит по ту сторону озера, очень обширна, но суха и неплодородна. Много в ней овец, мёду и иудеев"<sup>111</sup>. И затем продолжает:

Итиль есть большая столица ... В нем много мусульман. Их царь был евреем... Я слышал, что Аль-Мамун вторгся к ним из Джурджании (в районе Хорезма – Ш.Ш), победил их и вынудил кагана принять ислам. Затем слышал я, что армия из Ромеев [=византийцев], называемых аль-Рус, вторглась к ним и овладела их страной.<sup>112</sup>

Если речь идет о правлении Халифа Аль-Мамуна (813–833 г.), то мы должны заключить, что согласно Аль-Мукаддаси, хазарский каган сменил иудаизм на ислам до 833 г. – что раньше, чем называемая некоторыми учеными дата его обращения в иудаизм! Другая возможность – автор имеет в виду эмира Гурганджа Абу-л-Аббаса Мамуна бен Мухаммада, который скончался в 997 г. Но если это так, то переход кагана в ислам очень близок по времени к моменту написания трактата Аль-Мукаддаси. Еще большую проблему представляет то, что в Хорезме – основном опорном пункте халифов в Центральной Азии, не было найдено никаких документов, свидетельствующих о том, что Аль-Мамун либо Аль-Мамун бен Мухаммад вели завоевательную кампанию против хазар. Во время посещения Хазарии Аль-Мукаддаси там уже не было "иудейской власти", и написать о ней он не мог. Так что, несмотря на личное посещение Итиля, историческая достоверность его источников под вопросом. Бартольд, автор статьи о хазарах в первой Исламской Энциклопедии, попросту заключает, что "в обоих случаях предание о смене религий не имеет под собой исторической основы".<sup>113</sup>

## Христианские источники обращения хазар

### 1. Христиан Друтмар (из Ставело)

Христиан Друтмар – французский монах, который известен, в первую очередь,

<sup>110</sup> См.: Adang, *Muslim Writers*, ibid., pp. 56–58). Для более полной информации см.: Wheatley, *The Places*, ibid., pp. 62–67.

<sup>111</sup> Muhammad Al-Muqaddasi, *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*, Collins, Basil A. (trans.), Reading: Garnet Publishing, 1994, p. 289. Существует целый ряд различий между этим описанием и "письмом" хазарского кагана Иосифа.

<sup>112</sup> Al-Muqaddasi, *The Best Divisions*, ibid., p. 293.

<sup>113</sup> Al-Muqaddasi, *The Best Divisions*, ibid., p. 993.



как комментатор Евангелия от Матфея. Его *Пояснения к Евангелию* были написаны, очевидно, ранее 880 г. Там мы находим следующие строки:

Мы не знаем ни одного народа под небом, среди которого не нашлось бы христиан. Даже среди народов Гога и Магога, гуннов; зовущих себя газарами – тех, кого окружил стеной Александр, было одно племя, бесстрашнее остальных, которое было обрезано и исповедовало все догматы иудаизма.<sup>114</sup>

Автор выразился вполне ясно, но нам также ясно и то, что своими глазами он ничего не видел. Земля Гога и Магога, разумеется, легендарна, а хазары, насколько нам известно, не были гуннами. История о том, что Александр Великий построил стену или ворота, чтобы изолировать Гога и Магога, конечно же, тоже легенда, и появилась она еще в конце IV в.<sup>115</sup> Страх, что Гог и Магог выйдут за пределы своей территории, отражен и в сходных легендах о десяти коленах, высланных в ту же самую область, и в предсказании, что высланные народы (десять потерянных колен) “очень быстро размножатся и однажды разом покинут это место”. Орозий приводил эту легенду еще в начале V в. Таким образом, практически все факты, упомянутые Христианом (мы не касаемся сейчас обращения хазар в иудаизм), явно вымышлены. Более того, в его сообщении нет ничего нового кроме упоминания об обращении хазар в иудаизм. Конечно, можно предположить, что вопреки контексту, свидетельство о хазарах истинно. С другой стороны, его можно объяснить тем, что в представлении автора история Гога и Магога смешалась с историей евреев, а обе они – с историей хазар. Христиан Друтмар не сообщает, когда, каким образом и почему произошло обращение хазар в иудаизм. Принимая во внимание легендарную сущность Гога и Магога, а также и то, что автор идентифицировал хазар с гуннами и с Александровыми воротами, трудно счесть данный источник убедительным доказательством обращения хазар в иудаизм.<sup>116</sup> Очевидно, что Христиан Друтмар принял легенду за факт. А это наводит на мысль, что свидетельство Христиана было не самым достоверным даже для его времени.<sup>117</sup>

## **2. Житие Константина**

Этот часто цитируемый текст используется не для доказательства обращения

---

<sup>114</sup> Chekin, Leonid, “Christian of Stavelot and the Conversion of Gog and Magog: A Study of the Ninth-Century Reference to Judaism Among the Khazars”, *Russia Mediaevalis* IX, 1 (1997), pp. 17–18.

<sup>115</sup> Anderson, Andrew R. *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, Cambridge: The Medieval academy of America, 1932.

<sup>116</sup> Другой подход к данному вопросу см. в труде: Chekin, “Christian”, *ibid.*, pp. 13–34. Цукерман также изучает данный источник и использует его для “датировки” обращения хазар. Тем не менее, я считаю, что мой подход дает более широкое объяснение с меньшими затруднениями.

<sup>117</sup> См.: Łowmiański, Henryk, “O identyfikacji nazw Geografa bawarskiego” *Studia Źródłoznawcze*, t. III (1958), ss. 1–22.

хазар в иудаизм, а для установления его даты. В нем описывается миссионерская поездка Св. Кирилла (Константина) и Мефодия в Хазарскую землю (861 г.). Кирилла и Мефодия пригласили сами хазары, которые, согласно тексту, испытывали давление со стороны евреев, желавших обратить их в свою веру. “Евреи убеждают нас принять их веру и обычаи, а с другой стороны, сарацины переманивают нас в свою веру, суля нам мир и многие дары”. Поэтому хазары попросили византийского императора, “по старой дружбе и любви”, прислать к ним “ученого человека”, проповедника христианской веры, и “если он победит в диспуте евреев и сарацинов, мы примем вашу веру”.<sup>118</sup> Как следует из текста, проповедь Константина произвела впечатление на многих хазар, но, несмотря на это, Хазария не перешла в христианство.

Если источник *Житие Константина* достоверен, его можно расценивать как доказательство того, что хазар принуждали обратиться в иудаизм, и что обращение в иудаизм не могло состояться раньше 861 г. Из текста также можно заключить, что если обращение в иудаизм действительно имело место, то оно явилось следствием не одного конкретного события или диспута, а длительного давления. Однако достоверность данного источника вызывает сомнение по целому ряду причин. Батлер отмечает, что хотя в тексте описаны события X в., самый ранний дошедший до нас список *Жития* датируется XV в. Поскольку составление и передача средневековых православных славянских текстов редко обходились без многоступенчатого процесса компиляций и переработок, мы не можем быть уверены, что дошедший до нас список *Жития* имеет много общего с предполагаемым оригиналом IX в.<sup>119</sup> Батлер предполагает, что история поездки Константина может иметь под собой фактическую основу, но многие подробности, вероятно, являются агиографическим вымыслом, и вполне возможно, что этот эпизод является вставным и был добавлен в *Житие* для иллюстрации некоей мысли.<sup>120</sup>

## Заключение

Бесспорно, что в раннем Средневековье бытовало множество историй об иудаизме хазар. Истории эти были популярны, и в них верили. Тем не менее, факт многократных пересказов истории не является доказательством ее достоверности. Шингирай в своей блестящей диссертации отметила, что возможно, хазары использовались в качестве риторического аргумента и не более того.<sup>121</sup>

Достаточно ли всего вышеизложенного, чтобы доказать, что хазары или их правители не обращались в иудаизм? Вопрос нужно формулировать

---

<sup>118</sup> Golden, “The Conversion”, *ibid.*, p. 140.

<sup>119</sup> Butler Francis, “The Representation of Oral Culture in the Vita Constantini”, *The Slavic and East European Journal* vol., 39, №3 (1995), p. 368.

<sup>120</sup> Butler, “The Representation,” *ibid.*, p. 369.

<sup>121</sup> Shingiray, *On the Path*, *ibid.*, p. 113.



так: “Есть ли какие-либо доказательства или свидетельства того, что хазары обратились в иудаизм?”. Как было продемонстрировано выше, ни один из источников, в которых упоминается обращение хазар в иудаизм, не является убедительным. Во-первых, факт обращения не мог бы ускользнуть от внимания столь многих потенциальных свидетелей; во-вторых, должны были бы остаться материальные свидетельства; и, в-третьих, провести такое обращение в иудаизм было бы в высшей степени затруднительно. Вывод ясен.

Тот факт, что хазары в действительности не принимали иудаизм, объясняет не только отсутствие текстуальных и материальных свидетельств, но и несколько спорных фактов. Прежде всего, хотя обращение хазар в иудаизм описано во многих источниках, среди них едва ли найдется хотя бы два, в которых бы совпали детали или дата обращения. Почему же оказались возможны такие расхождения? Некоторые исследователи предпринимали попытки установить дату обращения хазар в иудаизм,<sup>122</sup> но они не разрешали проблему многочисленных датировок, а просто выбирали ту или иную дату. Явление загадочное для историков, но не для социологов, изучающих процесс передачи слухов. Практически общим местом стало утверждение о том, что при передаче слухов возникает эффект “снежного кома”, т.е. “при пересказе добавляются дополнительные детали. В самом деле, мы вовсе не пассивны по отношению к информации... мы стремимся улучшить рассказ, сделав его более убедительным для других людей”.<sup>123</sup> Наличие множества вариантов вписывается в ситуацию, в которой лаконичное утверждение об обращении хазар в иудаизм требовало объяснений – и различные авторы по-разному справлялись с этой задачей, пытаясь включить историю обращения в свое повествование и по возможности заполнить таким путем все пробелы.

Эта позиция также позволяет объяснить два параллельных сообщения, которые упускались из виду многими исследователями. Нунан упоминал о свидетельствах распространения христианства на территории Крыма в период хазарского правления, а Де Виз – о распространении ислама в Волжской Булгарии в это же время. Распространение конкурирующей религии в период

---

<sup>122</sup> См., например, два интересных труда: Zuckerman, Constantine, "On the Date of the Khazars' Conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of the Rus Oleg and Igor. A Study of the Anonymous Khazar Letter from the Genizah of Cairo" *Revue des études byzantines*, vol. 53 (1995), pp. 237-270; Chekin, "Christian", *ibid.* Оба удачно и изобретательно пытаются примирить противоречивые источники. Я предлагаю более простой, но радикальный подход, который позволяет избежать детального анализа их тезисов. Вопреки утверждению Цукермана: “три этих письма... так необычны по сути описываемого, что никто не может предположить подлог” (Zuckerman, "On the Date", *ibid.*, p. 240) – я могу это предположить.

<sup>123</sup> Kapferer, Jean-Noël, *Rumors: Uses, Interpretations, and Images*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1990, p. 84. Высказывались предположения, что детали возникают там, где имеется мало информации, но присутствует большой интерес. См.: DiFonzo, Nicholas and Bordia, Prashant, *Rumor Psychology: Social and Organizational Approaches*, Washington: American Psychological Association, 2007, p. 137.



правления кагана-иудея, приверженного иудаизму, весьма удивительно. Если же каган не был иудеем, понять ситуацию гораздо проще.<sup>124</sup>

Предположение, что хазары не были обращены в иудаизм, безусловно, гораздо разумнее, чем позиция, согласно которой выбор хазарами иудаизма был умным стратегическим ходом, позволившим им принять авторитетную монотеистическую религию, не становясь на сторону ни христианства, ни ислама.<sup>125</sup> Эта позиция исходит из того, что христиане относились к иудаизму благосклоннее, чем к исламу, а мусульмане – благосклоннее, чем к христианству. Однако более вероятно, что все было наоборот, и тогда обращение в иудаизм было бы ошибочным стратегическим шагом.<sup>126</sup> Почему христиане должны были предпочитать исламу религию тех, кто распял Христа, а мусульмане – религию потомков евреев, которые первыми отвергли Мухаммеда? В источниках нет никаких свидетельств, подкрепляющих данную точку зрения. Вот что пишет по этому поводу Шингирай: “В период расцвета тюрко-хазарской империи, вплоть до IX в. в ней властвовал тангризм, который был имперской религией... никакого обращения [в иудаизм] не требовалось”<sup>127</sup>.

Интересно, каким образом возникла и стала распространяться легенда. В средневековом мире для большинства мусульман, христиан и иудеев Хазария была дикой далекой землей, где могло происходить все, что угодно. О жизни в таких местах сочинялось множество причудливых историй – и это всего лишь одна из них. Однако это не объясняет, как именно возникла эта история, и как именно она стала распространяться. Вероятнее всего, нам никогда не найти источников, дающих точные ответы. В любом случае, понимание механизма распространения этой истории никак не разрешает наших сомнений по поводу ее правдоподобия. Правда в том, что многие люди в нее поверили. Существует интересный текст с упоминанием о хазарах, который может пролить некото-

<sup>124</sup> Noonan, Thomas "The Khazar-Byzantine World of the Crimea in the Early Middle Ages: The Religious Dimension." *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 10 (1998/9), pp. 207–230. Де Виз описывает обращение в ислам отличной от хазар и подчиненной им группы: “Ислам был принят [в начале X в. – Ш.Ш.], по всем данным, когда государство булгар было подчинено хазарскому кагану, при правителе, чей титул указывал на его зависимое положение”. – DeWeese, *Islamization*, *ibid.*, p. 74.

<sup>125</sup> См. резюме этой точки зрения у Голдена (Golden, “The Conversion”, *ibid.*, p. 152) писавшего, цитируя Артамонова: “Тезис о том, что иудаизм обеспечивал нейтральный статус между Византией и исламским миром, равно как и то, что он обеспечивал торговые связи в Средиземноморье, не нов”.

<sup>126</sup> Я обсуждал это с проф. Эфраимом Инбаром, специалистом по международным отношениям и стратегии, и он полностью разделил мои сомнения по поводу стратегических выгод от принятия иудаизма. Ср.: “Ввиду того, что вновь основанные государства сохраняли нейтралитет в Средние века, главным образом, на религиозной почве, решение кагана о принятии иудаизма в IX в. могло быть воспринято как нарушение нейтралитета. Более того, этот акт не только увеличил дистанцию между Хазарией, с одной стороны, и христианской Византией и мусульманским миром – с другой, но также отдалил хазарскую элиту от традиционного тангризма”. – Vachkova. “Danube Bulgaria”, *ibid.*, p. 353.

<sup>127</sup> Shingiray, *On the Path*, *ibid.*, p. 117.

рый свет на возможное развитие этого рассказа. Абд Аль-Джаббар Аль-Хамдани писал в начале XI в.:

Один из иудеев произвел обращение хазар – народа, составленного из множества народов, и они были обращены им, и приняли его религию. Это произошло недавно, во времена Аббасидов... Был это человек, который единолично пришел к высшему царю [кагану] и к очень боевому народу, и обратил их в свою веру, ни разу не прибегнув к насилию, не доставая меча. И они взяли на себя трудные обязательства, предписанные Торой, такие как обрезание, ритуальное омовение, омовение после извержения семени, запрет работать в субботу и в течение праздников, запрет есть плоть животных, нечистых для их религии, и другие.<sup>128</sup>

Это единственный ранний текст, в котором столь подробно описывается ритуальная сторона обращения в иудаизм. Не все из перечисленных правил относятся к раввинистическому иудаизму. Ритуальное омовение для мужчин и омовение после семяизвержения не были общепринятыми и широко практикуемыми. С другой стороны, здесь не упоминается такой сложный для исполнения закон, как запрет полового акта во время и сразу после менструации. Шломо Пинес, опубликовавший вышеприведенный текст, задался вопросом о том, был ли автор источника мусульманином или иудеем. Он привел ряд аргументов за и против каждого предположения. Неточности в описании еврейского закона наводят на мысль, что, вероятнее всего, источник был мусульманским.

Однако же, прямое отношение к вопросу о возможном процессе развития рассказов о иудеях-хазарах имеет следующий комментарий Пинеса. Если источник сочинения Абд Аль-Джаббара является мусульманским, то вероятно, это было некое историческое или географическое описание. А в этом случае, вероятнее всего, сам Абд аль-Джаббар исходил из содержащегося в данном отрывке допущения, что обращение хазар в иудаизм повлекло за собой соблю-

---

<sup>128</sup> Pines, Shlomo, "A Moslem Text Concerning the Conversion of the Khazars to Judaism," *Journal of Jewish Studies*, № 13 (1962), pp. 45–55. Абсолютно другой тип источника может пролить свет на то, каким образом использовался термин "еврей". Переписка середины IX в. между болгарским ханом Борисом и папой Николаем I содержала следующее: "Ты спрашиваешь, как следует отнестись ко многим людям в твоей стране, которых, как ты говоришь, крестил какой-то еврей, причем христианин ли он, или язычник, ты не знаешь. Конечно, если их крестили во имя Святой Троицы либо Христа – как мы читаем в Деяниях Апостолов [Деян 19:5] и как объясняет св. Амвросий [О Духе Святом. I.3.32] – это одно и то же, то их, конечно же, не следует снова крестить. Но, прежде всего надо установить, был ли этот еврей христианином или язычником, либо он позже принял христианство, хотя, конечно, мы не можем не принимать во внимание, что говорил о крещении св. Августин". – The Responses of Pope Nicholas I to the Questions of the Bulgars A.D. 866 (Letter 99), *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae VI*, Berlin, 1925, p. 568–600 (Transl. by W.L. North) – <http://www.fordham.edu/halsall/basis/866nicholas-bulgar.html>.

Важно отметить, что речь идет не об обращении в иудаизм, а об обращении в христианство при помощи еврея. Именно то, что посредником при обращении был еврей, рассматривается как недостойный факт и, возможно, делает недействительным сам процесс обращения.



дение ими всех иудейских заповедей. Продемонстрированное Абд аль-Джаббаром знание некоторых из этих заповедей вполне соотносится с этой точкой зрения. Здесь Пинес намекает на первичную проблему, с которой сталкиваются историки, географы и, по сути, большинство людей, когда им нужно создать повествование на основе определенных фактов. По всей видимости, Абд аль-Джаббар не бывал в Хазарии. Он работал с источником, в котором утверждалось, что хазары были иудеями. Ему также было известно, что принятие иудаизма влечет за собой необходимость соблюдения ряда религиозных заповедей. Далее он делает логический вывод – хазары начали соблюдать *галаху* – и пишет об этом в интересах своих читателей, заодно приводя примеры галахических законов.

Даже после исследования всех источников на тему обращения хазар в иудаизм остается один мучительный вопрос. Пусть даже все эти источники спорные, но создавались ли бы они в таком количестве и получили ли бы столь широкое распространение и признание, не имея они под собой реальной основы? Да, ни один из них не является первоисточником, и существует ряд важнейших текстов, в которых не говорится об этом событии. И тем не менее, вполне возможно, что обращение действительно **могло** произойти.

Реувен Амитаи обратил внимание на феномен группового обращения. Подобные обращения осуществлялись не только в иудаизм, но и в манихеизм. Описывая такие случаи, он отметил:

Как подобает новообращенному правителю или, по крайней мере, тому образу, который он стремился создать, и который отразился в позднейших источниках, Сатук следовал исламской внутренней политике, подразумевающей борьбу с неверными родственниками и, по всей видимости, миссионерскую деятельность среди соплеменников.<sup>129</sup>

В данном случае не вполне точное позднейшее описание не противоречит самому факту обращения, которое могло быть еще одним проявлением знакомой модели. Разница между “могло быть” и “было” очевидна,<sup>130</sup> и тем не менее, мы не можем просто отмахнуться от недвусмысленных утверждений об иудаизме хазар. Было бы вполне резонно предположить, что удивительную историю следует воспринимать всерьез на том основании, что никто не стал бы такое выдумывать. Здесь прослеживается тесная взаимосвязь с основной характеристикой процесса передачи информации. Любой человек, будь то историк или нет, который слышит или читает о каком-либо событии, получает информацию, в лучшем случае, из вторых уст. А значит, решение о том, принимать ли

---

<sup>129</sup> Amitai, Reuven, “Towards a Pre-History of the Islamization of the Turks: A Re-Reading of Ibn Fadlan's Rihla”, *Cahiers de Studia Iranica*, № 39 (2010), p. 279.

<sup>130</sup> См.: Chase, Henry W. and Clark, Luke, “Gambling Severity Predicts Midbrain Response to Near-Miss Outcomes,” *Journal of Neuroscience*, 2010 May 5; 30(18), p. 6180–6187.



информацию и передавать ли ее дальше, зависит не от ее достоверности, а от доверия получателя. Доверие к информации определяется несколькими факторами или даже сочетанием различных факторов. Если источник считается авторитетным, то в историю, скорее всего, поверят. Еще одним критерием достоверности является степень разумности и вероятности истории.

Анализ вопроса об обращении хазар в иудаизм, таким образом, должен учитывать возможную динамику распространения истории. Если она воспринималась слушателями как весьма маловероятная, то ее распространение могло отражать критическое осмысление истории ее современниками и уверенность в надежности источников. С другой стороны, чем более правдоподобной казалась история, тем менее требовательны были ее рассказчики к авторитетности своих источников.

Хотя мы не можем подвергнуть перекрестному допросу мусульманских авторов ушедших эпох, все же можно заметить, что поверить в обращение хазар в иудаизм им было не так уж трудно. Было распространено мнение, что народы, живущие в отдаленных землях, ведут себя крайне странно. Именно такое допущение лежало в основе *aja'ib*, о которых мы говорили выше. Как писал Аль-Азмех, описания, принимавшиеся за разоблачение варварства, сводились к перечислению его проявлений у различных народов – иногда наряду с довольно лестными характеристиками – или же переводились в разряд литературы о чудесах.<sup>131</sup> Будучи северными жителями, хазары отлично вписывались в категорию варваров, от которых можно было ожидать аномального поведения. Более того, было известно, что некоторые варварские племена принимали и другие религии. Возможность обращения важна для нас именно в этом контексте.

Именно знание о варварстве северян не позволило бы поверить в то, что подобный народ в одночасье стал следовать сложной и требовательной системе иудейского закона, – если только не было реальных подтверждений этого факта. Отсутствие контакта или раввинистических связей между хазарским регионом и евреями в мусульманском мире также не способствовало укреплению доверия к рассказам о хазарах. Однако же евреи, проживавшие в далекой Андалузии (мусульманской Испании), могли оказаться несколько менее скептическими и сомневающимися. Столь отдаленной была для них Хазария, что возможно, у них попросту не нашлось критериев, по которым можно было бы проверить истинность рассказа. И авторитетные, на первый взгляд, тексты, создававшиеся на Востоке, могли звучать для жителей Андалузии несколько убедительнее, чем для их единоверцев, проживавших на восточном побережье Средиземного моря.

Итак, подведем итоги: состоялось ли обращение в иудаизм хазарского народа (или значительной его части во главе с *каганом*) или все-таки нет?

---

<sup>131</sup> Al-Azmeh, Aziz, “Barbarians in Arab Eyes”, *Past & Present*, № 134 (Feb. 1992), p. 12.

По-видимому, самым простым и убедительным ответом будет такой: история об иудаизме хазар – не более чем легенда, не имеющая под собой реальной основы.<sup>132</sup> Иными словами, ни хазарский царь, ни элита Хазарии никогда не принимали иудаизма. Невозможно установить, как зародилась эта история, но фактом остается то, что она начала передаваться, причем разные авторы, руководствуясь различными соображениями, добавляли все новые детали, предлагая свои объяснения. Широкое распространение история получила не потому, что основывалась на надежных источниках, а потому, что привлекала внимание. Таким образом, этот рассказ нужно анализировать именно как рассказ и не более того. А это означает, что множество страниц еврейской, российской и, разумеется, хазарской истории должны быть переписаны. Если обращения хазар в иудаизм не было, то потребуются полностью пересмотреть вопросы, касающиеся иудейского влияния, межэтнических контактов и многого другого. От этой задачи нам не уйти.

---

<sup>132</sup> Это не только мнение Гиля. Его разделяет Михаил Липкин в своей статье “Россия в поисках Хазарского царства” (<http://www.lechaim.ru/ARHIV/186/n1.htm>).

## **Первый бухарско-еврейский книгоиздатель Яков Самандар (1793-?) и его книги**

**АЛЬБЕРТ КАГАНОВИЧ**

Одной из самых острых проблем, с которыми пришлось столкнуться религиозному руководству еврейской общины в Бухаре в 1820-1840-х гг., было обеспечение литературой учащихся иешивы и участников богословского кружка, изучавшего Талмуд и каббалу. Проживавший в Бухаре с 1793 г. духовный лидер местных евреев и уроженец Марокко раввин Йосеф Маман (1752-1823) искал любые возможности приобрести для них религиозную литературу.

Следует отметить, что несмотря на некоторую переоценку историками роли Мамана в истории бухарско-еврейской общины,<sup>1</sup> начало чему положили известный труд Нисима Тажера (1971)<sup>2</sup> и чтение записок марокканского раввина Михаилом Зандом во время его доклада в Иерусалиме (1997), деятельность этого раввина в качестве просветителя, создавшего в Средней Азии свою раввинскую школу и распространившего среди местных евреев сефардскую литургию, по-прежнему заслуживает высокой оценки.

За книгами Йосеф Маман обращался к раввину Мешхеда Симан Тову, но хорасанские евреи сами нуждались в религиозной литературе и поэтому вряд ли выполнили просьбу в сколько-нибудь существенной мере. Тогда Маман возложил на молодого купца Якова, сына иммигрировавшего в Бухару из Измира (Османская империя) Моше, тяжелую и ответственную миссию: отпечатать или купить для общины достаточное количество такой литературы. Тот много ездил потом по соседним странам, возможно, в большей степени стараясь привезти религиозную литературу, чем товары. Яков был на Северном Кавказе, в Белоруссии, на Урале, и, наверное, в известном своей ярмаркой Лейпциге, где обычно собиралось много евреев.

Отовсюду он вез книги. Наверняка среди множества книг и манускриптов, изданных или переписанных в разных городах в разное время, которые еврейский историк и коллекционер манускриптов из Лондона Элькан-Натан

---

<sup>1</sup> Cooper, Alanna, *Bukharan Jews and the dynamics of global Judaism*, Bloomington: Indiana University Press, 2012, pp. 60-66; Носоновский Михаил, Бухара, Самарканд и далее: Очерки по истории бухарских евреев и других общин Востока, Нью-Йорк: Рошной, 2005, сс. 81-91; פוזיילוב גיורא, לשאלת מצבם הרוחני של יהודי בוכארה ערב הגעתו של חכם יוסף ממאן, אב"א (כתב עת לחקר קהילות ישראל באירן בוכארה ואפגאנסתאן), גל' 1 (תשס"ז), עמ' 7-12. "К вопросу о духовном состоянии бухарских евреев перед прибытием Йосефа Мамана", Журнал по исследованию евреев Ирана, Средней Азии и Афганистана].

<sup>2</sup> טג'ר נסים, תולדות יהודי בוכארה בבוכארה וב'ישראל, תל-אביב: חמו"ל, 1971, חלק א, עמ' 52-56. [Таджер Ниссим, История евреев Средней Азии в Бухаре и в Израиле].



Адлер нашел в генизах Бухары и Самарканда в 1897 г.,<sup>3</sup> было немало книг, привезенных Яковом Самандаром. Но книг все равно не хватало, ведь община очень быстро росла за счет прибывавших еврейских иммигрантов из Ирана, Афганистана и из других стран.<sup>4</sup> Поэтому в Ливорно он издал для общины книгу *Седер атарат недарим*. В 1995 г. Гиора Фузайлов предположил, что год издания книги, расплывчато напечатанный на иврите, следует считать не как общепризнанный ה'תק"ט (1819-1820), а как ה'תק"ל (1829-1830), поскольку на книге кроме издателя Якова Самандара упоминается не главный раввин Бухары Йосеф Маман, а его лучший ученик и духовный наследник – Пинхас а-Гадоль (1788-1858). Если бы Маман был жив в момент издания, то именно его имя должно было присутствовать на книге, по мнению Фузайлова.<sup>5</sup>

Спорный год издания первой бухарско-еврейской книги меня очень заинтересовал. Долгое время я ничего не мог найти о ней в архивах Иерусалима, Москвы, Петербурга и Ташкента. Наконец случайно мне попался в руки отчет шотландского миссионерского общества за 1822 г. Этот материал решил не только вопрос года издания книги, но даже объяснил происхождение фамилии Самандар. Тель-Авивская исследовательница Хана Толмас считала, что эта фамилия является обращением к уважаемому гостю.<sup>6</sup> Возможно, такое обращение и использовалось, но законы принятия фамилий не предусматривают образования фамилий от неиндивидуальных обращений.

Из шотландского отчета я узнал, что именно здесь, в захваченном Россией Дагестане, “среди своих земляков” провел 1820-1821 гг. один еврей из Средней Азии. После этого он приехал в Астрахань, где сообщил встретившимся шотландским миссионерам о том, что он бухарский еврей, и что целью его путешествия является приобретение книг Торы для своей общины. В свете идеализации европейцев, которая сложилась у бухарских евреев в силу связанных с ними надежд на освобождение от гнета мусульманских законов, он наивно предполагал, что те помогут ему с еврейской литературой. Реакцией *London Society for the Conversion of Jews* на переданную через шотландцев просьбу стала срочная отправка для него в Астрахань нескольких сотен переведенных на иврит книг Нового завета, Книг Пророков и разных трактатов,<sup>7</sup> т.е. обычный набор литературы, распространявшейся миссионерами. Появление Якова в Астрахани вряд ли было случайным. Скорее всего, Яков

<sup>3</sup> См. список: Adler, Elkan Nathan, *The Persian Jews: Their Books and Their Ritual*, *The Jewish Quarterly Review*, vol. 10, no. 4, July (1898), pp. 584-625.

<sup>4</sup> Kaganovitch, Albert, *The Mashhadi Jews (Djedids) in Central Asia*, Berlin: Anor, 2007, pp. 8-11.

<sup>5</sup> [Фузайлов Гиора, Из Бухары в Иерусалим] פוזיילוב גיורא, מבוכארה לירושלים, ירושלים: משגב [Фузайлов Гиора, Из Бухары в Иерусалим] ירושלים, 1995, עמ' 42.

<sup>6</sup> Толмас, Хана, Антропология бухарских евреев (диссертация на соискание степени доктор), Иерусалим: Еврейский университет, 2001, с. 276, 321.

<sup>7</sup> Scottish Missionary Society, *The Christian observer conducted by members of the Established church for the year 1821 being the 21th volume*, London, 1822, pp. 131-132.

надеялся, что там шотландцы смогут издать книги для бухарских евреев. Ведь еще в 1815 г. “Scottish Missionary Society” открыло в Астрахани свое представительство, и доставило туда печатный станок из Карасса (сегодня поселок Иноземцево в Ставропольской области), где шотландские миссионеры поселились еще в 1802 г. В Карассе они успели перевести и издать Евангелие от Матфея (1807) и Новый Завет (1813) арабским шрифтом на ногайском языке. Уже в 1820 г. в Астрахани под редакцией Чарльза Фразера был издан тиражом в 5,000 экземпляров Новый Завет на языке оренбургских казахов, получивший условное название “Orenburgh Tatar New Testament”.<sup>8</sup>

Яков из Семендера то ли не разобрался, то ли не знал, что делать с этой литературой, но так или иначе он отправил ее через Оренбург в Бухару. Когда же эта литература прибыла, раввин Маман распорядился ее сжечь, о чем в 1832 г. сообщили бухарские евреи прибывшему к ним в Бухару миссионеру еврейского происхождения Джозефу Вольфу.<sup>9</sup>

Так бы и вернулся в этот раз Яков с пустыми руками, если бы не заказал отпечатать в Ливорно упомянутую книгу приблизительно в 1819 г. Более вероятно, что заказ он сделал через какого-то посредника, находясь в Дагестане. До первой половины 1821 г. отпечатанные книги еще не прибыли. Для их получения он и отправился во второй раз в Астрахань, которая была лучше связана транспортом с Одессой, откуда, скорее всего, книги потом и прибыли.

На титульных листах присланных из Италии книг упомянут заказчик Яков бен (сын) Самандара, что без огласовок можно прочесть и как Семендер. Эта фамилия за ним так и закрепилась. Скорее всего, издатель, отца которого на самом деле звали Моше,<sup>10</sup> назвал себя сыном Самандара, т.е. города в котором он, очевидно, родился и откуда уехал с родителями в Бухару. И в самом деле, ни среди евреев Средней Азии, ни среди евреев Дагестана имя Самандар не встречается. Проблема в том, что существовавший в хазарские времена город Самандар отсутствует в кавказской топонимике уже позднего средневековья. Однако советский историк Михаил Артамонов предположил на основе созвучия, что часть хазарского Самандара сохранилась в качестве селения Эндери (сегодня Эндирей в Хасавюртовском районе Дагестана).<sup>11</sup> Эта версия находит подтверждение в записках шотландского путешественника и пастора Эбинезера Хендерсона, побывавшего во многих местах Дагестана в 1822 г. Он утверждает, что Самандар продолжает существовать под именем

---

<sup>8</sup> Henderson, Ebenezer, *Biblical Researches and Travels in Russia: Including a Tour in the Crimea and the Passage of the Caucasus*, London: James Nisbet, 1826, pp. 423-426, 446.

<sup>9</sup> Wolf, Joseph, *Researches and Missionary Labours among the Jews, Mohammedans and Other Sects*, London: James Nisbet & CO., 1835, p. 177.

<sup>10</sup> פוויילוב, מבוכארה לירושלים, שם, עמ' 31.

<sup>11</sup> Артамонов, Михаил, *Очерки древнейшей истории хазар*, Ленинград: Соцэкгиз, 1937, с. 97.

Эндери (Endery).<sup>12</sup> Скорее всего, Яков знал местные предания и сознательно назвал себя уроженцем Самандара для публикации на титульном листе книги. По сообщениям все тех же шотландцев, в Эндери в 1818 г. проживали 300 семей евреев.<sup>13</sup> Вероятно, цифра завышена. Один из шотландцев, Джон Диксон, в январе 1820 г. имел по его словам интересную беседу в Астрахани с одним евреем из Эндери, имя которого он не сообщает. Они говорили о региональной политике и религиозных отношениях.<sup>14</sup> Возможно, это и был Яков.

Совершенно уместен будет вопрос, почему на книге не было указано имя Мамана. По-видимому, Пинхас а-Гадоль сменил Йосефа Мамана на должности главного раввина в Бухарском эмирате не после его смерти, а приблизительно в 1818-1819 гг., когда престарелый раввин был уже тяжело болен. Хотя побывавший в Бухаре в 1820 г. барон Георг Мейердорф встречался в качестве представителя общины не с Пинхас а-Гадоль, а с Маманом,<sup>15</sup> скорее всего эта встреча состоялась из-за того, что они могли поговорить по-испански. О разговоре на испанском языке и сообщает Мейердорф. Возможно, находясь в Дагестане, Яков Самандар не знал, жив ли еще старый раввин, а сделав еще оттуда заказ книги и даже получив позже известия из Бухары о том, что состояние того улучшилось, он уже не мог что-либо изменить.

На этом издательская деятельность Самандара не закончилась. В 1833 г. он издал для общины книгу в Шклове – *Таргум шени*, а в 1836 г. в Вильно – *Седер тефила сфарадим*. Все эти три книги, изданные Самандаром, описал видный книговед и библиограф израильской национальной библиотеки Авраам Яри (1899-1966). До сих пор было принято считать, что Самандар больше не издал ни одной книги. Так ли это?

---

<sup>12</sup> Henderson, *Biblical Researches*, *ibid.*, p. 416. Рамки данной статьи не дают возможности проанализировать аргументацию других версий локализации Самандара.

<sup>13</sup> *The Jewish Expositor and Friend of Israel: Containing Monthly Communications Respecting the Jews*, vol. 3 (1818), p. 494.

<sup>14</sup> *The Jewish Expositor and Friend of Israel: Containing Monthly Communications Respecting the Jews*, vol. 5 (1820), p. 237.

<sup>15</sup> Meyendorf, Georg, *A Journey from Orenburg to Bokhara in the Year 1820*, Calcutta: The Foreign Department Press, 1870, p. 35.





Чтение псалмов, Самарканд<sup>16</sup>

В материалах Белорусского национального архива (Минск) я обнаружил любопытное дело о ведении русскими властями в 1831-1833 гг. расследования по поводу издания в Шклове книги *Сидур тефилла сефарадим* без разрешения цензуры, необходимого для любого издания. Но дошедшая до нас книга, изданная в 1833 г. в Шклове, называется *Таргум Шени* и касается она *Мегиллат Эстер*, тогда как *Седер тефилла сефарадим* до нас дошел только в виленском издании 1836 г.<sup>17</sup> Получается, что это было уже второе издание “бухарского” сидура, т.е. четвертая книга Самандара, если, конечно, этот шкловский *Седер тефилла сефарадим* не издали для себя хасиды, как пишет Дмитрий Эльяшевич.<sup>18</sup> Эта книга пока не найдена. Если она издавалась для бухарских евреев, то на ней должна присутствовать фамилия Якова, так же как и на других отпечатанных им книгах.

<sup>16</sup> Библиотека конгресса США, LC-DIG-ppmsca-09951-00243, цифровой файл, Туркестанский альбом, часть этнографическая, 1871-1872.

<sup>17</sup> Об этих книгах см: ערי אברהם, ספרי יהודי בוכארה, ירושלים: חמו"ל, תש"ב, עמ' 381-388. [Йаари, Авраам, Книги бухарских евреев]

<sup>18</sup> Эльяшевич, Дмитрий, Правительственная политика и еврейская печать в России, 1797-1917: Очерки истории цензуры, С.-Петербург – Иерусалим: Гешарим, 1999, сс. 147-148.

Загадки, связанные с Яковом Самандаром, на этом не заканчиваются. Начальник Оренбургской линии Григорий Генс в 1829 г. получил показания о состоянии Бухарского эмирата из уст бухарского еврея Якупа Мамандарова.<sup>19</sup> Не вызывает сомнений, что приехавший в Оренбург бухарский еврей был купцом. В то время в Оренбург приезжало не больше десятка бухарских евреев и поэтому неправильная запись русифицированной фамилии Самандара, позже известного в русских записях под фамилией Самандаров, очевидна. Кстати, на эти показания потом, в период ухудшения отношений с русскими властями, часто ссылались бухарские евреи в 1910 г. для доказательства своей лояльности.

Упомянутый выше миссионер Вольф описывает свою встречу в Мешхеде в 1832 г. с купцом Ниссимом. Его семья постоянно проживала в Бухаре, а сам он много ездил, покупая еврейские книги в Астрахани, Лейпциге и Капuste.<sup>20</sup> Последнее название – искаженная форма ашкеназского названия еврейского местечка в восточной Беларуси – Копысь, одного из важнейших в то время центров хабадского хасидизма. Там действовала в те годы еврейская типография. Есть все основания для предположения, что Ниссим и Яков – одно и то же лицо. Согласно Вольфу, Ниссим привез в Бухару книги Нового завета, полученные им в Астрахани от другого миссионера – Макферсона.<sup>21</sup> В пользу отождествления обоих лиц говорит и другая информация, собранная Вольфом: Маман посылал свое доверенное лицо за книгами в Копысь, Вильно, Leghorn (английское название Ливорно) и Константинополь.<sup>22</sup> Возможно, Вольф перепутал имена, но скорее всего, Яков поостерегся называть ему свое настоящее имя из опасения, что распространение переданной им информации может ему повредить, ведь как пишет Вольф, по крайней мере в Мешхеде, тот официально выдавал себя за мусульманина.

В Копысь и Вильно Яков мог попасть уже после смерти Мамана, но Вольф или его информатор связал все его поездки с наказом марокканского раввина, чья личность к тому времени стала уже сакральной в глазах бухарских евреев. Это видно из переданной Вольфом информации о самом Мамане. Такая связь была сделана информатором для акцентирования внимания Вольфа на важности миссии посланника. Что касается упоминания поездки в Ливорно, то Вольф мог принять рассказ информатора о заказе там через кого-то издания книги за личный визит туда посланника.

За свои поездки за книгами Яков заплатил большую цену. Он не погиб от рук грабителей караванов, что нередко случалось в те времена, но не избежал другой трагедии. Как сообщает в своих мемуарах, включающих семейные

---

<sup>19</sup> Докладная записка раввина ашкеназских евреев в Ташкенте Авраама Кирснера, 1910, ЦГИА Украины, ф. 1004, оп. 1, д. 100, л. 14об.

<sup>20</sup> Wolff, *Researches*, *ibid.*, p. 148.

<sup>21</sup> Wolff, *Researches*, *ibid.*

<sup>22</sup> Wolff, *Researches*, *ibid.*, p. 188.



предания, писатель Мордехай Бачаев, во время отсутствия Самандара в одну из ночей его сын и дочь были похищены в Самарканде мусульманами, а жена Зиба, дочь Беньямина Фузайла, умерла, не пережив утраты. Сам же Яков Самандар уехал в Иерусалим, где скончался одинокий и всеми позабытый.<sup>23</sup> Неизвестно ни когда он уехал, ни когда скончался.

У Якова Самандара уцелел лишь один сын – Давид (1820-1872), который, согласно пересказанному Бачаевым преданию, в ту ночь ночевал в гостях в семье Беньямина Фузайла, брата Зибы. Эта семья взяла к себе подростка.<sup>24</sup> У Давида Самандарова и его жены Малки Фузайловой, приходившейся ему двоюродной сестрой, было трое сыновей – Арон, Йицхак и Якуб.<sup>25</sup> К началу XIX века они считались довольно зажиточными, поскольку вместе со своими сыновьями владели одиннадцатью из 258 недвижимых участков земли, имевшихся у бухарских евреев Коканда за пределами города.<sup>26</sup>

\*\*\*

На религиозной литературе, доставленной Яковом Самандаром в Бухару из Константинополя или Вильны, Кабула или Ливорно выучилось не одно поколение бухарско-еврейских талмудистов XIX века, таких как Йицхак-Хаим Коэн Рабин, Шлема Бабаджан Пинхасов, Шлема Мусаев, Йосеф Худжаинов, Авраам-Хаим Гаон, Давид Хефец. Среди них достойное место занимает и Шимон Хахам (1843-1891), которого можно назвать преемником Якова Самандара в его книгоиздательской деятельности. Литературно-издательский кружок Шимона Хахама перевел на еврейский диалект персидско-таджикского языка много важных и полезных книг, но просветительская работа Якова Самандара едва ли была менее важной. Он был первопроходцем и внес большой вклад в бухарско-еврейское книгопечатание.

---

<sup>23</sup> בצ"א"ב (מוחיב) מרדכי, בתוך "שק האבן", ספר זכרונות ירושלים: ברית יוצאי בוכרה, 1990, עמ' 253-256. [Бачаев (Мохиев), Каменный мешок, книга Иерусалимских воспоминаний].

<sup>24</sup> Там же. Архивные материалы, содержащие информацию о годе рождения Давида Самандарова, частично подтверждает рассказ Бачаева. См. ЦГА Узбекистана, ф. 1, оп. 27, д. 542, л. 45об.

<sup>25</sup> ЦГА Узбекистана, ф. 1, оп. 27, д. 542, л. 45об.

<sup>26</sup> ЦГА Узбекистана, ф. 19, оп. 1, д. 29128, л. 226.



## Крымчаки: обзор истории общины

МИХАИЛ КИЗИЛОВ

### Расселение евреев-раввинистов в Крыму (вторая половина XIII в. – 1475 г.)

Крымчаками называют субэтническую группу, сформировавшуюся из нескольких разнородных еврейских общин, начиная с XIII в. оседавших на крымской земле и говоривших на этнолекте крымскотатарского языка. Сам термин “крымчаки” впервые был зафиксирован в источниках второй половины 50-х гг. XIX в. для обозначения местных (крымских) тюркоязычных евреев-талмудистов, резко отличавшихся от евреев-ашкеназов, начавших селиться в Крыму после 1783 г. История формирования крымчакской общины, тем не менее, уходит корнями в значительно более далекое прошлое. Началом формирования крымской (крымчакской) еврейской общины, несомненно, является период генуэзской колонизации и установления в Крыму татарского и османского господства в XIII–XV вв.<sup>1</sup> Крымская раввинистическая община сформировалась из нескольких волн еврейских переселенцев, прибывших из разных стран в различные периоды. Среди них были иммигранты, волнами переезжавшие в Крым с XIII по XVIII вв. из Персии, Кавказа, Средней Азии, Руси, Испании и некоторых других стран и регионов Европы и Азии.

В XIII–XV вв. еврей-раввинисты, выходцы из стран Европы, Византии и мусульманского Востока, появляются в трех крымских городах – татарском Солхате-Къырыме, генуэзской Каффе и венецианском Судак. Первым упоминанием о присутствии евреев (раввинистов и караимов) в Крыму после татаро-монгольского вторжения является сообщение караимского автора Аарона бен Иосифа (1278 г.). По его словам, в этом году в г. Солхате (Къырым / Эски-Къырым / Старый Крым) состоялся диспут о законах, связанных с установлением еврейского календаря, между представителями местной караимской и равви-

---

<sup>1</sup> Теория о том, что крымчаки являются потомками евреев, оседавших на крымской земле начиная с первых веков н.э., не выдерживает критики. Еврейские поселенцы действительно появляются в Крыму в античный период, не позднее второй половины I в. н.э. Проживали в Крыму евреи и позднее, в раннесредневековую эпоху. Однако никаких сведений о евреях в Крыму в XII – первой половине XIII вв. в источниках нет. В результате следует предположить, что раввинистическая (т. е. “протокрымчакская”) община начинает формироваться в Крыму во второй половине XIII в. из иммигрантов из Европы, Византии и мусульманского Востока, а не из потомков крымских евреев эллинистического и византийского периодов. См. подробно: Кизиллов, Михаил Б., Крымская Иудея. Очерки истории евреев, хазар, караимов и крымчаков на территории Крымского полуострова с античных времен и до наших дней, Симферополь: Доля, 2010, сс. 25-51, 173-177; ср. Shapira, Dan, “Some Notes on the History of the Crimean Jewry from the Ancient Times Until the End of the 19<sup>th</sup> Century, with Emphasis on the Qrimçaq Jews in the First Half of the 19<sup>th</sup> Century”, *Jews and Slavs* 19 (2007), pp. 65-92.

нистической общин.<sup>2</sup> Исходя из того, что упомянутые в источнике раввинисты поселились в татарском Солхате, а не в генуэзской Каффе, можно предположить, что большая часть солхатской общины состояла из евреев, переселившихся в Крым около середины XIII в. вместе с татарами из Персии, Кавказа и Средней Азии. Известно, что в XIV в. в Солхате проживал и работал Авраам Къырыми, автор теологического трактата *Сфат а-эмет* (“Язык истины”), а в начале XVI в. – известный каббалист Моше бен Яков а-Голе (ок. 1448–1520).<sup>3</sup> Караимы и раввинисты продолжали жить в Солхате и после 1475 г. Несмотря на это, центр общинной жизни крымских раввинистов в этот период смещается в Каффу и Карасубазар.

В 1365 г. город Сугда (т. е. Судак), принадлежавший Венецианской торговой республике, завоевали генуэзцы, полностью истребив проживавших в городе мусульман и евреев, а также конфисковав их имущество.<sup>4</sup> Исходя из отсутствия дальнейших сведений о еврейской общине в Судак в XIV–XVIII вв., можно предположить, что после погрома 1365 г. там проживали лишь отдельные еврейские семьи или индивидуумы.

Наиболее важной и значимой в средневековом Крыму была раввинистическая община Каффы (совр. Феодосия). Первые сообщения о евреях (скорее всего, о раввинистах) в Каффе датируются 1289 г. В этом году приехавший в Каффу *Ifusso de Matrega, filius Minamini* (искаженное лат. “Иосиф из Матреги (Таматархи / Тамани), сын Биньямина”) взял у двух итальянских торговцев овечьих шкур на сумму в 3700 *аспров*. Своими поручителями в этой сделке он назначил итальянца Милана де Астэ и еврея Авраама, сына Йигаля (*Abraimus judeus, filius Jugalis*), обозначенного в документе как *habitor de Caffa* (лат. “обитатель Каффы”).<sup>5</sup> В 1309 г. в квартале *Judecha* раввинистами строится крупная синагога; в 1460 г. она реставрируется.<sup>6</sup> Данная синагога уникальна применением элементов так называемой “сельджукской” орнаментики в синагогальном зодчестве.<sup>7</sup> Еврейская община занимала отдельный квартал Каффы, называвшийся в итальянских источниках *Judecha*. В XVI в., после незначительной перестройки каффинских укреплений турками-османами, евреи продолжали жить в районе, расположенном неподалеку от главного рынка города

<sup>2</sup> См. ивритский текст источника: Ankori, Zvi, *Karaites in Byzantium: The Formative Years, 970–1100*, New-York–Jerusalem: Columbia University Press, 1959, p. 60, ft. 12.

<sup>3</sup> Кизилев, Крымская Иудея, там же, сс.178–181, 229–234.

<sup>4</sup> Саргсян, Татевик Э., Свод армянских памятных записей, относящихся к Крыму и сопредельным регионам (XIV–XV вв.), Симферополь: Сонат, 2010, с. 157.

<sup>5</sup> Balard, Michel, *Genes et l'outre-mer, Les actes de Caffa du notaire Lamberto di Sambuceto 1289–1290*, Paris: Mouton & Co, 1973, vol.1., pp. 141–142.

<sup>6</sup> Гольденберг, Михаил, “К вопросу о датировке раббанитской синагоги в Каффе (Феодосия)”, Материалы Девятой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике, ч. 1, Москва: Сэфер, 2002, сс. 153–156.

<sup>7</sup> К сожалению, этот памятник средневековой еврейской архитектуры был окончательно разрушен в послевоенное время.



- между воротами Арслан-Капу и Юсуф-Хан-Капу.<sup>8</sup> Самуил Вайсенберг и Даниил Хвольсон зафиксировали на территории Каффы семь надгробных камней с надписями на иврите, датируемыми в диапазоне 1457–1553 гг.<sup>9</sup> Учитывая, что все эти надгробия были найдены в окрестностях раввинистской синагоги, бесспорно, что все они принадлежали евреям-раввинистам, захороненным на территории местного еврейского кладбища.



Внутренний видъ Синагоги.

מראה הפנימי של בית הכנסת.

*Интерьер каффинской синагоги 1309 г.*

<sup>8</sup> См. карту Каффы XVI в.: Inalcik, Halil, *Sources and Studies on the Ottoman Black Sea: The Customs Register of Caffa, 1487–1490*, vol. 1., Boston: Harvard University press, 1996.

<sup>9</sup> Вайсенберг, Самуил, “Исторические гнезда Кавказа и Крыма”, Еврейская старина, 6 (1913), вып. 1, сс. 64–65; Хвольсон, Даниил А., Сборник еврейских надписей, содержащий надгробные надписи из Крыма, СПб: Академия наук, 1884, с. 209–211, 319; Регесты и надписи. Свод материалов для истории евреев в России (80 г. – 1800 г.), СПб.: Ц. Крайз, 1899, т. 1, с. 26–29.



В 1381 г. еврейская община Каффы (видимо, караимы и раввинисты совместно) должна была платить налог в 75 *sommi*. В генуэзских источниках того времени упоминаются около 30 каффинских евреев, очевидно, глав семейств.<sup>10</sup> К середине XV в. численность еврейской общины города существенно возросла. В 1455 г. евреи платили в казначейство Каффы 29 450 *аспров*. В источниках этого периода говорится уже о 50 еврейских налогоплательщиках (главах семейств).<sup>11</sup> Отсюда следует, что в период, предшествовавший османскому завоеванию города, еврейская община Каффы могла составлять около 250–300 человек.

Предисловие Давида бен Элиэзера Лехно к молитвеннику *Хаззаниа* (XVIII в.) сообщает о трех волнах еврейской иммиграции в Крым: вавилонской, византийской и русской.<sup>12</sup> Этот источник по каким-то причинам игнорирует влияние европейского еврейства на формирование общины и не упоминает о переселенцах из Италии, Испании и Португалии, а возможно также из Германии и Франции. Переселение евреев в Крым из Европы, тем не менее, подтверждается рядом других источников. Иммиграция евреев из Персии и Ирака (а также, вероятно, Бухары) в Крым, о которой нам сообщают опосредованные источники (персидские имена, рукописи, литургическая поэзия), судя по всему, произошла в XIII–XIV вв., в эпоху татаро-монгольских завоеваний.<sup>13</sup> Иммиграции евреев из Киевской Руси в конце XV в. мы коснемся позже, т.к. она случилась уже после османского вторжения в Крым в 1475 г. В результате в каффинской (и солхатской) раввинистической общине сложилась достаточно необычная культурно-лингвистическая картина. Переселенцы из Персии, Ирака и, возможно, Бухары, говорили на еврейско-персидском языке; византийские иммигранты – на греческом, европейские – на идише и ладино. Более того, под влиянием совместного проживания и торговли с татарами часть из этих переселенцев начала лингвистически тюркизироваться и носить тюркские имена и прозвища. Все эти миграционные и лингвистические процессы, как будет рассмотрено далее, довольно четко отражены в именах каффинских

<sup>10</sup> Balard, Michel, *La Romanie génoise (XIIIe debut du XVe siècle)*, Rome–Genoa: École française de Rome, 1978, vol. 1, p. 279.

<sup>11</sup> Balard, Michel, “Les Orientaux à Caffa au XVe siècle”, *Byzantinische Forschungen*, Band 11 (1987), p. 231.

<sup>12</sup> См. оригинал предисловия: Harkavy, Albert, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim*, St. Pétersburg: Academie imperiale des Sciences, 1876, ss. 230–232; כולל קורות בני ישראל. משא קרים. דייןרד, אפרים, חחצי האי קרים, ווארשא: דפוס יי גאלדמאן, תרל”ח, עמ’ 147–149 [Дейнард, Эфраим, Описание Крыма, 1848].

<sup>13</sup> Shapira, Dan, “Persian, and Especially Judeo-Persian, in the Medieval Crimea”, *Irano-Judaica*, vol. VI (2008), pp. 253–289.

евреев XIII–XV вв.<sup>14</sup>

Самыми распространенными профессиями каффинских евреев были торговля, ремесло и ростовщичество. Уже в 1321 г. откупщиком ханской дани был “Крымский Жид” (не очень понятно, караим или раввинист).<sup>15</sup> Один из каффинских еврейских купцов, ростовщик по имени *Caleph / Kaleff Judeus de Carpha*, упоминается в 1442 г. в делопроизводственных документах о денежных транзакциях в Кракове.<sup>16</sup> Из экзотических профессий следует упомянуть некоего Авраама, занимавшегося около 1381 г. изготовлением стрел.<sup>17</sup>

Самым влиятельным представителем каффинской раввинистической общины второй половины XV в. был купец “Хозя Кокос” – именно так было записано его имя в русских дипломатических документах.<sup>18</sup> Османские архивные источники позволяют установить правильную тюркскую форму его имени: “Ходжа Бикеш Кёккёз” (или “Бикеш Кёккёз”; тат. *Кёккёз* значит “Голубоглазый”). Ходжа Бикеш Кёккёз, возможно, был сыном Кёккёз бен Исаака (лат. *Cocos, filius Isaac*), поставившего свою подпись под петицией евреев Каффы 1455 г. Итальянские документы пишут о том, что *Cochos Iudeus* был ханским послом еще в 1465 г. В 1471 г. он упомянут как владелец партии невольников, а позднее даже как управляющий и откупщик монетного двора<sup>19</sup>. В 1474–1475 гг. этот купец при посредничестве своего шурина Исупа (Иосифа) состоял в переписке с российским царем Иваном III. Известно, что письмо Кёккёза было написано на древнееврейском языке, что не устроило русского государя, попросившего, чтобы тот “жидовским писмом грамот не писал, а писал бы грамоты руским писмом, или бесерменским”.<sup>20</sup> Из тех же российских документов известно, что Кёккёз участвовал в переговорах о выдаче мангупской княжны замуж за сына Ивана III. Контакты Ходжи Кёккёза с Иваном III продолжились

<sup>14</sup> Мы проанализировали именник каффинских евреев на основании следующих публикаций: Balard, “Les Orientaux”, *ibid.*, p. 231; Balard, *La Romanie génoise*, *ibid.*, p. 279; Balard, *Genes*, *ibid.*, p. 142; Litman, Jacob, *The Economic Role of Jews in Medieval Poland*, Lanham: University Press of America, 1984, pp. 163–167; Хокер, Г.А., “Евреи в генуэзской Кафе в 1455 г.”, Еврейская старина, № 5 (1912), сс. 66–69; Колли, Людвик П. “Кафа в период владения ею банком Св. Георгия (1455–1475)”, Известия Таврической ученой архивной комиссии, № 47 (1912), сс. 108–112.

<sup>15</sup> Кеппен, Петр И., О древностях Южного берега Крыма и гор Таврических: Крымский сборник, СПб: Издательство Императорской Академии Наук, 1837, с. 317, прим. 471.

<sup>16</sup> Wyrozumska, Bożena, (ed.), *Żydzi w średniowiecznym Krakowie*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1995, ss. 86–87, № 342, 343, 345.

<sup>17</sup> Balard, *La Romanie génoise*, *ibid.*, p. 279.

<sup>18</sup> Огородников, Владимир И., “Иван III и зарубежные евреи”, Сборник статей в честь Д.А. Корсакова, Казань 1913, сс. 57–63; Гессен, Юлий И., История еврейского народа в России, Петроград: Типография кооперативного общества, т. 1, 1916, сс. 23–24.

<sup>19</sup> Balard, “Les Orientaux”, *ibid.*, p. 231; Musso, G.G., *Il tramonto di Caffa genovese*, Genova, 1985, pp. 329–330.

<sup>20</sup> Т. е. татарским.



и в османское время. В 1484 г. царь попросил его приобрести “лалы да яхонты<sup>21</sup> да зерна жемчужные великие”, а в 1486 заверил купца в том, что он и далее должен служить российской короне, за что ему по-прежнему будет платиться жалование.<sup>22</sup> Последнее сообщение источников о Ходже Кёккёзе датируется периодом между 1487–1490 гг.<sup>23</sup>

После взятия Константинополя османами в 1453 г. общее торгово-экономическое положение в Крыму и в Каффе значительно ухудшилась. В это время Каффу стали покидать не только христианские, но и еврейские жители. Таким эмигрантом был, к примеру, итальянский еврей Яков Ансельми, покинувший Каффу и поселившийся в Польше в 1474 г.<sup>24</sup> Это сообщение можно считать последним источником о евреях Каффы доосманского периода.

### Евреи-раввинисты в Каффе (Кефе) османского периода (1475–1783)

Летом 1475 г. войска османского полководца Гедик Ахмеда паши завоевали Каффу. Вскоре османам покорились и остальные генуэзские колонии Крыма, а также княжество Феодоро. Османы и татары разрешили евреям сохранить свой прежний статус, имущество и занятия. После 1475 г. крымские евреи фактически стали жителями двух разных государств: Каффинского *эйалета*, принадлежавшего османам, и Крымского ханства, бывшего во власти татар. Конец XV – начало XVI в. были неоднозначным периодом в жизни крымских раввинистов. С одной стороны, в конце XV в. раввинистическая община Крыма продолжает значительно увеличиваться за счет евреев-изгнанников из Испании и Руси, а также иммигрантов из Европы. С другой, в связи с переносом экономического центра Крымского ханства в юго-западную часть Крыма, в Кырк-Йер (Чуфут-Кале), и позднее в Бахчисарай главенствующая роль в еврейской общине Крыма переходит от раввинистов к караимам. Но и в этот период упадка отдельные влиятельные евреи-раввинисты продолжали занимать важные государственные посты и выполнять дипломатические функции. Помимо экономического превосходства, караимы превышали раввинистов-крымчаков и по численности.

Евреи по-прежнему играли важную роль в торговой жизни Каффы (осм. *Кефе*). Местные евреи путешествовали по торговым надобностям в Османскую империю, в Речь Посполитую, на Кавказ, в Россию и на Ближний Восток. Османские таможенные документы 1487–1490 гг. сообщают о проживании в городе еврейских купцов с такими именами, как Авраам, Тамарин, Ильядо, Ходжа Арслан Яхуди, Тутта и Нетиль. Большая часть из них торговала кожами

<sup>21</sup> Драгоценные камни, вероятнее всего, рубины и сапфиры.

<sup>22</sup> “Памятники дипломатических сношений Московского государства с Крымскою и Нагайскою ордами и с Турцией” (Сборник императорского русского исторического общества, т. 41), СПб, 1884, т. 1, сс. 6–9, 12–13, 40, 50.

<sup>23</sup> Inalcik, *Sources and Studies*, *ibid.*, p. 74.

<sup>24</sup> Litman, *The Economic Role of Jews*, *ibid.*, pp. 165–166.



и шелковыми тканями. Ходжа Арслан Яхуди и упоминавшийся выше Ходжа Кёккёз какое-то время были откупщиками (сборщиками) податей.<sup>25</sup> Среди членов общины 1542 г. было двое врачей (осм. *хеким*), Авраам и Юсуф (Иосиф).<sup>26</sup> Чрезвычайно примечательна также личность Меира Ашкенази. Уроженец Польши, в XVI в. он вместе с семьей переехал в Каффу. Его богатство и значимость были столь высоки, что он был назначен татарским послом в Польшу. Он активно участвовал в международной торговле, что, собственно говоря, и привело к его гибели. Очевидно, он поставлял партии невольников из Египта в Геную и был убит пиратами в верхнем Египте вместе со всеми остальными пассажирами корабля.<sup>27</sup>

После 1465 г. в Каффу прибывает большое количество евреев из других стран мира. О разнородности раввинистической общины этого периода неопровержимо свидетельствуют имена и фамилии. Фамилии Берман, Гутман и Ашкенази (Ачкинази) будут указывать на иммигрантов из Европы и России; Абрабен, Анжело, Чапичо, Пиастро, Манто (т. е. из города Мантуя), Ломброзо, и Тревгода – на переселенцев-сефардов из Италии и Испании; Бакши, Стамболи, Измирли, Токатлы и Мизрахи – на Турцию и Ближний Восток; Лехно и Варшавский – на Польшу; Портакаль – на Португалию; Гота и Вайнберг – на Германию; Гурджи – на Кавказ и т.п.<sup>28</sup>

В конце XV в. в Крым переселяются евреи – жертвы двух волн массовых еврейских изгнаний – испанской и киевской. О массовом переселении киевской еврейской общины в Крым в конце XV в. подробно рассказывает Давид бен Элиэзер Лехно.<sup>29</sup> В результате волн иммиграции еврейского населения в конце XV в. в Каффе складывается уникальная ситуация: там проживают персидские, вавилонские (иракские), немецкие, польские, русские, итальянские, испанские, кавказские, византийские и тюркизированные (“местные”) евреи. Как сообщает Лехно, в конце XV в. среди раввинистов происходит раскол на

<sup>25</sup> Inalcik, *Sources and Studies*, *ibid.*, pp. 71–72.

<sup>26</sup> Галенко, Олександр, “Іудейські громади Османської Кефи середини XVI ст.”, *Сходознавство*, № 3–4 (1998), сс. 39–62.

<sup>27</sup> Rosenthal, H., “Ashkenazi, Meir, of Kaffa (Crimea)”, *Jewish Encyclopedia*, New York–London 1902, vol. 2, pp. 199–200; Horn, Maurycy, “Udział Żydów w kontaktach dyplomatycznych i handlowych Polski i Litwy z zagranicą w XV–XVII w.”, *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego*, № 3–4 (1990), s. 7. Подробнее об участии крымских евреев в работорговле см. Kizilov, Mikhail, “Slave Trade in the Early Modern Crimea from the Perspective of Christian, Muslim, and Jewish Sources”, *Journal of Early Modern History*, no. 11, pt. 1–2, Leiden – Boston: Brill, 2007, pp. 1–31; Kizilov, Mikhail, “Slaves, Money Lenders, and Prisoner Guards: The Jews and the Trade in Slaves and Captives in the Crimean Khanate”, *Journal of Jewish Studies*, vol. 58, pt. 2 (2007, Oxford), pp. 189–210.

<sup>28</sup> Вайсенберг, Самуил, “Фамилии караимов и крымчаков”, *Еврейская старина*, 1913, вып. 6, сс. 384–399; Kotler, Igor, “Crimean Jewish Family Names”, *Avotaynu*, vol. 5.1 (1989), pp. 6–10.

<sup>29</sup> Harkavy, *Altjüdische Denkmäler*, *ibid.*, ss. 230–232; Дейнард, Описание Крыма, там же, сс. 147–149.

три части (ашкеназы, романиоты<sup>30</sup> и сефарды). Представители каждой из этих групп молились согласно своему религиозному ритуалу и подумывали о строительстве отдельных синагог. Для примирения этих различных течений потребовался авторитет рабби Моше бен Якова а-Голе (“Изгнанника”), составившего 18 *такканот* (ивр. “религиозно-юридических постановлений”), которые должны были регулировать жизнь местной общины. Рабби Моше предложил вести богослужение по *нусах Романия* (т. е. романиотской традиции, состоявшей в этот момент не только из романиотских молитв, но и сочинений сефардских, итальянских и ближневосточных авторов) с добавлением молитв и песнопений, составленных местными крымскими и персидско-вавилонскими еврейскими поэтами. Тем не менее, законы *гиттин* (бракоразводные процессы) и *ихита* (забой скота) должны были осуществляться по ашкеназской традиции. Таким образом, рабби Моше а-Голе фактически пошел навстречу как местным, так и приезжим иммигрантам разных стран и традиций.<sup>31</sup>

По данным османских *дефтеров*<sup>32</sup> XVI в., в 1520 г. в Каффе находилось 102 еврейских налогоплательщика. Исходя из того, что практически каждый из них был главой семейства, Олександр Галенко определил, что общее число евреев общины составляло около 500 человек. В 1542 г. в общине проживал 141 налогоплательщик, что по статистическим подсчетам О. Галенко соответствует численности общины около 550 человек. Несмотря на то, что в Каффе в то время жили и караимы, и раввинисты, османская администрация разделяла еврейскую общину города на три группы по принципу их географического происхождения, а не по конфессиональной принадлежности. Первая из этих групп обозначалась в документах как *setā'at-ı Ishaq yüzbāşı yahūdiyān der Kefē* (осм. “еврейская община Каффы сотника Исаака”; 1520 г.) или *setā'at-i yahūdiyān-i nefs-i Kefē* (осм. “еврейская община Каффы”). Первые исследователи данных документов, Жиль Вайнштейн и Олександр Галенко, обнаружив в списке общины тюркские имена, сочли общину караимской. Данное предположение совершенно неверно: во-первых, тюркские имена и прозвища были в ходу также и у местных тюркоязычных раввинистов; во-вторых, ряд имен и прозвищ однозначно указывал на принадлежность их обладателей к раввинистической общине. К примеру, двое из членов группы *setā'at-i yahūdiyān-i nefs-i Kefē* (1542 г.) носили прозвище *Аламан*, т. е. “немец / европеец”. Это, несомненно, были иммигранты-раввинисты из стран Европы. Два других носили типичные для евреев-ашкеназов имена Хаим и Лазарь. Пять членов общины с именем Ханука были, вероятнее всего, евреями-раввинистами, переехавшими в Крым с Кавказа. Исаак Мизрахи был, вероятнее всего, переселенцем-раввинистом

<sup>30</sup> Т.е. грекоязычные евреи из Византии.

<sup>31</sup> См. полный текст этих *такканот* в ОР РНБ, Ф. 946, Евр. I, док. III 22 (Кр. 3). Правила, установленные Моисеем, сыном Якова в Кафе, 1514 г. (копия, сделанная Бецалелем Штерном с рукописи в Карасубазаре; выполнена ашкеназским курсивом).

<sup>32</sup> *Дефтер* (осм. из греч.) – налоговая грамота, счетная книга в Крыму и Османской империи.



из Персии; оттуда же приехал и некто Яков, обозначенный в документах как *аджем*, т. е. “персидский”.

Некоторые члены общины носили при этом тюркские имена и фамилии, типичные для караимов. Одного из них звали, например, Карай Шаббатай, а трое носили типичную караимскую фамилию *Коджаши* (*Куджаши*). Можно также предположить, что караимами были и члены этой общины с такими тюркскими именами и прозвищами, как Кулак, Джан-Герей и Бий-Ата. Про одного из членов общины по имени Эльяким-Моше было указано, что он приехал в Каффу из Мангула. Все эти факты однозначно указывают: группы *cemā'at-ı Ishaq yüzbāşı yahūdiyān der Kefē* (1520 г.) и *cemā'at-ı yahūdiyān-ı nefis-i Kefē* (1542 г.) были смешанными общностями, состоявшими из местных тюркоязычных каффинских иудеев как караимского, так и раввинистического толка в приблизительно равных пропорциях.

Кроме того, османские податные книги выделяли в 1542 г. еще две еврейские группы: *cemā'at-ı yahūdiyān-ı efrenc-i nefis-i Kefē* (осм. “каффинская община франкских [т. е. европейских] евреев”) и *cemā'at çerkesyan yahūdiyān-ı Otūzlār* (осм. “черкесская еврейская община в Отузах”). Первая из них состояла из 14 налогоплательщиков (т. е. 46 человек в общем) с такими типичными европейскими именами, как Альфред, Бардо, Джерра и Гаркави. Следовательно, в эту группу входили в основном еврей-раввинисты из Европы, часто называвшиеся *франками*. В другую группу входили переселенцы из Черкессии с именами Мелех Иставрино, Тодорке Ханука и Бирун Йехуди Яхши. Это была самая малочисленная группа евреев-раввинистов (15 человек), к тому же проживавшая отдельно от всех остальных в селении Отузлар (Отузы, современная Щебетовка). Любопытно, что, обитая на территории османских владений, они были подданными крымского хана.<sup>33</sup> Османская администрация поделила каффинских евреев на три отдельные группы: “местные”, по всей видимости, тюркоязычные иудеи (караимы и раввинисты); европейские иммигранты-раввинисты; переселенцы из Черкессии (также раввинисты). Из этого разделения ясно, что конфессиональное деление евреев не являлось для османской администрации принципиальным; значительно важнее для них было географическое происхождение. Таким образом, по данным османских источников, местная раввинистическая община в XVI в. все еще не представляла собой единой общности и была поделена на несколько землячеств.

В начале XVI в. еврей-раввинисты начинают покидать османскую Каффу и переселяться в близлежащий татарский Карасубазар. Через какое-то время в Каффе остается небольшая раввинистическая община, несколько уступающая по численности караимам. Документ из Каффы 1616 г. говорит об участии каффинских евреев-раввинистов в торговле невольниками, по-видимому, в качестве посредников. В этом документе купец Иосиф Рекоми признает, что

<sup>33</sup> Галенко, “Іудейскі громади”, там же, сс. 39–62.



он должен Меиру Рекоми 10 флоринов.<sup>34</sup> Другой каффинский документ 1609–1610 г. сообщает, что некоторые члены раввинистической общины перепродавали невольников и платили налог каффинскому паше.<sup>35</sup> Евреи продолжали торговать невольниками в Каффе и во второй половине XVIII в.<sup>36</sup>



*Традиционный крымчакский костюм в экспозиции Крымчакского этнографического музея в Симферополе (историческая реконструкция)*

<sup>34</sup> ОР РНБ, Ф. 946, Евр. I, док. III 11 (Кр. 10).

<sup>35</sup> ОР РНБ, Ф. 946, Евр. I, док. III 7 (Кр. 6).

<sup>36</sup> Kleemann, Nicolaus Ernst, Voyage de Vienne à Belgrade et à Kilianova, Neuchâtel 1780, p. 133.



## Еврей-раввинисты в других населенных пунктах Крыма (XVI–XVIII вв.)

В начале XVI в. крупнейшим центром евреев-раввинистов в Крыму становится город Карасубазар, где в 1516 г. также строится синагога.<sup>37</sup> Самыми ранними источниками по истории местной общины следует считать посвященные надписи из синагоги 1540 и 1546 гг.; кроме того, существует надпись о том, что в 1547–1548 гг. свиток Торы карасубазарской синагоге подарил Моисей Кёккёз.<sup>38</sup> При синагоге находилась богатая библиотека.<sup>39</sup> В 1597 г. Селямет Гирей хан освободил раввинистов Карасубазара от необходимости платить десятину хлебом, предоставлять лошадей, размещать на постой проезжающих татарских чиновников; с них не должны были взимать таможенные пошлины и коммерческие повинности. Ярлык сообщал, что подобными привилегиями местные раввинисты пользовались еще со времен Девлет Гирея (1551–1577 гг.). Этот ярлык был еще раз подтвержден в 1742 г.<sup>40</sup>

Османские податные документы XVI в. сообщают о проживании небольших еврейских общин, насчитывавших не более 50–100 человек, в таких населенных пунктах, как Судак, Отузы, Алушта и Балаклава.<sup>41</sup> Отсутствие дальнейших упоминаний о проживании евреев в приморских населенных пунктах в XVII в.<sup>42</sup> создает впечатление, что еврейское население бежало из приморских местностей вглубь Крыма в страхе перед набегами запорожских казаков.

Из доступных в настоящий момент эпиграфических, археологических и письменных источников явствует, что именно караимы составляли подавляющее большинство еврейского населения Чуфут-Кале (Кырк-Йер / Кале) и Мангупа в XVII–XVIII вв. С другой стороны, источники однозначно говорят о том, что наряду с караимами в Чуфут-Кале и Мангупе проживали разрозненные се-

<sup>37</sup> Фарфель, Илья Г., Древняя еврейская синагога, найденная в Феодосии, пер. Г.З. Айзинберга, Феодосия, 1917, с. 66.

<sup>38</sup> Гидалевич, Абрам Я., “Футляр для Торы – tik – из синагоги крымчакской общины в Карасубазаре”, Известия Таврической ученой архивной комиссии, № 53 (1916), с. 153–157.

<sup>39</sup> См. полный список книг, хранившихся в библиотеке в XVIII в.: מגמות ותהליכים, גולדה, אחיעזר, בהתפתחות תודעתם ההיסטורית של הקראים במזרח אירופה במאות הי"ז-הי"ט, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2008 [Ахиезер, Голда, Тенденции и процессы в развитии исторической мысли караимов в Восточной Европе в XVII–XVIII вв., докторская диссертация, Иерусалим: Еврейский Университет, 2008].

<sup>40</sup> Кая, Исаак С. “Ханские ярлыки, данные крымчакам”, Еврейская старина, № 7 (1914), вып. 1, сс. 102–103.

<sup>41</sup> Veinstein, Gilles, “La population du sud de la Crimée au début de la domination ottomane”, Mantran R. (ed.), *Mémorial Ömer Lutfi Barkan*, Paris: Lib. d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve, 1980, p. 247; Fisher, Alan, “The Ottoman Crimea in the Sixteenth Century”, *Harvard Ukrainian Studies*, vol. 5, no. 2 (1981), pp. 135–170.

<sup>42</sup> Fisher, Alan, “The Ottoman Crimea in the Mid-Seventeenth Century: Some Problems and Preliminary Considerations”, *Harvard Ukrainian Studies*, vol. 3-4, pt. 1 (1979-1980), pp. 215–226.

мьи крымских евреев-раввинистов. О пребывании крымчаков на Мангупе неоспоримо свидетельствуют крымчакская фамилия “Мангупли” (т. е. “выходец из Мангупа”) и наличие там пещеры, предположительно использовавшейся в качестве *миквы*.<sup>43</sup> Пребывание раввинистов в Чуфут-Кале подтверждено эпиграфическими и письменными источниками. В 1669 г. на караимском кладбище в Иосафатовой долине близ Чуфут-Кале был похоронен раввинист Йосеф бен Моше Меворах. Текст его надгробной эпитафии опубликовал караим Авраам Фиркович (1787–1874), добавив, что тот “был из крымских раввинистов, учитель религии (*меламмед Тора*) в Кале”.<sup>44</sup> Кроме того, в списке школьников караимского *мидраша* (школы) в Чуфут-Кале в 1751–1753 гг. находились также имена пятерых юношей из общины, как пишет документ, “собратьев наших, раввинистов”.<sup>45</sup>

В личном фонде караимского деятеля Серая Шапшала (1873–1961), среди прочего, хранятся письма коллекционера караимских рукописей Бориса Кокеная. В двух из них, основываясь на метрических книгах газзана Исаака бен Соломона конца XVIII – начала XIX вв., Кокеный приводит данные о проживании в Чуфут-Кале раввинистов-крымчаков. Так, в частности, он сообщает, что в 1793 г. в общине Чуфут-Кале жил Моисей Ашкенази. В том же 1793 г. на территории Чуфут-Кале был рожден и прошел обряд обрезания Йешуа Ашкенази, сын проживавшего там же Давида Ашкенази. Тогда же упоминается и другой сын Давида, Элиягу Ашкенази. Есть также документы 1809 г. о свадьбе между Яковом Паша́ и девицей Малкой, дочерью Авраама Кефели-Гурджи.<sup>46</sup> Кроме того, в Бахчисарае, где караимам было запрещено оставаться на ночь, в XVII–XVIII вв. также проживали немногочисленные семейства евреев-раввинистов. Об этом свидетельствуют заключенные в Бахчисарае брачные договоры – *кетуббот*.<sup>47</sup>

Итак, к концу XVIII в. немногочисленные общины тюркоязычных евреев-раввинистов проживали в таких городах Крыма, как Карасубазар, Каффа (Кефе), Гёзлёв, Чуфут-Кале, Солхат и Бахчисарай. По некоторым статистиче-

<sup>43</sup> Об этой пещере-микве см.: Герцен, Александр Г., “Мангупская синагога-кенасса”, Материалы Седьмой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике, ч. 1, Москва: Сэфер, 2000, с. 23.

<sup>44</sup> פירקאוויץ, אברהם בן שמואל, ספר אבני זכרון: המאסף רשימות המצבות על קברי בני ישראל בחצי האי קירים, בדפוס ש.י. פין, א.צ. ראזענקראנץ, ווילנא תרל”ב, עמ’ 93. [Фиркович, Авраам бен Шмуэль, Книга памятных камней: сборник надгробных надписей на могилах сынов Израиля на Крымском полуострове, 1872].

<sup>45</sup> Ахиезер, Тенденции и процессы, там же, с. 243–244.

<sup>46</sup> РО библиотеки Литовской АН в Вильнюсе, ф. 143, д. 1519, л. 18; д. 375, л. 45–46.

<sup>47</sup> РО РНБ, ф. 946, Евр. I, док. III 17, кр. 15. Брачный контракт между Авраамом, сыном Йегуды Ашкенази и Сарой, дочерью Моше Ашкенази, Бахчисарай, 1699; Там же, Евр. I, док. III 27, кр. 23. Брачный контракт между Бером бен Ахароном и Симхой бат Мордехай Меир, Бахчисарай, 1774 г.; Там же, Евр. I, док. III 28, кр. 24, Брачный договор между Йехошуа Валидом б. Мордехай Валидом и дочерью Моше Ашкенази, Бахчисарай, 1779.



ским оценкам, к концу XVIII в. раввинисты составляли лишь около 25% от общего числа евреев полуострова (ок. 600–800 человек), а караимы – около 75% (ок. 2600 человек).<sup>48</sup>



Титульная страница крымчакского молитвенника,  
изданного в Кале (Чуфут-Кале) в 1734 г.

<sup>48</sup> Куповецкий, Марк С., “Динамика численности и расселение караимов и крымчаков за последние двести лет”, Кибальчич Олег А. (ред.), География и культура этнографических групп татар в СССР, Москва: Московский филиал Географического общества СССР, 1983, сс. 75–93.



## В Российской империи (1783 – 1917/1920)

В 1783 г. Крым был присоединен к Российской империи. В этот период, т. е. в конце XVIII – начале XIX в., крымчакская община пребывала в состоянии сильнейшего культурного и экономического упадка. Более того, из крымчакских и российских свидетельств начала XIX в. явствует, что к тому времени крымчаки почти полностью покинули Каффу (Феодосию) и проживали преимущественно в Карасубазаре.<sup>49</sup> Лишь позднее, с середины XIX в., крымчаки начинают расселяться по всей территории Крымского полуострова, в частности, в Симферополе, Феодосии, Керчи и пр.

В середине XIX в. крымские тюркоязычные раввинисты перестают именовать себя просто “евреями” (*йахуди́лер*, *йегуди́м* и пр.) и начинают называть себя “евреями-крымчаками” или, сокращенно, “крымчаками” (тат. *кърымчахлар*, ивр. *крымчаки́м*). Впервые этноним “крымчаки” был зафиксирован в 1857 г. анонимным еврейским автором, которым, по нашему мнению, был Пьер Лякуб (ок. 1839-1891). В написанной на иврите газетной заметке он именует карасубазарских евреев-талмудистов на идишский манер *שורןזמרק* (т. е. искаженное *крымча́кес*).<sup>50</sup> Более ранних свидетельств об использовании этнонима “крымчаки” в настоящий момент не выявлено. Двумя годами спустя, 18.08.1859 г., термин “еврей-крымчаки” был зафиксирован на русском языке в положении Комитета министров Российской империи о судьбе земледельческой колонии Рогатликой, основанной крымскими раввинистами в 1842–1843 гг.<sup>51</sup> В 70-е и 80-е гг. XIX в. этот термин становится устоявшимся обозначением для крымских тюркоязычных раввинистов. Так в дальнейшем будем их называть и мы – не забывая о том, что сам этноним “крымчаки” появляется не ранее первой половины XIX в.

Тюркологами высказывалось мнение, что понятие “еврей-крымчаки” – калька с крымскотатарского *яхуди́лер кърымча* (т. е. “еврей крымского толка”). Так, по их мнению, татарские чиновники могли представить российской администрации тюркоязычных крымских раввинистов.<sup>52</sup> Несмотря на то, что, казалось бы, данная теория выглядит весьма убедительно, нет ни одного письменного источника, подтвердившего бы эту версию.

Попробуем выдвинуть иную теорию о происхождении этого экзоэтнонима. Первое упоминание термина “крымчаки” встречается в 1857 г. в статье

<sup>49</sup> К примеру, Сумароков отметил, что в Каффе в это время проживали лишь караимы. См.: Сумароков, Петр И., Путешествие по Крыму и Бессарабии в 1799 г., Москва, 1800, с. 59).

<sup>50</sup> [ХИЛА (Лякуб, Пьер М.), .107 'מז, 17.06.1857, 27 המגיד, "סימפערפערל בחצי האי קרים", חילא, "Симферополь на Крымском полуострове", А-Маггид].

<sup>51</sup> Кая, Исаак С., “По поводу одной крымчакской рукописи”, Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии, №1 (58), 1927, с. 101.

<sup>52</sup> Polinsky, Maria S., “The Krymchaks: History and Texts”, *Ural-Altaische Jahrbücher – Ural-Altaic Yearbook*, vol. 63 (1991), p. 128.

на иврите – но в идишской форме *кру(ы)мчакес*! Как следствие, автор статьи мог узнать этот этноним только от идишеязычных евреев – иначе он бы использовал либо его ивритский (*крымчаки*), либо татарский вариант (*кърымчахлар*). В идиш это слово, вне всякого сомнения, попало из русского (ср. другие заимствования в идише – *лапчес*, *огуркес*, *открыткес* и т.п.). До XIX в. слово “крымчак” имело совсем иное значение и употреблялось в русских документах раннего нового времени в значении “крымец, крымский татарин”. В словаре Дмитрия Ушакова это слово вообще значит “житель, туземец Крыма”; по словам Исаака Кая, в смысле “житель Крыма” это слово употребляли еще даже в 20-е гг. XX в.<sup>53</sup> Должно быть, именно так – “крымчаки” в значении “местные / крымские / туземные евреи”, это слово в 50-е гг. XIX в. стали употреблять приезжие идишеязычные евреи и российские власти. Позднее слово стало использоваться самими крымскими раввинистами. На иврите они добавили к нему множественное окончание – *им* (*крымча́ким*), а на татарском – *лар* (*кърымчахла́р*). Случилось это, по-видимому, сразу после окончания Крымской войны. Именно в это время, в связи с началом массового переезда “польских” евреев в Крым, появилась необходимость отличать их от местных, “автохтонных” евреев. На наш взгляд, наша гипотеза о русском (или русско-идишском) происхождении экзоэтнонима *крымчаки* является значительно более вероятной с исторической, лингвистической и фонетической<sup>54</sup> точек зрения, чем теория тюркологов о переводе крымскотатарского “яхудилер къырымча” на русский.

Согласно петиции крымчаков к Александру I от 1818 г., общее число членов общины к тому моменту составляло ок. 150 семейств (т. е. ок. 750–900 человек).<sup>55</sup> В тот момент среди крымчаков практически не было образованных людей и интеллектуальных лидеров. В 1833 г. в Карасубазар в качестве главы общины и учителя был приглашен турецкий раввин Иоак Хаим; вскоре, однако, Хаим был выслан властями назад за границу. В 1835 г. крымчаки пригласили ашкеназа Йехиэля бен Шабтая Фишгаля. Но и тут община не достигла желаемого. Через два года вследствие деятельности ашкеназского рава в общине разгорелся конфликт, и крымчаки были вынуждены пригласить караима Авраама Фирковича, чтобы разобраться в ситуации.<sup>56</sup> Положение с образованием в крымчакской среде значительно изменила деятельность Хаима Хизкияу Медини (ХаХаМ; 1832–1904), раввина в Карасубазаре в 1866–1899 гг. Уроженец Иерусалима, приглашенный в Крым из Турции, Медини поднял на более высокий уровень религиозное образование в общине, несколько преобразовав его на сефардский лад. Медини известен как один из значимых еврейских мысли-

<sup>53</sup> Кая, “По поводу”, там же, с. 100.

<sup>54</sup> Фонетически, тат. “кърымчахлар” и ивр. “крымчаки” ближе к русскому “крымчак”, чем к татарскому “яхудилер къырымча”.

<sup>55</sup> Филоненко, Виктор И., “Крымчакские этюды”, *Rocznik Orientalistyczny*, № 25 (1972), с. 13.

<sup>56</sup> Ачкинази, Игорь В., *Крымчаки. Историко-этнографический очерк*, Симферополь: Дар, 2000, с. 90.



телей XIX века, автор энциклопедического труда *Сдэ Хэмед* (“Поля красоты”<sup>57</sup>; 18 томов, Варшава 1891–1912). Медини провел серию религиозных реформ в общине и подверг запрету ряд местных религиозных традиций. Он также основал несколько школ по преподаванию религии и древнееврейского языка среди крымчаков. ХаХаМ покинул Крым в 1899 г.



*Крымчакская община Карасубазара прощается с р. Хаимом Хизкияху Медини, отъезжающим в Эрец Исраэль, 1899 г. (Медини сидит в центре)*<sup>58</sup>

В XIX в. в крымчакской общине происходят любопытные и до сих пор практически никем не исследованные интеграционные процессы.<sup>59</sup> Как уже упоминалось, в конце XVIII в. в Крыму проживало ок. 600–800 крымчаков. Вместе с тем, к 1866 г. в Карасубазаре обитало около 2 000 ашкеназов и крымчаков, в распоряжении которых находилось четыре синагоги.<sup>60</sup> Перепись 1879 г. зафиксировала в Крыму 3 481 крымчаков – “иудеев с родным турецко-та-

<sup>57</sup> В слове ХэМед содержится аллюзия на имя Хизкияу Медини.

<sup>58</sup> Фото любезно предоставлено КРУ Этнографический музей (Симферополь).

<sup>59</sup> Приношу благодарность крымчакскому историку Михаилу Гурджи (Израиль) за данное наблюдение.

<sup>60</sup> Remy, Franz, *Die Krim in ethnografischer, landshaftlicher und hygienischer Beziehung*, Odessa – Leipzig: E. Berndt, 1872, s. 190.



тарским языком”.<sup>61</sup> Таким образом, несмотря на тяготы поборов, рекрутств и Крымской войны в демографии общины явственно заметен огромный прирост: от 600–800 человек в конце XVIII в. до 3481 в 1879 г.! Объяснить этот демографический взрыв можно только фактом интеграции в общину приезжих евреев-ашкеназов. Документы говорят о смешанных крымчакско-ашкеназских браках уже с конца XVIII в. Так, документы 1785 г. сообщают о браке между крымчачкой Шамаха-тон и “польским” евреем-портным по имени Лейба.<sup>62</sup> Именно в XIX в. в крымчакском ономастиконе появляются такие поздние ашкеназские фамилии, как Варшавский, Гершгорн, Фишер, Флисфедер, Бершадский, Лурье, Соловьев и многие другие. Примечательным остается тот факт, что приехав в Крым, эти переселенцы достаточно быстро влились в крымчакскую среду и заговорили по-татарски.

В конце XIX в. небольшие крымчакские общины появились практически во всех крупных населенных пунктах Крыма, прежде всего в Карасубазаре, Феодосии, Старом Крыму, Керчи, Симферополе, Севастополе и Евпатории. По данным общинной переписи 1913 г., в Российской империи насчитывалось от пяти до семи тысяч крымчаков.<sup>63</sup>

### В советское время (1917/1920 – 1991)

С 1914 по 1917 г. крымчаки переживают тяготы Первой мировой войны, а с 1917 по 1920-й – чехарду быстро сменявшихся крымских правительств, погромы и голод. По этой причине в 1921–1922 гг. многие из них эмигрировали в Палестину. Часть переселенцев позднее осела в США. Крымчакская эмиграция в Америку началась в 1915 г. и продолжалась до 1925 г. В 1920 г. крымчаки-иммигранты основали *The First Brotherhood of Crimean Jews of America*. После арабских погромов 1938–1939 гг. из Палестины в США эмигрировали еще несколько крымчакских семейств. В настоящий момент в Америке живут потомки этих иммигрантов, многие из которых практически полностью утратили крымчакскую идентичность.<sup>64</sup>

В период между двумя мировыми войнами для записи текстов на крымчакском этнолекте крымчаки преимущественно переходят с еврейской графики на латиницу и кириллицу; в 20-е гг. в ходе атеистической кампании закрылись все крымчакские синагоги, самими крымчаками называвшиеся *къагал*/

<sup>61</sup> Куповецкий, “Динамика”, там же, с. 83.

<sup>62</sup> Кая, “По поводу”, там же, с. 103.

<sup>63</sup> Куповецкий, “Динамика”, там же, сс. 84–86; ср. Khazanov, Anatoly, *The Krymchaks: A Vanishing Group in the Soviet Union*, Jerusalem: The Hebrew University, 1989, pp. 16–17.

<sup>64</sup> См. Кизиллов, Михаил Б. “Крымчаки: современное состояние общины”, *Евроазиатский еврейский ежегодник*, 2007–2008, с. 58–82; Кизиллов, Михаил Б., “Караимы и крымчаки в современном Израиле”, *Евразийские исследования*, 1 (9), 2010, с. 138–145.

къаал (от ивр. *кагал* – община).<sup>65</sup> Центром проживания крымчаков становится Симферополь; в конце 20-х – начале 30-х гг. были созданы два крымчакских колхоза *Крымчах* и *Ени Крымчах*.<sup>66</sup> Незадолго до начала Великой Отечественной войны в Крыму проживало около 8000 крымчаков.<sup>67</sup>

Во время войны крымчаков ожидало страшное испытание. Осенью 1941 г. керченские крымчаки попытались добиться от оккупационных властей предоставления им юридического статуса, аналогичного караимскому (т.е., исключения из числа народов, являвшихся семитами в расовом отношении). Для этого они предоставили властям ряд документов, в которых, видимо, доказывалось их нееврейское тюрко-хазарское происхождение.<sup>68</sup> Увы, провести нацистов не удалось: в ходе истребления еврейского населения Крыма были зверски убиты от 70 до 80 процентов крымчаков.<sup>69</sup> После освобождения полуострова в июне 1944 г. в Крыму осталось всего 499 ашкеназов и крымчаков.<sup>70</sup> После войны в Крыму насчитывалось 700–750 крымчаков, в 1959 г. во всем Советском Союзе – 2000, в 1989-м – 1448.<sup>71</sup>

### Современное состояние общины

По нашим оценкам, в настоящий момент в различных странах мира – АР Крым (Украина), Россия, Израиль и США – проживают примерно 1200–1500 крымчаков или выходцев из крымчакских семей, в той или иной степени сохранивших свою идентичность. Больше всего крымчаков живет сейчас в Израиле – по непроверенным данным, около 600–700 человек. В основном, это недавние выходцы из Крыма, Санкт-Петербурга и Новороссийска. У крымчакской общины Тель-Авива была своя синагога, функционировавшая по сефардскому ритуалу вплоть до 1981 г.<sup>72</sup>

<sup>65</sup> Khazanov, *The Krymchaks*, ibid., p. 33.

<sup>66</sup> Khazanov, *The Krymchaks*, ibid., p. 33.

<sup>67</sup> Куповецкий, “Динамика”, там же, сс. 84–86; ср. Khazanov, *The Krymchaks*, ibid., pp. 16–17.

<sup>68</sup> Ачкинази, Крымчаки, там же, с. 122 (со ссылкой на З.Я. Борохова). Лев И. Кая, сын Исаака С. Кая, писал, что история о том, будто его отец доказал немцам нееврейское происхождение крымчаков, выдумана Евсеем Пейсахом и Вениамином М. (Борисом М.) Ачкинази (Архив Ваада России в Москве, фонд Л.И. Кая, Письмо Льва И. Кая Абраму Н. Торпусману от 19.01.1982, с. 7).

<sup>69</sup> Khazanov, *The Krymchaks*, ibid., p. 20–23, 34; ср. Loewenthal, Rudolf, “The Extinction of the Krimchaks in World War II”, *American Slavic and East European Review*, 10.2 (1951), pp. 130–136.

<sup>70</sup> Тяглый, Михаил И., Места массового уничтожения евреев Крыма в период нацистской оккупации полуострова (1941–1944), Симферополь: Хесед Шимон, 2005.

<sup>71</sup> Ачкинази, Крымчаки, там же, с. 136.

<sup>72</sup> Кизилев, “Крымчаки: современное состояние общины”, там же, сс. 58–82. Данный раздел моей статьи основан преимущественно на устных данных, полученных мной в процессе общения с представителями крымчакских общин разных стран мира с 2000 по 2012 гг.



У крымчакских общин различных стран мира нет единого мнения об истории, происхождении и самоидентификации своего этноса. Сравнительно однозначной представляется ситуация с крымчаками Израиля и США, которые считают себя евреями крымчакского происхождения. Некоторые предпочитают забыть о своем крымчакском происхождении (или о крымчакских корнях предков / родителей), идентифицируя себя с окружающей этнической средой (в Израиле – с евреями-израильтянами, в США – с евреями и американцами).<sup>73</sup> Более запутанна ситуация с крымчаками, живущими в СНГ, где община делится на сторонников “еврейской” и “тюркской” ориентации.<sup>74</sup>

По переписи 2002 г. крымчакская община Крыма состоит из 204 человек.<sup>75</sup> Начиная с 1989 г., ее жизнью руководит культурно-просветительское общество *Кърымчахлар* (“крымчаки”). В 1992 г. была предпринята неудачная попытка возродить религиозные традиции крымчаков, учредив религиозную общину *Къаал акадеш по ритуалу Каффы*.<sup>76</sup> В 1997–2002 гг. председателем общества *Кърымчахлар* был Виктор М. Ломброзо (1943–2002),<sup>77</sup> а с 2002-го по сей день – Юрий М. Пурим.<sup>78</sup> В крупных городах Крыма находятся филиалы Общества, в Симферополе существует небольшой этнографический музей.<sup>79</sup> В знак уважения к крымчакам и ашкеназам, погибшим во время массовых расстрелов, проводившихся нацистами с ноября 1941 г. по июль 1942 г., Верховный Совет Автономной Республики Крым постановил считать 11 декабря

<sup>73</sup> Кизиллов, “Крымчаки: современное состояние общины”, там же.

<sup>74</sup> См. напр. Ломброзо, Виктор М., “Вклад крымчаков в историю и культуру Крыма”, Вестник Крымских чтений И.Л. Сельвинского, вып. 2, Симферополь, 2003, с. 109–124; Леви, Е.Ю., “Крымчаки: этнос и религия”, Боги Тавриды, Севастополь, 1997, сс. 229–237. Деиудайзационные процессы в общине и мифологемы о “тюркском” и “смешанно-автохтонном” происхождении крымчаков уходят корнями в страшные 1941–1942 гг., когда крымчаки впервые заявили нацистской администрации о своем нееврейском происхождении. После войны уцелевшие лидеры общины помнили об ужасах Холокоста и смертельной опасности, связанной с принадлежностью к еврейству. На фоне сталинских антиеврейских чисток и “антисионистских” гонений, еврейское происхождение продолжало быть чрезвычайно опасным. Эти факторы стимулировали процесс эндогенной деиудайзации крымчакской общины в послевоенный период (см. Кизиллов, “Крымчаки: современное состояние общины”, там же, сс. 58–82; Khazanov, *The Krymchaks*, ibid.).

<sup>75</sup> Сумина, Наталья, “Крымчане – участники рабочей группы ООН”, *Кърымчахлар*, вып. 2–3, (2007, Симферополь), с. 60.

<sup>76</sup> Ачкинази, Игорь В. “Крымчаки. Краткий очерк этнической истории”, *Кърымчахлар*, вып. 1, (2005, Симферополь), с. 11.

<sup>77</sup> См. о нем: Бакши, Нина и Пиркова, Дора, “В.М. Ломброзо”, *Кърымчахлар*, вып. 1 (2005, Симферополь), сс. 33–34.

<sup>78</sup> См. о нем: Машенко, Александр, “Предпоследние крымчаки”, Крымское время, № 70, 17.04.2003, с. 5.

<sup>79</sup> О музее см.: Бакши, Нина, “Единственный в мире... (О музее крымчакского народа)”, *Кърымчахлар*, вып. 1 (2005, Симферополь), сс. 41–42; Пурим, Юрий М., “Музей расширяется”, *Кърымчахлар*, вып. 2–3, (2007, Симферополь), сс. 65–66.

официальным “Днем памяти крымчаков и евреев Крыма – жертв нацизма”.<sup>80</sup>

Среди памятников полуострова, связанных с историей крымчаков, следует отметить три синагоги (в современной крымчакской литературе называемые *къаал*),<sup>81</sup> остатки крымчакских кладбищ, Крымчакские улицы и переулки почти в каждом крымском городе, а также место массового расстрела крымчаков и ашкеназов на 10-м километре шоссе Симферополь – Феодосия.<sup>82</sup> Крымчаки полуострова сегодня живут преимущественно в Симферополе, Севастополе, Евпатории, Феодосии и Керчи. В традиционном центре крымчаков – Карасубазаре (Белогорске) – остался один крымчак, Яков А. Мангупли.<sup>83</sup> В настоящий момент ни в одной стране мира нет отдельной действующей крымчакской синагоги; в Крыму крымчаки ежегодно собираются на поминальный день *ткун* (день памяти жертв расстрелов 1941-1942 гг.) в здании при обществе *Кърымчахлар*.

---

<sup>80</sup> Постановление №1093 – 4/04 от 20 окт. 2004 г., Кърымчахлар, вып. 1 (2005, Симферополь), с. 86.

<sup>81</sup> В Симферополе (ул. Краснознаменная 33), в Евпатории (Степовой пер. 8) и в Белогорске.

<sup>82</sup> В 2004 г. памятный знак на месте расстрела крымчаков был поставлен у села Ударное (старое название Крымчак, Белогорский район). См. также: Сумина, Наталья, “Они гибли рядом с родным домом”, Республика Крым, № 47, 3.12.2004, с. 10.

<sup>83</sup> Якимова, Н., “Последний крымчак”, Первая Крымская, 3.12.2004, с. 10. Автор выражает благодарность Якову А. Мангупли за экскурсию по крымчакским памятникам Карасубазара в апреле 2012 г.





# STUDIES IN CAUCASIAN, GEORGIAN, AND BUKHARAN JEWRY

## HISTORICAL, SOCIOLOGICAL, AND CULTURAL ASPECTS

Edited by: \ Golda Akhiezer \ Reuven Enoch \ Sergei Weinstein



Ariel University, Institute for  
Research of Jewish Communities  
of the Caucasus and Central Asia