

סדרת פרסומים:

קהילה ומורשת יהודי קווקאז

היהודים ההרריים בין עבר להווה:
אוסף מאמרים על יהודי ההר



עורך: דן שפירא



מכון לחקר הקהילות והמורשת חרונית
של יחידת המגרב במרוקו אלג'יר טוניס ולוב

אוניברסיטת בן-גוריון
מרכז דהאן
המרכז לחברה, תרבות וחינוך במורשת יהדות ספרד
ע"ש אהרן ורחל דהאן



ספר

היהודים ההרריים בין עבר להווה

אוסף מאמרים על יהודי ההר

בעריכת

דן שפירא

הוצאת

מרכז דהאן, אוניברסיטת בר אילן

אורות יהדות המגרב

כל הזכויות שמורות



ניתן להשיג את הספר:

מרכז דהאן

המרכז לחברה, תרבות וחינוך במורשת יהדות ספרד
ע"ש אהרן ורחל דהאן

אוניברסיטת בר אילן, רמת גן

03-5317959

אורות יהדות המגרב

מכון לחקר והפצת מורשתם הרוחנית והתרבותית
של חכמי המגרב והפזורה הספרדית

דוד המלך 20, ת.ד. 218, לוד

08-9228444

תוכן העניינים

- 11 אריאלה אמר
"כמראה אשר הראה ה' את משה": תשמישי הקדושה של היהודים
ההרריים
- 31 אליהו פרץ
המוסיקה של היהודים ההרריים
- 62 דן ד"י שפירא
ראשית המחקר היהודי על יהודי הקווקאז
- 104 מיכאל צ'לנוב
'ההיסטוריה של עמנו' על פי טרזאן: היסטוריה שבעל פה, זכרונות
מיהודי הקווקאז
- 111 קריל פפרמן
גרמניה הנאצית והיהודים ההרריים: קווים להתגבשות המדיניות
- 128 חן ברם
בין תרבות ל'מורשת': יהודי הקווקאז ומקומה של תרבותם ושפתם
בישראל
- 146 מירי ורון
גלגולו של סיפור

Past and Present - The Mountain Jews. A Collection of
Papers, ed. Dan D.Y. Shapira, Dahan Centre, Bar Ilan
University, Ramat Gan 5771 / 2010

Contents

Ariella Amar	11
"As the Sight God showed Moses": Sacred Objects of the Mountain Jews	
Piris Eliyahu	31
The Music of the Mountain Jews	
Dan D.Y. Shapira,	62
Beginnings of the Jewish Research on the Mountain Jews	
Mikhail.A. Chlenov	104
"The History of Our People" According to "Tarzan": A Piece of Oral History, Recollecting of Mountain Jewry	
Kiril Feferman	111
Nazi country-regionplaceGermany and the Mountain Jews: Establishing a Policy	
Chen Bram	128
Between "Culture" and "Heritage": The Mountain Jews and the Place of their Culture and Language in country-regionplaceIsrael	
Miri Varon,	146
Transformations of the Fairy Tales of the Mountain Jews	

Горские Евреи между Прошлым и Настоящим.
Сборник статей под редакцией Дана Шапира, Центр
им. Дахана по изучению Восточного Еврейства,
Университет Бар-Илан, Рамат Ган 5771 /2010

СОДЕРЖАНИЕ

Ариэлла Амар	11
"Подобно образу увиденному Моисеем": Ритуальные объекты горских евреев	
Пирис Элиягу	31
Музыка горских евреев	
Дан Д.Я. Шапира	62
Начала еврейского изучения общины горских евреев	
Михаил Анатольевич Членов	104
"История нашего народа" по "Тарзану": Устная история, воспоминания о горских евреях	
Кирилл Феферман	111
Формирование политики нацистской Германии в отношении горских евреев	
Хен Брам	128
Между "культурой" и "наследием": Место языка и культуры горских евреев в израильском дискурсе	
Мири Варон	146
Превращения рассказа	

מבוא

קובץ מאמרים *היהודים ההרריים בין עבר להווה* הוא קובץ נוסף המצטרף לסדרה של קבצים דומים שמוציא לאור המרכז לחקר יהדות ספרד והמזרח על שם אהרן ורחל דהאן באוניברסיטת בר-אילן. כמו הקבצים הקודמים, גם קובץ זה המונח בפני הקורא יסודו בכנס שארגן מרכז דהאן בשנת 2004.

יהודי ההר, או היהודים ההרריים, או בני העם בעשורים האחרונים *היהודים הקווקאזיים* הם קהילה יהודית החיה בימינו רובה ככולה בישראל. עדה זאת התגבשה במאות השנים האחרונות במזרח הקווקאז (דאגסטאן ואזרביג'אן) ובצפון; המאפיינים החשובים של הקהילה היו לשונם האיראנית, הקרובה מאוד לפרסית, וחייהם בסביבה הקווקאזית-המוסלמית. לאחר סיפוחם של האזורים המאוכלסים בבני הקהילה לרוסיה הצארית במהלך המאה הי"ט נוספו מאפיינים חדשים, שנבעו הן מקריעתם של בני הקהילה מהמרחב האיראני והן מהיחשפותם למציאות הרוסית האימפריאלית, מחד גיסא, וליהדות האשכנזית של רוסיה הצארית, מאידך גיסא. בני הקהילה ובנותיה היה להם תפקיד חשוב בעליות הראשונות לארץ ישראל וחותמם הוטבע עמוק בארץ. משנסגרו שערי האימפריה הרוסית החדשה, זאת הקומוניסטית, ידעו יהודי ההר תהפוכות רבות: שפתם האיראנית הועלתה לדרגת שפה ספרותית ואף לדרגה של אחת מהלשונות הרשמיות של דאגסטאן; יהודי ההר תרמו תרומה מכרעת לעיצוב התרבות הכלל-קווקאזית-הסובייטית, בייחוד בכמה תחומים, כמו מוסיקה וריקוד; מצד שני, חלו תהליכים מקבילים של מעבר לשפה הרוסית וה"טאטיזציה", כאשר אחדים ממשכילי הקהילה ועסקניה בבריה"מ לשעבר קידמו תאוריה ולפיה זהותם של בני הקהילה צריכה להיקבע על פי שפתם, ג'והורי (יהודית), שנקראה "טאטית", ולא לפי מוצאם ותרבותם היהודית. כפי שהתנסח, בשלהי התקופה הסובייטית, אחד ממקדמיה של ה"טאטיזציה", "אם אנחנו יהודים, עלינו לעלות לישראל", משפט שמעיד, ללא כוונת המכוון, על עוז רגשותיהם היהודיים של בני הקהילה.

את הקובץ פותח מאמרה של אריאלה אמר, הסוקרת תשישי קדושה של היהודי ההר והמשחזרת מנהגים מסוימים שהולכים ונשכחים. במאמרה היא עומדת על הזיקה הפרסית של תשישי קדושה אלה, פרט חשוב המצטרף לשלל ידיעותינו על העבר הפרסי (או, איראני) של אבותיהם הקדומים של בני הקהילה. דרך חפצים אלה חושפת אריאלה אמר את הרבדים החברתיים והדמוגרפיים של יהודי ההר בכמאתיים השנים האחרונות. מאמרו של אליהו פרץ, המתפרסם בזה בגרסתו המתוקנת, הוא מאמר שהפך זה מזמן לסקירה קלאסית ומעודכנת של המוסיקה של היהודים ההרריים. המאמר השלישי

סוקר את שלבי ההתהוות של מספר מיתוסים הסובבים במאה הי"ט ובמאה העשרים את יהודי ההר וחושף את תפקידו של האספן הקראי אברהם פירקוביץ בתהליך גיבוש המיתוסים האלה, בזמן שני ביקוריו, ובייחוד הראשון, בקווקאז בשנות הארבעים של המאה הי"ט. המאמר הרביעי, פרי עטו של פרופ' מיכאל צ'לנוב, מביא דוגמה יפה של המסורות חצי-עממיות חצי-למדניות, שהילכו בקרב היהודים ההררים בשלהי התקופה הסובייטית, ומרמז לתהליכי "טאטיזציה" ותגובת היהודים אליה; במובן מסוים, מחזק מאמר זה את קביעותיו של המאמר שקודם לו. קיריל פפרמן מציג במאמרו, המבוסס על חומר ארכיוני שטרם נחקר ברובו, את פרשת הרדיפות הנאציות כנגד יהודי ההר ואת הצלתם החלקית, כתוצאה משיקולים גאופוליטיים של הנאצים והמציאות בשטח. מאמרו של חן ברם עוסק במקומן של תרבותם ושפתם של יהודי הקווקאז בישראל בכלים אנתרופולוגיים ובוחן את דפוסי מגע בין הממסד לקהילה; אף המאמר החותם, מפרי עטה של מיקי ורון, עוסק בשאלת שילובה של המורשת הקווקאזית של יהודי ההר בשיח הכלל-ישראלי.

קובץ זה אפוא הוא צעד נוסף בחקר הקהילה המופלאה והתורמת של יהודי ההר ואנו תקווה כי יסייע בהפצת מורשתה. תודה מיוחדת שלוחה לגבי אורה קובלקובסקי, שריכזה את ענייני הקובץ, לד"ר שמעון אוחיון, מנהל מרכז דהאן, לעורכת הלשונית המופלאה, גבי שרה המר, ולרב עמאר שטרך על העניינים הטכניים, ולכל אלה ששקדו במסירות על הפקת הקובץ.

כמראה אשר הראה ה' את משה תשמישי הקדושה של היהודים ההרריים

אריאלה אמר

הקדמה

מחקר בתי הכנסת ותשמישי הקדושה באזוריג'אן ובדאגסתאן חושף קהילה עם מסורת חזותית עשירה, מיוחדת ובעלת מאפיינים המייחדים אותה מכלל אמנות בתי הכנסת ותשמישי הקדושה של קהילות ישראל מחד, ואת המשותף בינה ובין הקהילות הסובבות אותה, מאידך.¹

אחד המרכיבים העיקריים בעיצוב החיים הקיבוציים של היהודים ההרריים היתה הרת שהושפעה לא מעט ממנהגי הסכיבה. באורח החיים, במנהגים ובאמנות היו היהודים קרובים לאוכלוסייה המוסלמית המקומית.

רק מספר קטן של תשמישי קדושה ומצווה של קהילת היהודים ההרריים שרד, רובם מתחילת המאה התשע עשרה ועד למחצית הראשונה של המאה העשרים. בתקופה זאת התחוללו שינויים דמוגרפיים וכלכליים, שהיו מלווים בשינויים בעולמה הרוחני והתרבותי של הקהילה, שהשתקפו גם כתשמישי הקדושה. כחלק מתופעת הגירה כללית של האוכלוסייה המוסלמית, הפכו היהודים ההרריים לאוכלוסייה עירונית, שהתגוררה במספר קטן של ערים. עתות הזמן, רדיפות, המרד הגדול (1828-1859) וההפיכה הבולשביקית (1917-1921), כמו גם דלותן של מרבית הקהילות, היו מן הגורמים לכך שחלק ניכר ממורשתם החזותית לא שרד. ידוע גם שהימצאותם של תשמישי קדושה בעלי ערך כספי גבוה, העמידו אותם בסכנת ביוה: "אנו כאן נאלצים להחביא את ספרי התורה. כל אימת שנודע כי נמצאים אצלנו ספרי תורה, מתנפלים ועורפים את ראשינו כחרב".²

1 רוב החפצים המובאים במאמר זה, תועדו בידי צוות המרכז לאמנות יהודית, בשיתוף עם האוניברסיטה היהודית בסנקט-פטרבורג. שתי משלחות תיעוד יצאו בשנים: 1994 ו-1997, וכללו את ד"ר עליזה כהן-מושלין, ואלרי דימשיץ, בוריס חיימוביץ, גריגורי מניוק ומיכאל חפץ.

2 אלטשולר, עמ' 348-349, הערה 288.

מכלל ספרי התורה ותשמישי הקדושה הגיעו לידנו רימונים וקולמוסים לתורה. אלה משקפים בעיצובם, ובמכלול הכתובות שעליהם, קשר עם המרחב הפרסי, הגובל עם אזרכיג'אן מדרום והשפעה גרוזית, הגובלת עם הקווקאז בצפון מזרח.

קולמוסים לספר תורה

אוסף גדול של קולמוסים לספר תורה נמצאו באוסף אחד, אליו הובאו ממקומות שונים ברחבי הקווקאז. בקבוצה גדולה זאת ניתן להבחין בשני טיפוסים צורניים עיקריים, המשקפים שתי מסורות חזותיות שהתקיימו זאת לצד זאת למעלה ממאה שנים,³ ובעלי מרכיבים משותפים: קולמוסים שטוחים וקולמוסים המורכבים ממוט לוליני. בין המרכיבים הצורניים המשותפים לשני הטיפוסים הוא היחידה המורה, המעוצבת כעלה רחב ושטוח ששוליו גליים ומסתיימים בחוד מתעגל.

מסורת מיוחדת ויוצאת דופן נתגלתה בשימוש בקולמוסים לספר תורה בקרב קהילת היהודים ההרריים. הקולמוסים מופיעים בזוגות; במקום יד אחת, כנהוג ברוב קהילות ישראל, עקבו היהודים מהקווקאז אחרי הקריאה בתורה בעזרת זוג קולמוסים שהוחזקו בצורת האות הלטינית V ותחמו קטעים קצרים לקריאה.⁴ זוגות הקולמוסים הוקדשו בידי איש אחד, או שזוגות בעלי נושא או עניין משותפים הותאמו.⁵ כך למשל בזוג קולמוסים מופיעה כתובת זהה: "זכרון לנפש חיה מ[נת] פרח בת מנחם שהלכה עיריית יום י"ד תמוז תרע"ח (19.07.1918) ישיע"מ (יבוא שלום וי[ת]נוח על משכבה)".⁶ (תמונה 1). במטרה להבין את השימוש המיוחד בזוגות הקולמוסים, שחזרו את המנהג, בעזרת זקני הקהילה (תמונה 2).⁷

טיפוס הקולמוסים הראשון משקף מסורת מקומית, שמקורה ככל הנראה מכפרי האווארים שבצפון-מערב דאגסתאן, וכולל קולמוסים שעוצבו בין השנים 1819 ל-1959. מרכז המוט השטוח והקצה בו אוחזים בשעת הקריאה, מורחבים ומודגשים בעזרת שבוצם באבנים צבעוניות.⁸ האבנים מאורגנות בדגם פרח פתוח שבמרכזו

3 הקולמוס המוקדם הוא משנת 1819, ואילו המאוחר ביותר הוא משנת 1959.
4 מקורותיו של המנהג וסיבותיו המעשיות עדיין לא נתגלו. הקהילה כבר אינה משמרת מסורת זאת ואף זקני העדה לא זוכרים את סיבת השימוש בשני קולמוסים. ייתכן שזוג הקולמוסים תחמו "משפט מוסיקלי" שסייע לקורא בעת הקריאה. לניגוני הקריאה ראה פרץ, עמ' 6.

5 כיום, לא תמיד הסדר נשמר והקולמוסים מצורפים לעיתים בזוגות אקראיים.

6 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-474 מספרים 23, 24.

7 כיוון שמנהג זה כבר אינו קיים נאלצנו לשחזר מנהג הקריאה המיוחד בעזרת ראינות ופיסות מידע מזקני הקהילה. הצילום המלווה הוא שחזור הקריאה בעזרת זוג קולמוסים, שנעשה על קודקס ולא על מגילת הספר.

8 לעיתים במקום האבנים משובצות זכוכיות צבעוניות.

אבן גדולה וסביבה אבנים קטנות יותר, כעלי כותרת. רצועות כסף המורכבות משורת כדורים זעירים ממסגרות את שולי הקולמוסים ולעיתים ממלאות את כל שטח פניו (תמונה 3). המבנה השטוח ופריסת העיטור, הכולל שבוץ אבנים במרכז ורצועות כסף בשוליים, דומים לצמידי יד מיוחדים שהיו חלק מהלבוש המסורתי של נשות כפרי אוואר ובעיקר הכפרים נאקטיל, אורדה וטידיב (תמונה 4).⁹ הצמידים באזורים אחרים עוצבו בסגנון אחר. הסגנון, הקומפוזיציה והטכניקות המשותפים בין הצמידים לקולמוסים, מרמזים על מסורת חזותית מקומית משותפת, שכנראה נוצרה בידי אותם האומנים, ובאותם הכפרים. עם זאת ברור שהקולמוסים עוצבו במיוחד לשימוש הקריאה בתורה, ולא הוסבו לשימוש משני של חפצים אחרים הקיימים בשוק.¹⁰

הטיפוס השני כולל קולמוסים מהשנים 1860 עד 1924, וככל הנראה מקורם במורשת החזותית הפרסית-יהודית. מרביתם מחולקים לשלוש יחידות: בקצוות שתי יחידות וליליניות וביניהן מוט מרובע (תמונה 4). בניגוד לטיפוס הראשון, לא נמצאו בסביבה הקרובה חפצים בעלי עיצוב וסגנון דומים. לעומת זאת, קולמוסים מאותו הטיפוס ובעלי מרכיבים משותפים הם אחד הטיפוסים האופייניים ליהודי פרס. שם מורכב הקולמוס ממוט לולייני ומרובע שבקצהו יד, המעוצבת לעיתים כדי קפוצה עם אצבע מורה או כף יד שטוחה.¹¹ ייתכן שהמקור הצורני של היחידה המורה בצורת עלה, המופיעה בעיצוב הקולמוסים המקומיים, אף הוא מפרס. צורת עלה עם שוליים גלילים הוא אחד מטיפוסי הקמיעות במרחב הפרסי, אולם גודלן של הקמיעות הפרסיות, גדול יותר מהיחידה המורה.¹²

לכד מהשימוש בזוג קולמוסים, שהוא כאמור יוצא דופן ומיוחד לקהילת היהודים ההרריים, מתואר בספרו של כשדאי מנהג נוסף, שאף הוא מיוחד לקהילה. כשדאי בקר בקווקאז בשנת 1877: "בפתיחת הארון יכבדו תמיד את אחד ממכובדיהם והוא יסובב עם התורה בין שדרות העם ... כשמגיע עם התורה לשלחן הקריאה, יגלול אותה מעט ומראה הכתב לעיני כל העם לארבע רוחות הבית, והרב או החכם מראה להם באצבעו התחלת פרשת השבוע, והעם יקרא בקול גדול: "זאת

9 ראה צ'ירקוב, עמ' 120, איורים 27-28.

10 קולמוסים שטוחים מעוטרים בשיבוצי אבן משותפים גם למסורת החזותית של הקהילה האפגאנית, שאף היא שייכת למרחב התרבותי הפרסי. להשוואה ראה: הנגבי, ניב, עמ' 129, תמונה 31; עמ' 130, תמונה 32.

11 קולמוסים דומים תועדו גם ב-02/02/2006 יסתאן. להשוואה ראה אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-229.

12 שרירה, עמ' 143-170, איורים 5, 14, 28-30, 50.

התורה אשר שם משה בפני בני ישראל".¹³ בדומה לקהילות המזרח, האיש המגביה את התורה מראה לקהל המתפללים בבית הכנסת את הכתב בעת ההגבהה, אולם, על פי תאור זה הרב מצביע על פרשת השבוע.¹⁴ הביטויים "ומראה הכתב" ו-"מראה להם באצבעו", בהקשר זה מרמזים על הצבעה מכוונת של הטקסט הכתוב בספר התורה הפתוח, שלא בשעת הקריאה בתורה, והם מופיעים גם בחלק ניכר של נוסחי ההקדשה החקוקים על הקולמוסים. לדוגמה, בקולמוס משנת 1910 חקוק: "זה/ אצבע/ של כסף נתקן/ להראות לקק"י (לקהל קדוש ישראל) הכתב של ספר תורה/ ...".¹⁵ הביטוי "להראות הכתב", מתייחס לשימוש המסורתי בקולמוס, דהיינו לעקוב אחרי המילים במהלך הקריאה בתורה. אולם ייתכן שהנוסח הנשנה "להראות לקהל הקדוש הכתב", מרמז גם על המנהג הנוסף, בזמן ההגבהה. נוסח הקדשה אחר, המופיע על מספר קטן של קולמוסים, מחזק הנחה זו:

"זה הכסף/שמראים בו/כתב של/ס"ת (ספר תורה)/לק"ק (לקהל קדוש) ישראל/כמראה אשר הראה/ ה' את משה נקדש ע"ש (על שם)/נשמח חנוכה בר יוסף תנצב"ה/ שנחנק ע"י גויים אכזריים/ ומת יום ב' ל' לחודש ניסן/שנת תק"צ (1830) לפ"ק".¹⁶

הכתובת מבוססת על פסוק מספר במדבר (פרשת "בהעלותך", ח', 8) ובו מתוארות ההנחיות שאלוהים נתן למשה לבניית מנורת המשכן, שבסיומן הראה לו את מראה המנורה. פסוק סתום זה, המנסה להסביר כיצד הראה אלוהים למשה את המנורה, התפרש במדרש כפעולה ממשית שעשה אלוהים: "דבר אחר בהעלותך, אתה) מוצא שנתקשה משה במעשה המנורה יותר מכל כלי המשכן עד שהראהו הקב"ה באצבע וכן בפרסות בהמה טמאה וטהורה ... והראהו באצבע ... (ויקרא רבה, פרשת בהעלותך ט"ו ד).¹⁷

בחירת הפסוק מספר במדבר והפרשנות המדרשית, שככל הנראה היתה מוכרת לאנשי הקהילה, ושלובם בנוסחי ההקדשה החקוקים על הקולמוסים, יצרו הקבלה רעיונית, המשותפת להצבעה של האלוהים ולזו של החכם ושליח הציבור, בעת

13 כשדאי, עמ' 48.

14 מנהג זה שונה ממנהג קהילות רבות בהן הקהל מצביע על הכתב וקורא: "זאת התורה אשר שם משה בפני בני ישראל".

15 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית, Sc-474 מספר 88.

16 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-474 מספר 70ב.

17 אלוהים המראה למשה באצבע דברים שהתקשה בהם, מופיעים גם במכילתא מסכת דפסחא, בא, פרשה א'; מדרש תנאים, דברים, צ"ד, רכ"ג; ספרי במדבר, צ"ד, נ"ט; שם נדרשת המילה "זה", כסימן לקושי שהיה למשה בהבנת הוראותיו של אלוהים.

ההגבהה. ייתכן שהכינוי "אצבע" לקולמוס לתורה, הנהוג בקרב הקהילה הקווקאזית, נובע מאותו המקור, שכן קולמוסים אלה אינם מעוצבים בצורת אצבע או כף יד.

נוסחאות הקדשה

מכלול השמות שנתנו היהודים ההרריים לקולמוס הוא רחב ויוצא דופן, בהשוואה לשמות המוכרים מקהילות ישראל האחרות ומשותפים לשני הטיפוסים; האצבע והקולמוס הם בין השמות הנפוצים. לעיתים קרובות לשמות אלה מצורפות המילים "של כסף", המעידות על החומר ממנו הם עשויים. גם הכינויים "כלי כסף" ו-"טס כסף" חקוקים כשם החפץ. לדוגמה הקולמוס המוקדם ביותר (1860) מהטיפוס השני: "זה/כלי כסף/שמראים בו/ספר תורה לעם/ישראל/שייך/לישעיה הנו*לד מן/גב הר/ר"ח סיון/שנת תר"ך [1860] /לפ"ק".¹⁸ דוגמה נוספת: "טס/כסף הלז/נתקן לשם נח/בר שמעון נ"ע/שנת/ובסתר אכלו" [1908].¹⁹ (תמונה 5). ייתכן שהמונח "טס" נובע מהוראתו המקורית, כפי שמופיעה במשנה, דהיינו לוח מתכת דק.²⁰ על אחד הקולמוסים מופיע השם "ציץ" - שם מיוחד ומזור לחפץ זה: "הציץ הזה אני מקדישה/ לבית/ הכנסת יהודי קובא/תורי בת רחמים".²¹ אפשר להניח, שהכינוי נובע מהבנה מוטעית של המונח ציץ, שהיה חלק מלבוש הכהן הגדול. בהסבר על הציץ של הכהן הגדול במסכת סוכה נאמר: "מעין טס של זהב עליו כתוב קודש לה".²² כיוון שכתאור זה ה"ציץ" הוא "טס של זהב" ואחד הכנויים השגורים לקולמוס בקווקאז היה "טס", אפשר, שהמקדישה שבחרה ב"ציץ" החליפה בין המושגים.

נוסח הקדשה נוסף, מציין את ימי הקריאה בתורה בתבנית לשונית יחידאית: בקולמוס משנת 1918 חקוק: "זה/ אצבע/של כסף להראות/הכתב של ספר תור[ה]/לק"ק ישראלים בבהכ"נ (בבית הכנסת)/בשבתות ור"ח (וראשי חודשים) ובה"ב (בימי שני וחמישי) וימים/טובים וימי"ן (ימים נוראים?) נתקן לעי"ן (לעילוי נשמת) נשמ[ת]/הבחור יעקב בן בנימין נ"ע/ שנאבר בעיר באקו ביום ו' בש'

18 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-474, מספר 36.

19 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-474, מספר 41. כינוי זה לקולמוס לתורה חקוק גם על יד קולמוס שמוצאו בירושלים ושייך לקהילת היהודים ההרריים: "טס של כסף הלז הקדישה בעד ספר בית הכנסת] ירושלים על שפרה בת אברהם בש[נת] תר' [לפ"ק]". לתיעוד מלא של הקולמוס ראה אינדקס ירושלים לאמנות יהודית.

20 למשל בתיאור הציץ על ראש הכהן הגדול "טס של זהב" וגם "שכך מרדדן טסין לעבודת המשכן" (תוספתא, שבת יב, ב'). שילוב ובלבול מושגים דומה התרחש גם בהוראת שם ה"טס לתורה".

21 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-474, מספר 17.

22 תלמוד בבלי, מסכת סכה, דף ה', ע"א; כמו כן מופיע במסכת שבת, דף ס"ג, ע"ב.

(בשבת) כ"ח לחדש/תשרי שנת תרע"ט (1918)/ לפרט קטן²³. נוסח מפורט זה מופיע לעיתים בצרוף לשוני מיוחד ובו שמות ימי הקריאה בתורה, מקוצרים ל "יומי זה"ב" (שבת, חמישי ושני). למשל: "זה/אצבע/של כסף/נתקן/... /.../נתנאל בן יהודה/נ"ע להראות לק"ק הכתב/של ספר תורה ביומי/זה"ב ויו"ט ונפטר יום/... /תשרי/ שנת/אסת"ר (1900)/לפ"ק"²⁴. בחלק מהקולמוסים הציון הורחב ל"ימי זה"ב וכס"ף". לדוגמה: זה/ הקולמוס/... /... /... ביומי זה"ב כס"ף ויו"ט (יום טוב)/נתקן ונקד[ש] /... /... /שמחה בן ניסים/... /שנפטר/ כ"ח אלול/שנת תרע"ד (1914)/ לב"ע (לבריאת עולם)²⁵. בקולמוסים אחרים הדמוי הורחב גם ל "ימי זה"ב, כס"ף ונחוש"ת": "זה/הקולמוס/... /... /... יומי של זה"ב/כס"ף נחוש"ת על שם/נשמת של פורים/בת/שמחה שנפטרה יום/ג' ב"ש כ"ח לחןודש[ש] מנחם[ם] אב/שנת תרע"ח (31.08.1918) לב"ע (לבריאת עולם)²⁶.

שלוש המתכות זה"ב, כס"ף ונחוש"ת, מופיעות יחד בתנ"ך כביטוי לחומרים מהם עשויים כלי הקודש ("וכלי נחשת וברזל קדש הוא לה' אוצר ה' יבוא", יהושע ו' 3-4). אולם נראה שמקור הצרוף ומשמעותו הם בספרות הקבלה, שהייתה חלק מעולמם התרבותי רוחני של בני הקווקאז. בספר הזוהר²⁷ ובספר הקבלי "שערי אורה" שנכתב בידי יוסף ג'יקיטיליה, מרמזות המתכות בדרך הסוד למידות שונות הקשורות למערכת הספירות: "הזהב לצד שמאל - מידת הדין, הכסף לימין - מידת החסד והנחישות מסמלת את מידת הרחמים. שמות המתכות מופיעים על הקולמוסים כראשי תיבות. ראשי התיבות ברורים בהתייחסם לשמות הימים אולם אינם ברורים לגבי הכסף והנחישות. ייתכן שגם כאן נהגו דרך שווה לכתובת כל המתכות, אך ייתכן שהם מתייחסים למידות השונות המופיעות כראשי תיבותיהן של כל אחת מן המתכות.

רימונים לספר תורה

הרימונים שתועדו בבתי כנסת שונים בעיר החוף דרבנד (דרבנט), שבאדגסטאן ובערים קובא ובאקו, שבצפון מזרח ודרום מזרח אזרביג'אן, מצביעים על מסורת חזותית מגובשת המתבטאת במבנה הרימונים, בעיטור ובכתובות החקוקות עליהם. צורתם הכדורית הנתמכת בקנה קצר וצר מאד, עיטורי הקרטושים המאוכלסים

23 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-474, מספר 84.

24 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-474, מספר 42.

25 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-474, מספר 25.

26 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-474, מספר 54.

27 זוהר, כרך ב', ספר שמות, פרשת תמורה, דף קמ"ח ע"א; זוהר, כרך ב', ספר שמות, ויקהל, דף קצ"ז ע"ב; זוהר, השמטות, כרך א', ספר בראשית, דף רס"ז ע"א.

במוטיבים צמחיים ובכתובות, המשיכו להתקיים במהלך כמאה וחמישים שנים לפחות (זוג הרימונים המוקדם משנת 1812 ועד לרימון המאוחר ביותר, משנת 1957), ומעידים על מסורת מוקדמת יותר. (תמונה 6).

השוואה של הרימונים לאומנות הסביבה מצביעה על ארבע אסכולות עיקריות התואמות לשלושה אזורים גיאוגרפיים ותרבותיים: בדרום דאגסטאן: העיר קובאצ'י, ועיר החוף דרבנד; אזור שירוואן שבדרום אזרביג'אן והעיר באקו.²⁸ אף על פי צורתם הכללית המשותפת, יש לחלק את הרימונים לחמש קבוצות צורניות ועיטוריות עיקריות, שבחרחי להציגן על פי סדר כרונולוגי:

זוג רימונים בודד משנת 1812 שהוקדש על ידי חיות בר נוח (תמונה 5).²⁹ הזוג מתאפיין בגוף כדורי ומעליו כותר גלילי וכיפה. מראש הכותר וממרכז הגוף תלויות שרשראות שבקצותיהן פעמונים כדוריים. גופם מעוטר בדגם היקפי של קרטושים אנכיים, שבתוכם עיטור צמחי וכתובת. בתוך הקרטושים וביניהם חקוק הפסוק: "פעמון ורימון זהב, פעמון ורימון זהב, על שולי המעיל סביב" (שמות כ"ח, 34) - המתאר את שולי מעילו של הכהן הגדול וכתובות הקדשה עם שם המקדיש ותאריך ההקדשה.

בקבוצה השנייה רימונים, שנוצרו בין השנים 1817 עד 1859. רימונים אלה דומים לרימון "חיות בר נוח" במבנה, במרכיביו ובעיטוריו, לכו מרצועה היקפית המחלקת את הגוף הכדורי לשני חצאים אופקיים. בשניים שמקורם בעיר דרבנד, הכתובות חקוקות בתוך מעויינים ולא בקרטושים, כמו בשאר הרימונים.

הקבוצה השלישית היא קבוצת רימונים מהשנים 1847 עד 1920, בעלי גוף אליפטי המורכב משני חצאי כדור המחוברים במרכזם לרצועה היקפית רחבה, המעצבת את צורתם הסגלגלה. בראש הגוף כותר גלילי ומעליו כפה הנושאת ציצה גדולה המורכבת מסהר וכוכב. רימונים אלה מעוטרים באופן דומה לשתי הקבוצות שהזכרנו, לכו משניים המעוטרים בקרטושים ללא כתובות. מרביתם נעשו בידי צורף מקצועי בעל מיומנות טכנית גבוהה. כמו בקבוצות הראשונה והשנייה, גם בקבוצה זאת חקוקות הכתובות בתוך קרטושים, ובנוסף לאלה שהזכרנו, מופיע גם שם האל

28 מסורות חזותיות אלה תואמות במידה רבה גם את המסורות המוסיקליות, שנחקרו בידי המוסיקולוג פרץ אליהו, ראה מאמרו בפרסום הנוכחי.

29 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc 475, מספר 11. צבי כשדאי, שנסע באזור הקווקאז ב-1887, מציין שם זה כאחד השמות הנפוצים לגברים, אם כי בתעתיק שונה - "חייבת", ראה: כשדאי, עמ' 138. בפרסית "היבת" פירושו "יראה, מורא".

בן ארבעים ושתיים האותיות המורכב מראשי התיבות של תפילת "אנא בכח" המיוחסת לנחוניא בן הקנה.³⁰

זוג רימונים בודד, חסר תאריך, יוצא דופן במרכיביו ובעיטוריו, נמנה עם סוג זה של רימונים.³¹ הרימון מורכב מגוף כדורי ומבסיס חרוטי, הנתמך בקנה ארוך שבראשו כותרת כדורית. בראש הגוף ציצה דמויית עטרה קטנה ובמרכזה מנסרה מחודדת. גוף הרימון מעוטר בסוס ורוכבו ובבעלי חיים נוספים שאולי מרמזים על סצינת ציד. הכותרת והבסיס מעוטרים בעיטור גיאומטרי.

בקבוצה החמישית רימונים מהמחצית הראשונה של המאה העשרים. הרימונים אינם נבדלים בצורת הגוף וחלקיו מהקבוצה השנייה, אלא בארגון הכתובות והעיטור. גוף הרימונים מעוטר ברצועות היקפיות אופקיות המכילות לסירוגין, כתובות ורצועות ניילו שחורות; נניילו היא משחה העשויה מסגסוגת של כסף ועושים בה שימוש עיטורי להשחרת אזורים או קווים)). מלבד הכתובות המופיעות בקבוצה הראשונה, חקוקים שמות בני יעקב, המופיעים על פי סדר משתנה מרימון לרימון.

הקבוצות השונות מעידות על אסכולות שונות שעוצבו במקורות ייצור שונים ברחבי אזרביג'אן ודאגסטאן, עליהם נפרט בהמשך.

מרכזי הצורפות והצורפים

מרבית כלי המתכת בהרי הקווקאז, נוצרו בידי אומנים מוסלמים. ידוע רק על אומנים יהודים בודדים שעסקו במלאכה זאת.³²

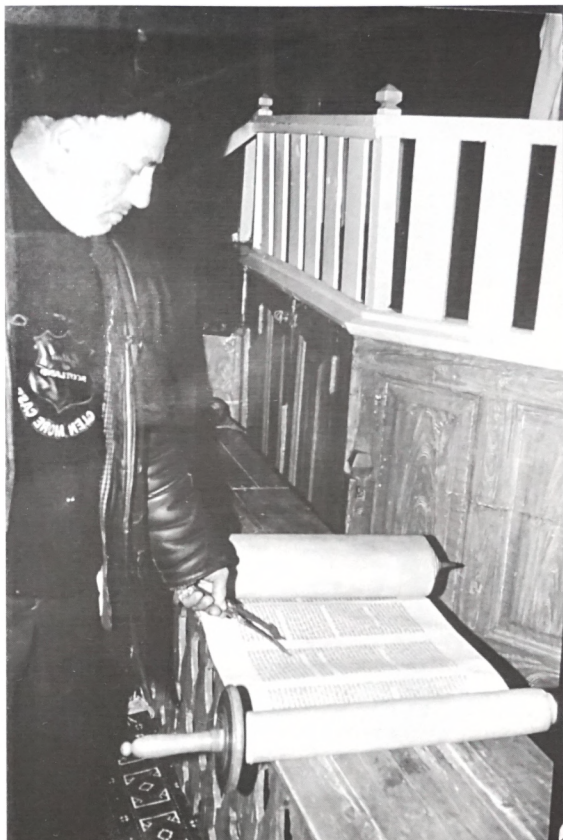
30 שם האל בן מ"ב אותיות היה ידוע, ככל הנראה, כבר במאה הראשונה לספירה. השימוש בו מופיע גם בתלמוד (קידושין, דף עא, ע"א); אולם, מהכתוב במסכת קידושין, לא ברור מהן האותיות המרכיבות שם זה. רש"י מציין שהשם סודי ואינו ידוע (רש"י לקידושין, דף עא, ע"א; רש"י לסנהדרין, דף קא, ע"ב; שם, דף ס, ע"א). התפילה במלואה מופיעה בסדור התפילה ונאמרת בשחרית של חול, לפני פסוקי דומרה ובקבלת שבת לפני "לכה דודי". לשימוש המאני של תפילת "אנא בכח", ראה שרירה, עמ' 97-98; ראה גם הערה 64.

31 הרימון נמצא באוסף צימבליסטה בתל אביב, ראה: גרפמן, רימונים, עמ' 22-23, תמונה 7. הרימון פורסם לראשונה בקטלוג המכירה של סות'בי, 5 באוקטובר 1993, תל אביב, עמ' 60, פריט 234.

32 אלטשולר, עמ' 260, הערה 173; עמ' 261.



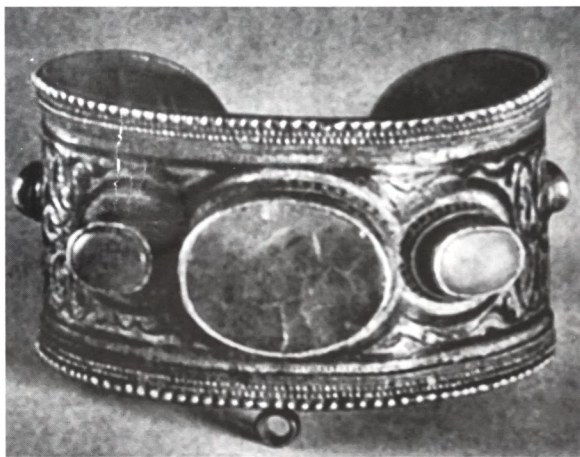
תמונה 1: זוג קולמוסים, 1918, 1919, אזרביג'אן, 24, 23 - 474 - Sc



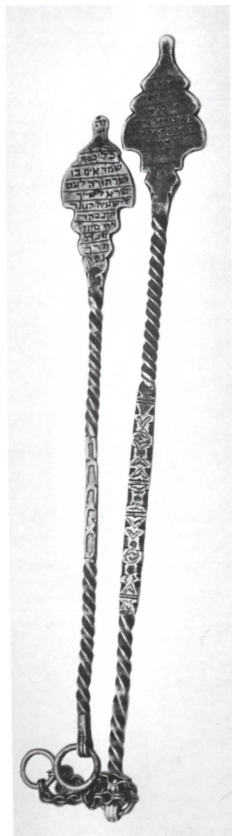
תמונה 2: שחזור השימוש בזוג קולמוסים



תמונה 3: זוג קולמוסים, 1880, צפון מערב - דגסטאן 41 - 474 - Sc



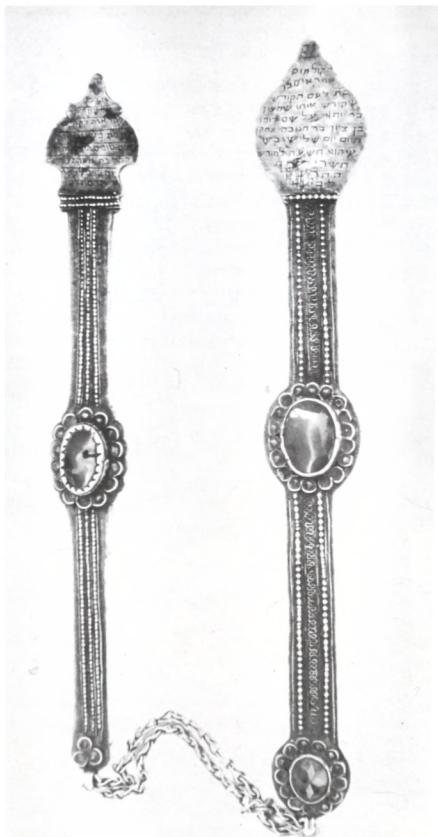
תמונה 4: צמיד נשים, תחילת המאה ה-19, כפרי אוואר



תמונה 5: זוג קולמוסים, 1860, 1873, קובה, אזרביג'אן Sc-474-40



תמונה 6: קולמוס, 1881, צפון מערב דגסתאן ב - 474 - 71



תמונה 7: קולמוסים, 1915, 1918, צפון מערב דגסטאן 43 - 474 - Sc



תמונה 8: רימונים, 1908, גרוזיה הוקדש לקהל קדוש פרס 1 - 473 - Sc

קובאצ'י

אחד המרכזים החשובים למלאכה ובעיקר לעבודת הצורפות בקווקאז המזרחי הוא בדרום דאגסטאן.³³ מרכז זה סיפק חפצי מתכת ובמיוחד כלי כסף, לאזורים שונים ברחבי דאגסטאן ואזרביג'אן ובמיוחד ידועה עבודת הצורפים בטכניקת הניילו, מהעיר קובאצ'י, השוכנת בדרום דאגסטאן.³⁴ הרימונים מהקבוצות השלישית והחמישית נוצרו במרכז זה. השוואה לחפצים לשימוש יום-יומי מהעיר קובאצ'י מרמזת על מסורת חזותית וסגנון משותפים להם ולקבוצות הרימונים. למשל, כיפת כסף לנשים,³⁵ מהמוזאון האתנוגרפי בסנקט-פטרבורג, שנחבשה מעל למטפחת, מעוטרת ברצועה היקפית ובתוכה קרטושים בצורת עלה, המאכלסים עיטור צמחי (תמונה 10). ארגון העיטור במקצב אחיד המקיף את הכיפה והמוטיבים המופיעים עליה מזכירים את זוג הרימונים שהוקדש לעילוי נשמתם של מרים בת חיים ושני ילדיה צביה ונסים שנהרגו בשנת 1918 (תמונה 14).³⁶ גם ברימונים אלה, בכל אחד מחצאי הגוף הכדורי, דגם מקיף של קרטושים ובתוכם שני ענפים עם עלים המתפתלים למרכז הקרטוש ובקצותיהם פרח. גם הציצה הגדולה המורכבת מסהר ובתוכו כוכב בעל שישה קודקודים, הידועה בשם ilal [*הלאל] ומופיעה במספר רב של רימונים, משקפת את הסביבה המוסלמית בה נוצרו החפצים. מהאימפריה העות'מאנית נפרץ הסמל לאזורים רבים והפך לסמל האסלאם. סמל זה מופיע באזור על מגוון חפצים כגון תכשיטי נשים.³⁷ אין ספק, שרימון זה נוצר בידי אחד מטובי הצורפים בעיר קובאצ'י, שרמתו ניכרת בעיצוב המושלם של החפץ ועיטוריו ובדיוק שבעבודת הניילו. ייתכן מאד שגם רימון שהוקדש לקהילת כרמינה שבאזובכיסטאן, בשנת 1872,³⁸ שייך לקבוצת הרימונים מהקבוצה החמישית, והם נוצרו באותה העיר.³⁹

33 צ'ירקוב, עמ' 130; ראזינה, צ'ירקאסובה, קאנצ'דיקאס, עמ' 159, 166-169.

34 אלטשולר, עמ' 300-301; צ'ירקוב, עמ' 130.

35 ראזינה, צ'ירקאסובה, קאנצ'דיקאס, עמ' 167, שורה שלישית תמונה ראשונה משמאל.

36 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-474, מספר 2.

37 ראזינה, צ'ירקאסובה, קאנצ'דיקאס, עמ' 201.

38 "אלה הרימונים נעשו / על .. ספר תורתנו הקדושה / מת[רומ]ת כספם של ק"ק כ[ר]מינה יע"א / בפקודת אבן חכן (חכם) אדונייה / בשכרו ? יזכור בנחמה / כ"ז צדיקים לע"ה חודש סנן הש' תרל"ב/".

אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-229, מספר 6, ראה הערה 43.

להשוואה ראה: ראזינה, צ'ירקאסובה, קאנצ'דיקאס, עמ' 169, שורה שלישית תמונה ראשונה משמאל.

39 עיטור דומה לרימונים אלה, המאורגן ברצועות היקפיות, נראה בחפצים מקומיים שונים ובעיקר בתכשיטים. למשל, עגילים מסוף המאה הי"ט ותחילת המאה העשרים, המורכבים

באקו ודרבנד

צורפים נוספים עבדו גם בערים באקו ודרבנד. ייתכן שקבוצת הרימונים מהקבוצה השנייה נוצרה ברובה בעיר באקו, אך השערה זאת זקוקה לבדיקה נוספת. שני זוגות רימונים מאותה הקבוצה הצורנית שעוצבו באמצע המאה התשע עשרה (1859), נוצרו בעיר דרבנד. סגנון העיטור הקווי והגאומטרי, שונה מזה של יתר הרימונים מאותה הקבוצה ונראה שנעשו בידי צורף לא מיומן. ייתכן שפשטות העיטור מעידה על המצב הכלכלי הירוד של היהודים בעיר דרבנד וחוסר יכולתם לרכוש עבודת צורפות משובחת ויקרה.

אזור שירוואן

סגנון קווי וגאומטרי נראה גם בעיטור הרימון מהקבוצה הרביעית, שהוקדש על ידי שניים מקהילת הכפר מג'ליס (מדג'ליס)⁴⁰ השוכן כארבעים ק"מ מדרבנד, היום באוסף צימבליסטה בתל אביב.⁴¹ גוף הרימון מעוטר במוטיבים יוצאי דופן לעיטורי הרימונים וכוללים סוס ורוכבו, ובעלי חיים נוספים כגון אריה או נמר. מוטיבים סכימאטיים וקווים דומים מופיעים מאפיינים את השטיחים מאזור שירוואן שבדרום דאגסטאן (תמונה 11).⁴² לא ברור אם זוג הרימונים הללו נעשה במיוחד למקדישו בכפר מג'ליס או שהם מרמזים על רימונים נוספים שנעשו באזור שירוואן ומשקפים מוטיבים וסגנון מקומיים, שלא הגיעו עדיין לידינו.

רימונים בשימוש משני

תופעה יוצאת דופן המשותפת לרוב הרימונים הקווקאזיים היא קנים גליליים קצרים וצרים. קוטרם הצר של הקנים לא התאים לעובי מוטות הגלילה ועל מנת להתאימם למוטות, הוסיפו לכל אחד מהקנים תוספת חרוטית מאולתרת מחומר פשוט. תוספת זאת בולטת ברימונים המוקדמים ואילו לחלק מהרימונים המאוחרים האריכו את הקנים בתוספת גלילית וצרה, הדומה בצורתה לקנה המקורי. תופעה דומה נראית ברימון ששייך לקבוצת רימוני הקווקאז והוקדש לקהילת כרמינה

משלושה כדורים. ראה ראזינה, צ'רקאסובה, קאנצ'יקאס, עמ' 167, שורה שנייה, תמונה אמצעית.

40 להרחבה על קהילת מדג'ליס ראה אלטשולר, עמ' 194-195. בכתובת ההקדשה החקוקה על הרימון נכתב שם הכפר בתעתיק אחר: "אלו הרימונים של דן בן אלקנה ושל דסרגיל בת יעקב מכפר מג'ליס שקידש אותם] סט". השם דסרגיל נזכר ברשימת שמות הנשים הנפוצים בקווקאז, ראה כשדאי, עמ' 138.

41 ראה הערה מס' 31.

42 להשוואה ראו: שטיח אזרביג'אני, איורים 37, 47.

שבאזובכיסתאן, בשנת 1872.⁴³ הרימון הבודד דומה לרימונים הקווקאזיים במבנה ובעיטור. על מנת להתאימו למוטות הגלילה הוסיפו לקנה הקצר בשנת 1919, קנה ארוך.⁴⁴ כיוון שצורת הקנים וקוטרם הצר אינם מתאימים למוטות הגלילה, ייתכן והם מרמזים על שימוש מקורי שונה מהשימוש המסורתי של הרימונים. אפשר שמלכתחילה הם נוצרו לשימוש אחר ובני הקהילה הסבו את השימוש בהם לרימונים לתורה. יש לציין, שתופעה של קנים צרים וקצרים אינה קיימת ברימונים אחרים שנוצרו באזור, השייכים למסורת חזותית אחרת; האחד מטיפוס אוסטרו-הונגרי והשני מטיפוס גרוזי. אלה ניצבים על קנים ארוכים, רחבים ומותאמים למוטות הגלילה.

המידע על תשמישי הקדושה והשימוש בהם בקרב היהודים ההרריים, לפני המאה התשע עשרה ובמהלכה, מועט ביותר.⁴⁵ במטרה להתחקות אחרי מסורות נעלמות נעזרנו במהלך מחקרנו בספרי מסעות, ראיונות עם זקני העדה ובסיפורים עממיים הרווחים בקרב הקהילה.⁴⁶ כמו כן, עקבנו אחרי התפילה בבית כנסת, כפי שהיא מתנהלת היום ובשימוש בחפצים במהלך הליטורגי.⁴⁷ ספור עממי הרווח בקרב זקני הקהילה, שופך אור על סוגיית הרימונים והשימוש בהם. הזקנים אינם זוכרים שימוש ברימונים המונחים על מוטות הגלילה ולטענתם, השימוש בהם הוא מנהג מאוחר. מסורת בידם, שמקור השימוש ברימונים בקווקאז הוא ברימון שהובא על ידי יהודי פרסי ממשפחת כהן.⁴⁸ בעקבות רעידת אדמה בשנת 1812 נמלט היהודי ובני משפחתו, שמוצאם מתברזו שבאזוביג'אן האיראנית, מאזור שירוואן שבדרום אזרביג'אן ומצאו מקלט בעיר באקו, לשם הביאו זוג רימונים.

האמיתות ההסטורית של הסיפור אינה וודאית והעובדה שהרימון המוקדם ששרד הוא מהעיר באקו ומאותה השנה שבה, על פי הסיפור, הובאו הרימונים משירוואן,

43 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-229, מספר 6, ראה הערה 38.

44 הקנה שונה בסגנונו, בצורת האותיות ובשמות המקדישים מגוף הרימון.

45 אלטשולר, עמ' 348-350; כשדאי, עמ' 138; טשארני.

46 ברצוני להודות לאוצרת מוזיאון ישראל לאה מקרש על המידע שהביאה לידיעתי בעת מחקרה על הקהילה.

47 בית הכנסת היחיד הפעיל כיום, הוא בעיר קובא. שם רק על חלק קטן מספרי התורה מונחים רימונים ואלה הובאו מישראל. רימונים אלה מותאמים בקוטרם למוטות הגלילה ולא היה צורך בשינוי כלשהו כדי להתאימם למוטות.

48 בקהילת היהודים ההרריים והיהודים מגרוזיה, לא נמנו יהודים ממשפחות לוי וכהן. המצאותו של כהן הייתה מאד משמעותית לליטורגיה בבית הכנסת ולכן האירוע נחרט בזיכרון בני הקהילה, כאירוע בעל משמעות. בקרב הקהילה קיימים סיפורים נוספים על הבאת כוהנים מפרס, ראה אלטשולר, עמ' 33-35.

אפשר שהיא מקרית. עם זאת, הסיפור העממי עשוי לשקף מציאות ובה השימוש ברימונים לא היה נפוץ בקרב קהילת היהודים ההרריים.⁴⁹ ייתכן שבהעדר רימונים מקומיים לספר התורה, אנשי הקהילה והמהגרים היהודים מפרס רכשו מצורפים מקומיים חפצים קיימים וזמינים שדמו בצורתם למסורת חזותית של רימונים, שהכירו. אך כיוון שמוטות הגלילה היו עבים מקוטרם הצר של הקנים, הוסיפו להם תוספת שתתאים לשימושם החדש.⁵⁰ חפצים הדומים בצורתם ובעיטוריהם לרימונים משמשים את הקהילה המוסלמית באזור, כגון ראשים (finials) הנישאים על ניסי תהלוכה (תמונה 12). הניסים מורכבים מגוף כדורי המוקף בשרשראות הנושאות פעמונים ומעליהם ציצה גדולה. הדמיון בין ראשי ניסי התהלוכה לבין הרימונים בולט בקנה הקצר הקבוע בבסיסם ומשמש כקנה להשחלתם על המוט.

פרס וגרוזיה

לצד ההשפעות הסביבתיות, שללא ספק משתקפות בעיצוב החפצים ובעיטוריהם, ניכרות גם השפעה ומסורות יהודיות. אחד ממקורות ההשפעה העיקריים הוא מפרס. עד לכיבוש הרוסי של הקווקאז המזרחי (במאה הי"ט), היו היהודים ההרריים, כמו גם יהודי בוכארה (אובוכיסתאן) ואפגאניסתאן, חלק מהמרחב התרבותי הפרסי.⁵¹ בין הביטויים השונים לתרבות הפרסית-יהודית היא לשון היהודים הנחשבת ללהג איראני ומכונה בפיהם "לשון פרס הקדומה". קהילות יהודיות מפרס התיישבו בערים שאמאכה ושאקי, שבאזור שירוואן ובערים באקו וקובא. בני הקהילות נהגו לכנות את בתי הכנסת בהם התפללו, על פי עיר מוצאם. כך למשל, בעיר קובא עומד בית כנסת "גילן", ששמו מעיד על מוצא הקהילה הפרסית שמקורה באזור גילאן שבצפון איראן.⁵² שבמאה השמונה עשרה מצאה מקלט בעיר. עדות נוספת לקהילה פרסית

49 על פי עדותו של הנוסע טשארני משנת 1868, ברור שרימונים היו בשימוש בעיר קובא, כבר באמצע המאה הי"ח. עדות זאת אינה מתארת את צורת הרימונים, אך טשארני מצטט כתובת הקדשה החקוקה עליהם וזו לשונה: "זה כתר תורה שהקדיש אותו לה' יחיא בר רבי יחיאל, נכתבו שורות אלה בחודש חשון שנת ה' תקכ"א [1761] ליצירה, אחר חרבן גאלגאטא". הציטוט מובא בספרו של אלטשולר, שם הוא גורס שהכתובת היא על כתר ולא על רימונים. נראה שאלטשולר הבין את הכתובת כלשונה, אך בהשוואה לרימונים אחרים הנושאים כתובות דומות, נראה ש"כתר תורה" מתייחס לרימונים. אלטשולר, עמ' 207. בעניין השמות, ראה עמ' 21 במאמר זה.

50 ייתכן שקנים קצרים וצרים מעירים על שימוש שונה ומיוחד לקהילת היהודים ההרריים ברימונים, אולם בשלב זה של המחקר אין בידי ידיעות נוספות.

51 אלטשולר, עמ' 33-35; 37-39; 359; 546-548; ראה גם אלטשולר, פנחס, זנ"ד, "דברי פתיחה", עמ' 7.

52 אלטשולר, עמ' 208.

חוקה על רימון מטיפוס גרוזי: "זואת הרימונים אשר קידשו עדת ספרדים קהל קדוש פרס היושבים באכו [כך]; *באקן בבית אלוהינו ... שנת תרס"ח (1908)". קהילה ספרדית זאת, שהקדישה את הרימונים הייתה קהילה יהודית-פרסית שהתפללה בבית כנסת בעיר באקו. גם אם ברור, שרוב הרימונים נוצרו בבתי מלאכה מוסלמיים הרי שצורתם, עיטוריהם, הכתובות החקוקות עליהם ושמותיהם מעידים על קשר הדוק עם המורשת החזותית של הקהילות היהודיות בפרס. מרבית הרימונים בשימוש קהילת היהודים ההרריים, מכונים בשם "כתר תורה". שם זה הוא אחד השמות המקובלים לרימונים בפרס ובאפגאניסטאן.⁵³ אין וודאות למקור השם ואפשר שהוא נובע מהפסוק במסכת אבות: "ר' שמעון אומר שלשה כתרים הם: כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות וכתר שם טוב עולה על גביהן" (משנה אבות ד', י"ג). "כתר תורה" הוא אחד מארבעה כתרים שהם ארבעה תארי כבוד.⁵⁴ התואר "כתר תורה" הושאל כשם לחפץ המונח על ספר התורה או מקשטו. ייתכן שיש לייחס שם מיוחד זה לרימונים מהמרחב הפרסי, כשם כולל לתשמיש קדושה המכתיר את ספר התורה כ"כתר", בין אם הוא רימון ובין אם הוא כתר.⁵⁵ צריך לציין, שכמו ברוב הקהילות המזרחיות, גם בקרב קהילת היהודים ההרריים נהגו לשמור על מגילות הספרים בתוך נרתיקי עץ. תיקים אלה היו בעלי גג שטוח, בדומה לאחד מטיפוסי התיקים בפרס ובדומה לאלה שבכוכארה ובאפגאניסטאן, עליהם הונחו רימונים ולא כתרי תורה.⁵⁶ עדות לשימוש בתיקים אפשר למצוא בספר המסע

53 במאמרה של ברכה יניב (יניב, עמ' 96-129) היא מציינת שהשם "כתר" נובע מהתפתחות החפץ מכתר תורה בראש תיקים לתורה מפרס. אמנם קיים דמיון צורני בין חלק מהרימונים המכונים בשם "כתר" ובין הכותר העומד בראש התיקים לספרי תורה באזור. אך יש לציין שבשם זה מכונים רימונים בעלי צורות שונות שיחסם אל הכותר, הן מבחינה צורנית והן התפתחותית, מוטל בספק. לדעתי, גם במקרה של קהילת היהודים ההרריים, אין לייחס שם זה לקשר היסטורי התפתחותי של החפץ, אלא למקור הפרסי שלהם. לדוגמאות ראה אינרקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-470, מספר 5.

54 הביטוי "כתר" כתואר כבוד שגור כביטוי לשוני במקרים נוספים. לדוגמאות ראה: "שלושה נכתרים בזקנה ובימים" (בראשית רבה ג"ט, ו); "קשר לו כתרים" (בבלי, חגיגה י"ג) ועוד.

55 יש לציין שגם בקרב קהילות אחרות השם "רימונים" אינו השם היחיד לחפץ זה ובכל קהילה מתייחד החפץ בשם אחר, למשל "לימוני" בקרב קהילה הגרוזית, "תפוחים" בקרב קהילה המרוקאית ועוד. כמו כן, השם "כתר תורה" כתוב על גבי מגוון תשמישי קדושה כגון טסים, פרוכות ועוד.

56 שתיים מקהילות המזרח נוהגות להכתיר את התיק בכתר, כך למשל קהילת היהודים בקרצין וקהילת יהודי עדן. יש לציין שככל הנראה, מנהג זה הוא תוצאה של השפעה סביבתית הקשורה באירופה ובהודו.

של הנוסע כשדאי: "ספרי התורות מונחים אצלם בתיקים של עץ הנפתחים כמו ארגו לארכם".⁵⁷ מלבד שמות הרימונים, גם צורתם ומרכיביהם דומים לאחד מטיפוסי הרימונים במרחב הפרסי.⁵⁸ הרימונים מאספאהאן בדומה לרימונים הקווקאזיים, מורכבים מגוף כדורי שממנו עולה כותר גלילי ובראשו כיפה (תמונה 13). אך שלא כמו ברימונים הקווקאזיים, הגוף והכותר מהווים, בדרך כלל, יחידה אחת המעצבת את צורתם האגסית. חלק מרימונים אלה נתמכים בקנה גלילי שנראה קצר ביחס לגוף המארך, אם כי הוא מותאם לקוטר מוטות הגלילה. כיוון שגוף הרימונים מאספאהאן מהווה יחידה אחת, משקפים הקרטושים וארגון הענפים על פני שטח הרימון אחדות זו; הקרטושים מאורגנים ברצועה היקפית במרכז הגוף הכדורי בדומה לרימון "חיות בר נוח" משנת 1812. צורת ארגון זאת משתקפת גם ברימונים המוקדמים מהסוג השני ובחלק מהסוג השלישי, אך אלה מופרדים על ידי הרצועה המרכזית המחלקת את הקרטושים לשני חצאים. למרות הדמיון הצורני והמוטיבים המשותפים, סגנון העיטור ברימונים מאספאהאן שונה מזה שברימונים הקווקאזיים; בניגוד לנוקשות שבעיטור הקווקאזי, ברימונים מאספאהאן הקווים זורמים ויוצרים תחושת תנועה. הריווח והחלל בין הענפים המתפתלים, נדמה קטן יותר ברימונים האיספאהאנים בעוד שברימונים מהקווקאז המוטיבים פחות דחוסים. ההבדל ניכר גם בטכניקת העיטור; ברימונים מאספאהאן העיטור חקוק ואילו ברימונים הקווקאזיים חלק מהעיטור עשוי בניילו, המבליט את השטחים המושרים וקווי המיתאר, שהם בדרך כלל עבים וגסים יותר.

הדמיון במבנה ובמרכיביו מאפשר להניח שהיה קיים דגם משותף לרימונים הפרסיים מאזור אספאהאן ולניסים האסלאמיים. דגם אפשרי זה, השפיע גם על עיצוב הרימונים של קהילות נוספות במרחב התרבותי הפרסי ומשותף לאלה שנוצרו

57 כשדאי, עמ' 48. על תיק לספר חורה באחד מבתי הכנסת בישראל בו מתפללים יוצאי הקהילה, הונחו שלושה זוגות רימונים, מסוגים שונים. מנהג דומה נהוג בקרב הקהילה האפגאנית, אך כיוון שמדובר בהופעה יחידה של המנהג, יש להמשיך ולחקור אם לפנינו מנהג משותף לשתי הקהילות, או השפעה של הקהילה האפגאנית. בעקבות הגירת הקהילה האשכנזית שהגיעה לקווקאז מרוסיה, ניתן היום לראות בבתי הכנסת שילוב מסורות: ספרי התורה מאוכסנים בתיקים - עדות למסורת המקורית ולצידם ספרי חורה עטופים במעילים - התואמים את המסורת האשכנזית.

58 כמוזיאון היהודי בניו יורק קיימת קבוצת רימונים הדומה בצורתה הכדורית המופרדת ברצועה היקפית לשני חצאים ובחלק מן הכתובות החקוקות עליה, לרימונים הקווקאזיים. על פי המידע בקטלוג, רימונים אלה נוצרו בפרס, במאה העשרים וכולם מתנת ד"ר הרי פרידמן. לא ידוע לי על רימונים פרסיים מוקדמים מסוג זה, ויש לדעת, לבחון אותם ולחקור את המקור החזותי שלהם. ראה גרפמן, הכתרה, עמ' 253-257, איורים 435-441.

בבוכארה (אוזוכיסטאן) ובאפגאניסטאן, אם כי בכל אזור התפתחו מאפיינים המייחדים את המקום, הכוללים בעיקר בפרופורציות שונות ובסגנון העיטור.⁵⁹ בשלושה מבין חמישה סוגי הרימונים חקוק הפסוק: "פעמון ורימון זהב בשולי המעיל סביב" (שמות כח', 34). פסוק זה חקוק גם על מרבית הרימונים שמקורם בגרוזיה. גרוזיה גובלת עם הקווקאז בצפון מזרח ובין שתי הקהילות היהודיות היו קשרי מסחר ותרבות.⁶⁰ כמו כן, קהילות של יהודים גרוזים חיו בערי הקווקאז. אין וודאות לגבי מקור השימוש בפסוק זה שכן, המופע המוקדם ביותר של הפסוק הוא על הרימון הקווקאזי של "חיות בר נוח" משנת 1812 (הקבוצה הראשונה) ואילו הרימון הגרוזי המוקדם המוכר הוא משנת 1859.⁶¹ ייתכן שלפנינו מסורת משותפת של הקהילות הקווקאזיות והגרוזיות, או השפעה של אחת הקהילות על רעותה. השפעה שמקורה במסורת החזותית הגרוזית על הקווקאזית יחסי גומלין בין הקהילות נראים בזוג רימונים משנת 1908, שהוקדשו בידי "קהל קרוש פרס" ומקורם בעיר באקו.⁶² הרימונים משקפים בצורתם המגדלית, בעלת שש פאות וכיפה, את הרימונים מטיפוס גרוזי.⁶³ הוא עוצב ועוטר על פי מסורת הרימונים הגרוזית ובה על כל אחת מפאות הרימון, חקוקים הפסוקים: "פעמון ורימון זהב על שולי המעיל סביב" (שמות כח' 34); "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל" (דברים ד' 44); "אלה העדות והחקוקים..." (דברים ד' 45); ברכת כוהנים (במדבר ו' 22-25) ועשרת הדברות (שמות כ' 1-17). בצד מחזור הכתובות מן המסורת הגרוזית, הוסיפה הקהילה הפרסית שהקדישה את הרימון בעיר באקו, מסורת פרסית ומקומית של שם האל בן מ"ב אותיות, המעטר את קבוצת הרימונים מהסוג השלישי.⁶⁴ שם זה, שעל פי המסורת הוא בעל כוחות מאגיים, מופיע גם על

59 להשוואה ראה: הנגבי, יניב, עמ' 92-110.

60 אלטשולר, עמ' 7; 72-73; 546-548.

61 ארבל ומגל, עמ' 158-160.

62 לכתובת ההקדשה על הרימון, ראה עמ' 26 במאמר זה.

63 אימון של צורת הרימונים הגרוזים בשילוב הכתובות המאפיינות, קיים גם בקהילת היהודים בבוכארה. בדומה לרימון מבאקו, גם ברימונים אלה נוספו מרכיבים מקומיים בוכרים. להשוואה ראה אינדקס ירושלים לאמנות יהודית, Sc-229.

64 למשמעות המאגית ולמקורות השימוש בשם מ"ב אותיות, ראה הערה 30. שם בן מ"ב אותיות ושמות אלוהיים אחרים, מופיעים על רימונים מהמרחב התרבותי הפרסי, ואינם מופיעים על רימונים לספר תורה ממקורות אחרים. אין ספק שקבוצת רימוני הקווקאז שייכת למסורת פרסית זאת. ראה גם הנגבי ויניב, עמ' 92-93, רימונים מספר 2. בספר סגולות שנכתב בשנת 1867 בעיר קובה, היום באוסף ביל גרוס בתל אביב מופיע שם מ"ב אותיות כחלק מנוסח שיש לכתוב על קמיע, עמ' פ"ט.

רימונים מהמרחב הפרסי ועל קמיעות פרסיים ומקומיים אך אינו מופיע ברימונים הגרוזים שנוצרו בגרוזיה.⁶⁵

מלאכת הכתיבה והכתובות

כבר ראינו שבמרבית הרימונים והקולמוסים לתורה חקוקות כתובות עבריות, באותיות מרובעות מטיפוס פרסי וחלקן באותיות קורסיביות. לעיתים קרובות הכתב אינו קריא ומצויות בו שגיאות כתיב רבות. אפשר להתחקות אחרי תהליך ייצור החפצים וחקיקת הכתובות מדוגמאות ספורות של קולמוסים ורימונים לתורה. ככל הנראה, החפץ נקנה או הוזמן מצורך מוסלמי, שעיצב את מבנה הרימון או הקולמוס ועיטר אותם. במהלך עבודתו הוא הותיר חלל ריק, להוספת כתובות. בקולמוסים הושאר מקום ריק ביחידה השטוחה, בצורת עלה, המיועדת להורות את הקריאה, המקום בו בדרך כלל חקוקות הכתובות. סביר להניח, שבסיום עבודת עיצוב החפץ, חלקם הועברו לסופר סת"ם או לבן הקהילה שהיה בקיא בכתיבת אותיות עבריות. באחד הקולמוסים,⁶⁶ לא הסתיים תהליך העבודה והקולמוס נותר ללא כתובת, על אף שעיצובו הסתיים והושלם.

ההנחה שחלק מן הכתובות נחקקו בידי סופרים המיומנים בכתיבה, נתמכת בכתובות ברורות וקריאות הנראות כזוג הרימונים שהוקדשו לזכר המנוח אשר בן מנשה משנת תרס"ח (1908),⁶⁷ וכיד לתורה שנקדשה לעילוי נשמת רחל בת שלמה, משנת תרע"ד (1914).⁶⁸ כתיבת הסופר המיומנת כולטת באותיות הרהוטות, בסירגול, ביכולת הכותב לתכנן את החלל הדרוש לכתיבה ולהתאמת הטקסט לחלל הנתון. עם זאת, במספר רב של חפצים נראה שהכתיבה נחקקה בידי אדם שידו אינה אמונה בכתיבה עברית. כתובות אלה קשות לפענוח כיוון שצורת האותיות, חלוקת החלל והעדר סירגול ישר, מעידים על כותב או כותבים שלא הכירו את מלאכת הכתיבה העברית. במקרים אחרים, ייתכן שהכותב כלל לא הבין את תוכן הכתובת והעתיק רצף של אותיות שהרווחים ביניהן אינם יוצרים מילים שלימות. אפשר להניח, שבמקרים כגון אלה, למשל ברימון של אהרון כזילואו משנת 1847, הצורך

65 להשוואה של המבנה והכתובות ראה ארבל, מגל, עמ' 158-160; גרפמן, הכתרה, עמ' 251-252, מס' 424, ראה גם אינדקס ירושלים לאמנות יהודית: 8369; 8429; 8356; 8395; 8427; 8437; IJA 8354. חלק מהפסוקים (דברים ד' 44; ד' 45; שמות כ' 17-1) משותף לכתובות המופיעות על תשמישי קדושה שונים מהמרחב הקרוב כגון עיראק ופרס.

66 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-474, מספר 66.

67 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-474, מספר 4.

68 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-474, מספר 62.

המוסלמי קיבל לידי כתובת עברית והעתיק את צורת האותיות בצורה משובשת.⁶⁹ אך אין להוציא מכלל אפשרות שחלק מהשיבושים בכתיבה נפלו בשל ידיעה מצומצמת של השפה העברית, שהיא תוצאה של מסע השלטונות נגד הדת. במהלך מסע זה, האלף-בית העברי הוחלף בראשית שנות השלושים ללטינית ובסופן הוחלפה הלטינית לקרילית. שינויים אלה חסמו אפשרות ליצירת תרבות יהודית רצופה והשכיחה מחלק מבני הקהילה את השפה העברית.⁷⁰ למרות שעל פי מספר ידיעות מרבית המתפללים לא ידעו קרוא ולא הבינו את התפילה,⁷¹ אין ספק שחלק מהיהודים שכתבו והשתמשו בחפצים אלה הבינו היטב את משמעות הכתובות וראשי התיבות. דוגמה לכך נראית בוזג הרימונים לזכר המנוח אשר בן מנשה, משנת 1908. בניגוד לרימונים מאותו הסוג,⁷² נחקקה תפילת "אנא בכח" המיוחסת לנחוניא בן הקנה, הידועה בסגולותיה המאגיות, במלואה ובכתב רוט ולא רק את ראשי התיבות היוצרים את שם האלוהים בן מ"ב האותיות. אין ספק שהאישי, שכנראה היה סופר סת"ם, הכיר את התפילה ובחר בגרסה השלימה שלה.

כתובות ההקדשה העניקו ביטוי מילולי למאורעות הסטוריים ואישיים, שהשפיעו על חיי הקהילה. בקבוצת הרימונים מהסוג החמישי חקוקים שמות בני יעקב בסדר משתנה; סדר לידתם, בהתאם לברכת יעקב (בראשית מ"ט), או סדר אמהותיהם (בראשית ל"ה, 24-27). נראה שנושא הכתובת משקף את הלכי הרוח הלאומיים של אותה התקופה. קבוצת רימונים זאת נוצרה במחצית הראשונה של המאה העשרים, בשעה שקהילת היהודים ההרריים הייתה נתונה לפעילות ציונית עניפה,⁷³ שאיחדה את כל יהודי הקווקאז לגוף לאומי אחד. היהודים ההרריים בחרו בשמות שבטי ישראל כביטוי לרוח הציונית שבעקבותיה יתקבצו "שבטי ישראל" ויכוננו שלטון עצמאי יהודי בארץ ישראל. ייתכן שבחירת הנושא, מרמזת להיותם מצאצאי עשרת השבטים ובכך מחזקת את שאיפות הקהילה באותה העת לעלות לארץ. ביטוי שונה המשקף בעיקר את הפרעות, הסבל והתלאות שעברו על בני הקהילה, נראה בכתובות ההקדשה הרבות: למשל הקולמוס מוקדש "ע"ש (על שם) חשוכי בלא בנים/ שנחנק בידי גויים אכזרים/ חנכה בר יוסף יום ר"ח/ אייר שלשים לחו' ניסן/ שנת תק"צ (1830) לפ"ק".⁷⁴ דוגמה נוספת החקוקה על רימון שהוקדש

69 ראה Sc-473, מספר 9.

70 על ידיעת עברית עילגת בקרב יהודי הקווקאז, במאה העשרים, ראה נספח ז' בספרו של אלטשולר, עמ' 540.

71 אלטשולר, עמ' 349; 107.

72 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-474, מספר 4.

73 אלטשולר, עמ' 467-477.

74 אינדקס ירושלים לאמנות יהודית Sc-473, מספר 70א'.

לזכר נשמת שלושה בני משפחה אחת: מרים בת חיים ושני ילדיה צביה ונסים שנהרגו בשנת 1918, משקפת, כנראה, את הטלטלה שעברה על הקהילה במהלך המהפכה הקומוניסטית ומלחמת אזרחים שהתרחשו בקווקאז בין השנים 1917-1921 תקופה זאת התאפיינה בגירוש ובכריחת יהודים, שלוו בהרג, גניבות וסבל. נוסחי הקדשה דומים מופיעים גם על מצבות הקבורה.⁷⁵

סיכום

תשמישי הקדושה הקווקאזיים, המעטים ששרדו מתחילת המאה התשע עשרה ועד לאמצע המאה העשרים, עוצבו על פי מסורת וסגנון מקומיים, מחד, והשפעות, בעיקר פרסיות, מאידך.

הרימונים, השייכים ברובם לתבנית חזותית משותפת נוצרו, ככל הנראה, תחילה לשימוש מקורי אחר ורק בשלב מאוחר יותר הותאמו להנחה על מוטות הגלילה, על ידי הרחבת הקנה. הדמיון בינם לבין ראשי ניסים אסלאמיים, מאפשרים להניח שחלק מהרימונים נוצר בידי אומנים מוסלמים, לשימוש מקומי. עם זאת הדמיון בינם לבין רימונים פרסיים מאיספאהן מרמזים על מסורת חזותית שיהודי המקום הכירו, ושימשה מקור חזותי משותף להם, לניסים האסלאמיים מהקווקאז ולרימונים נוספים, מבוכארה ואפגאניסתאן.

ארבע ערים נתגלו כמקורות אפשריים לייצור הרימונים: הראשונה העיר קובאצ'י, המוכרת כמרכז צורפות ובעיקר בעיטור הניילו. העיר דרבנד, ממנה נותר מספר מועט של רימונים, העיר באקו, שיש עדיין לבסס את הידיעות עליה, והרימון הבודד ממג'ליס, שיייתכן שהוא שריד יחיד לקבוצה רחבה יותר, שלא הגיעה לידינו ונוצרה בשירוואן.

המרחב התרבותי הפרסי, אליו שייכים היהודים ההרריים, מתבטא לא רק בדמיון לרימונים מאיספאהן, אלא גם בעיצוב אחד משני טיפוסי הקולמוסים, בעלי המוט הלולייני, בשימוש הקהילה.

הסוג האחד של הקולמוסים השטוחים, הוא כנראה תוצאה של מסורת חזותית מקומית, בעיקר של איזור צפון-מערב דאגסתאן, שם מעוצבים צמידי הנשים, באופן דומה לקולמוסים השטוחים.

כתובות ההקדשה העשירות החקוקות על הרימונים והקולמוסים, חושפות בפנינו מסורות מיוחדות לשמות החפצים, ופוחחות צוהר לאירועים היסטוריים ואישיים שהיו מנת חלקם של היהודים ההרריים.

הכתובות איפשרו לעקוב אחרי תהליך עיצוב החפצים, שנעשו לעיתים בידי אמנים מוסלמים שעיצבו את תשמישי הקדושה וחקקו עליהם את הכתובות

75 דוגמאות לנוסחים דומים ראה אבישי, עמ' 154-163.

העבריות, תוך שיבושי לשון. ולעיתים כלל עבודה המשלבת בין אומן מוסלמי שעיצב את החפץ וסופר סת"ם, שחקק את הכתובות בצורה רוטוה וקריאה. המנהגים המיוחדים לקהילת היהודים ההרריים נרמזו בחלקם מצורת החפצים, הכתובות והשילוב ביניהם. כך למשל, נתגלה המנהג הייחודי לקרוא בתורה בעזרת זוג קולמוסים ובתחום קטע הקריאה. לצערנו, המנהג לא ממשיך להתקיים היום ובני הקהילה אימצו מנהגים אשכנזיים, בהשפעת היהודים הרוסים שהיגרו לקווקאז, ולאחרונה בהשפעת אנשי חב"ד. מנהג ייחודי נוסף, אף הוא קשור בקולמוסים לתורה, נחשף מנוסחי כתובות ההקדשה המתארים מנהג ובו היהודים ההרריים נהגו להצביע בקולמוס על הכתב ובמיוחד על תחילת הפרשה, בעת הגבת התורה, לפני הקריאה בה.

אין ספק, שאוסף קטן זה איפשר לנו הצצה לעולם התרבותי-חזותי של קהילה מיוחדת ופחות ידועה. נושאים רבים נותרו עלומים ויש עוד להוסיף ולחקור אותם ביסודיות.

רשימה ביבליוגרפית וקיצוריה

אבישי = מ' אבישי, "היהודים ההרריים - בין עבר והווה", יהודי ברית המועצות, בעריכת ד' פריטל, עמ' 154-163.

אלטשולר = מ' אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, ירושלים, תש"ן.

אלטשולר, פנחס, זנ"ד = מ' אלטשולר, פנחס, מ' זנ"ד, יהודי בוכרה והיהודים ההרריים, שני קיבוצים בדרום ברית המועצות, ירושלים, תשל"ג.

ארבל ומגל = ר' ארבל ול' מגל, בארץ גיזת הזהב, תולדות יהודי גרוזיה ותרבותם, בית התפוצות ע"ש נחום גולדמן, תל אביב, 1992.

גרפמן, הכתרה = R. Grafman, Crowning Glory, Silver Torah Ornaments of the Jewish Museum, New York, New York 1996.

גרפמן, רימונים = ר' גרפמן, 50 רימונים, אוניברסיטת תל אביב, המוזיאון ליהדות, בית הכנסת ומרכז למורשת היהדות ע"ש צימבליסטה, תל אביב, 1998.

הנגבי ויניב = ד' הנגבי וב' יניב, אפגאניסתאן, בית הכנסת והבית היהודי, המרכז לאמנות יהודית, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"א.

י"י טשארני, "היהודים בארצות הקוקאזוס", המגיד, חדשות וקורות הימים, גליונות 18-14, 38 (תרכ"ח).

ניב = ב' ניב, "תוכן וצורה ברימוני כתר ממזרח פרס ואפגאנסתן", פעמים, 79
(אביב תשנ"ט), עמ' 96-129.

כשדאי = צ' כשדאי, ממלכות אררט, אודיסה, תרע"ב.

פרץ = א' פרץ, המוסיקה של היהודים ההרריים, המרכז לחקר המוסיקה היהודית,
האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ט [ראו גם בפרסום זה].

צ'ירקוב = D. Chirkov, Dagestan Decorative Art, Moscow 1971

ראזינה, צ'רקאסובה, קאנצדיקאס = T. Razina, N. Cherkasova, A. Kantsedikas, Folk
Art in the Soviet Union, Leningrad 1989

שטיח אזרביג'אני = Azerbaijan carpet, Baku 1985

שרירה = T. Shrire, Hebrew Amulets, London 1966

המוסיקה של היהודים ההרריים

אליהו פרץ

מבוא

המוסיקה של היהודים מחבלי מזרח הקווקאז וצפונו שייכת לשתי מסורות עיקריות: דרבנדי (Derbendi), ו"כאיטוגי" (Khaytoghi). מסורת הדרבנדי מקיפה את צפון אזרבייג'אן ואת דרום דאגסתאן עד כאיטוג שבצפון. מסורת הכאיטוגי מקיפה את אזור כאיטוג, דאגסתאן הצפונית, צ'צ'ניה וקאבארדינו-באלקאר. לא כללנו דוגמאות של מסורת שלישיית של היהודים ההרריים, המכונה 'וארטאשני' (Vartasheni), האופיינית לצפון-מערב אזרבייג'אן, בשל העדר חומר. מסורת הווארטאשני, המתקיימת עד היום בעיר אוגוז (Oghuz), דומה בקווים מסוימים למסורת הדרבנדי.

החלוקה למסורות השונות של היהודים ההרריים מיוסדת על גורמים גאוגרפיים, היסטוריים ולשוניים. תחום מסורת הדרבנדי מייצג את גבולותיהן הצפוניים של האימפריות הפרסית והערבית. באזור זה קיימת גם חלוקת משנה למסורות מקומיות, כגון מסורת גובאי (Ghubai) יהודים מקובא (Quba) שבאזרבייג'אן הצפונית.

האזור הצפוני בדאגסתאן של היום (כאיטוג) התקיים כחידה פאודלית נפרדת שלא היתה נתונה לשליטת האימפריות. מאוחר יותר היגרו יהודים לצפון הקווקאז, כלומר, לצ'צ'ניה ולקאבארדינו-באלקאר. בדומה למסורת הדרבנדי, כך גם מסורת הכאיטוגי כוללת תת-מסורות מקומיות, כגון זאת של הכפר אנגי (Andzhi), שהוא היום העיר מאכאצ'קאלה (מאהאג'-קלעה / Mahachkala / Mahadj-Qal'ah).

ההקלטות שבאנתולוגיה זאת בוצעו על-ידי, חלקן הוקלטו לפני עלייתי ארצה וחלקן אחרי עלייתי. מיעוט קטן של ההקלטות נעשו בתחנת הרדיו של מאכאצ'קאלה. איכות ההקלטות הראשונות היתה גרועה, בשל מכשירי ההקלטה

מאמר זה הוא גרסה מתוקנת של המבוא שפורסם אצל אליהו, ראה ברשימת הקיצורים בסוף המאמר.

הפשטים יחסית (כגון 'ווקמן' מתוצרת 'סוני') ובשל התנאים הקשים (הצורך להסתיר את מכשיר ההקלטה, בייחוד בבית הכנסת). נעזרתי במוסרי מידע רבים, ויזכרו לטובה במיוחד: הרב רחמן בן יוסף יונאיב ז"ל, הרב בובי ב"ר יוסף-יוסף אשורוב ז"ל, החזן איהודו-יהודה בן משי-משה משיאב ז"ל, החזן דניל בן ר' שומייל-שמואל, סבתי אודוסו-הדסה אלייגוייבה (אלנהוב) ז"ל, דודתי מומישיקה ממרייבה (היום בגבעת אולגה), דודי ישראל יוראילוב (דרבנד), גנאדי ששונוב (מאכאצ'קאלה), סלאביק שאולוב (היום בנצרת עלית), מיטיה נוואחוב, בנו של שמיל נוואחוב (שנתן לי הקלטות יקרות ערך אשר הקליט אביו), המשורר מנחם גברילוב, הסופר חיזגיל-יחזקאל אבשלומוב, ביקאל מתתובה, זויה עמירמובה (היום בדימונה). כן ברצוני להודות לד"ר מנאשיר יעקובוב ממוסקבה, שהנחה אותי בראשית דרכי המקצועית.

היהודים ההרריים במאה העשרים

המוסיקה של היהודים ההרריים מצויה זה זמן מה בשקיעה הדרגתית, כתוצאה ישירה מן התנאים החברתיים שבהם חיו שלושת הדורות הקודמים של יהודים אלה בכרית המועצות. המדיניות התרבותית של ברית המועצות אחרי מלחמת העולם השנייה הביאה לידי ירידה בשימוש בשפתה של העדה, ג'והורי (טאטית יהודית), והוצאתה מבתי הספר. כך פחתו מאוד ידיעותיו של הדור הצעיר בג'והורי. לאמתו של דבר תהליך זה החל עוד בשלהי המאה התשע-עשרה והתחזק במחצית הראשונה של המאה העשרים, בשל מלחמת האזרחים, שעה שיהודי הכפרים נמלטו לערים גדולות כגון באקו, דרבנד, מאכאצ'קאלה, גרוזני ונאלצ'יק. עד היום מדברים ג'והורי בדרבנד, שם נותרה עדיין קהילה מסורתית גדולה. גם בערים אחרות, כגון קובה, מתגוררת עדיין אוכלוסייה יהודית ניכרת דוברת ג'והורי.

בשל דיכוי החינוך הדתי המסורתי בידי השלטונות הסובייטיים נותקה העברת המסורת מהחזנים הקשישים אל הדור הצעיר יותר. גם שירים פונקציונליים, הקשורים בחיי הכפר המסורתיים של היהודים ההרריים, נעלמו, כתוצאה מהגירה פנימית לערים הגדולות יותר ומעיוור החברה היהודית. למשל, שירי הגשם המכונים 'גודיל-גודיל' ושירי ריטואל האביב המכונים 'שעמה וסאל' (מילולית: 'מדרות אביב'), ז'אנרים שנודעה להם משמעות במסגרת חיי החברה היהודית החקלאית, יצאו מכלל שימוש בערים הגדולות.

המודרניזציה, ועמה במיוחד ההתפתחות של תקשורת ההמונים, השפיעו השפעה עצומה על המוסיקה של היהודים ההרריים, כפי שהשפיעה על תרבויות מוסיקליות אחרות באזור הקווקאז. להיטים פופולריים, כולל אפילו מוסיקת רוק, חדרו לרפרטואר היהודי. שירים פופולריים אלה נשמעים היום בחתונות לצד שירים מסורתיים, והכלים המלווים את שירתם הם כלים חדישים, בעלי הגברה אלקטרונית,

ולא הכלים המסורתיים. כך פינו הכמאנצ'ה והתאר את מקומם לגיטרה החשמלית, במקום הבלבאן והזורנוב באו הקלרנית או הסינת'סייזר, והגובול (תוף המסגרת) נדחק מפני 'בלוק הקצב' האלקטרוני. משום כך גם השתנה אופיו של האלתור הקצבי. עם השימוש במקלדות של סינתסייזר אלקטרוני חדרו הרמוניות שלא היו ידועות לפניו במוסיקה המסורתית של הקווקאז.

סיבה אחרת לשקיעת המוסיקה המסורתית של היהודים ההרריים היא היעלמותם של ריטואלים ומנהגים עתיקים. דוגמאות בולטות לריטואלים כאלה הן הקינות המכונות 'גיריא', שנהגו המקוננות לשיר במשך שבעת ימי האבל ('הופד רוז'), וכן האפוסים העממיים 'מעניהוי אובסונאצ'י'. רק לעתים רחוקות נשמעים שירים אלה היום בין הצעירים.

ולבסוף, תרבותם של היהודים ההרריים עברה תמורות רבות משמעות אחרי הגיעם למדינת ישראל. עולים אלה, שמרביתם הגיעו כמחצית הראשונה של המאה וחלק לאחר מכן עד שנות השבעים, נטמעו בחברה הישראלית וקיבלו עליהם את מנהגיה 'הספרדיים', הן בתחום המוסיקה הליטורגית והן בתחום הפסיקה ההלכתית. עם העלייה האחרונה, החל בשנת 1990, חלה הידרדרות נוספת בחיי העדה ככלל. היהודים ההרריים פוזרו בערים ובעיירות שונות בארץ, כגון באר שבע, גבעת אולגה, חדרה, אור עקיבא וחיפה. בעוד שבקווקאז, בימי השלטון הסובייטי שכפה ההפרדה, נאחזו היהודים ההרריים בלהט רב בתרבותם ובמסורותיהם, כאן הם ניסו להיטמע בחברה הישראלית, הליברלית יותר. כך גבר הקושי להמשיך לקיים מנהגים ולשמור מוסדות מסורתיים (כגון בית הכנסת הקווקאזי) בישראל, במיוחד בקרב הדור הצעיר, שהתאמץ להשתלב בחברה החדשה, המגבילה פחות והמגבלת פחות.

עד כה הקדיש המחקר תשומת לב מועטת ביותר למסורות המוסיקליות של היהודים ההרריים, ומעטות הדוגמאות המוקלטות או הרשומות של מסורות אלו. הראשון שהקליט את המוסיקה של היהודים ההרריים היה הבלשן הגרמני אדולף דיר (Dier), שערך מסע מחקר לקווקאז בשנת 1909. במהלך המסע הוקלטו מוסרי מידע יהודים מן הערים כאסאביורט, אקסאי וטימירכאן-שורה (היום: בוינאקסק). הקלטות מוקדמות אלו, שערכן רב ביותר, שמורות היום במוזאון פושקין שבסנקט-פטרבורג; עותקים של חלק מהן מצויים באוסף הפונותיקה הלאומית בירושלים. ברם, הדוגמאות שברשותנו משקפות את המסורת האשכנזית-המזרחית ולא את הרפרטואר הקווקאזי הלא-אשכנזי המקומי. דיר הקליט כנראה חזן אשכנזי ששירת באותה שעה בצבא הרוסי והתפלל עם חיילים יהודים באזור.

מחקר קודם

בשנת 1907, כאשר הגיע אידלסון לירושלים, מצא בה עדה קטנה של יהודים הרריים. הוא הקליט דוגמאות מעטות בלבד מפי 'היהודים הדאגסחאניים' (כך כינה

אותם) ופרסם שבע דוגמאות מוסיקליות של מוסיקה ליטורגית (טעמי המקרא, תפילות הימים הנוראים וכן 'שיר קינה'), הכלולות בכרך השלישי של 'אוצר נגינות ישראל';¹ כנספח למוסיקה של יהודי פרס ובוכארה. אידלסון לא הביא מידע נוסף על מסורת מוסיקלית זאת, מלבד הערה שהיא שייכת למסורת היהודית הפרסית המקיפה יותר.

מיכאיל לאלינוב (טיפליס 1902 - מוסקבה 1967) פרסם חוברת דקה (לאלינוב) ובה שש דוגמאות של המוסיקה העממית של היהודים ההרריים מצפון הקווקאז. הוא לא ציין נתונים אתנוגרפיים כלשהם בנוגע לשירים ואף לא פרסם את הטקסטים שלהם.

ניסיונות להקליט את המסורות המוסיקליות של היהודים ההרריים נעשו מדי פעם על-ידי אתנומוסיקולוגים ישראליים, וכן על-ידי המדור לפולקלור של 'קול ישראל': בשנות השישים הקליטה אדית גרזון-קיוי נגן תאר מאורבייג'אן, יעקב יעקבי שמו, וכן גם שלישייה קווקאזית עלומת שם בתל אביב. עוד הקליטה את נגן הכמאנצ'ה הנודע זכרון אבשלומוב, שעזב את הקווקאז בשנת 1930; יצוין שכאשר חזרתי לעירו, קובה, בשנת 1992, במסגרת עבודת שדה, עדיין זכרו אותו. נוסף על כך, האתנומוסיקולוג ליאו לוי הקליט מוסיקה ליטורגית של היהודים ההרריים בשנת 1965, בבית הכנסת 'הר סיני' שבתל אביב; ובשנות השבעים הקליט אמנון שילוח מוסיקה ליטורגית שלהם בבית כנסת זה. באותה עת הקהל בבית כנסת זה היה מורכב מעולים אשר כבר היו בישראל כמה עשרות שנים, כמסתבר מן ההיגוי העברי של המתפללים בהקלטות אלו, השונה מההיגוי הייחודי של היהודים ההרריים. כל ההקלטות האלו שמורות באוסף הפונותיקה הלאומית.

תחנות רדיו בקווקאז תרמו תרומה חשובה לשימור המוסיקה העממית המקומית. בין האוצרות החשובים ביותר של מוסיקה יהודית מאזור זה יש למנות את רדיו אזרבייג'אן (באקו), רדיו דאגסטאן (מאכאצ'קאלה) ורדיו קאבארדינו-באלקאר (נאלצ'יק). רדיו דאגסטאן משדר עד היום תכנית מיוחדת בשפת ג'והורי. אף שספריית ההקלטות של תחנות הרדיו מקיפות יחסית, הן מוקדשות באורח בלעדי לז'אנרים הכליים והקוליים הפופולריים יותר של המוסיקה העממית. אין למצוא בתחנות אלו ולו הקלטה אחת של מוסיקה ליטורגית.

מוצאם, תולדותיהם והגאוגרפיה של היהודים ההרריים

הכינוי 'היהודים ההרריים' ניתן על-ידי הרוסים לכלל היהודים המתגוררים במזרח הקווקאז. מצויות בידינו עדויות על אוכלוסייה יהודית גדולה באזור זה כבר בזמנים קדומים (ראו להלן). השם 'היהודים ההרריים' (רוסית: גורסקייה יבראיי /

1 אידלסון 1922.

מופיע לראשונה במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה, אז כבשה האימפריה הרוסית את מזרח הקווקאז. היהודים ההרריים נתכנו כפי עצמם 'ג'והור' סתם, כלומר, 'יהודים'.

המקורות ההיסטוריים המזכירים את היהודים ההרריים דלים למדי. לדברי ההיסטוריון הארמני יוהאנס טראשאנקרצי (המאה העשירית לסה"נ), שנשען ככל הנראה על מקורות מהמאות החמישית והשישית לסה"נ, ישבה אז קהילה יהודית בצפון דאגסחאן.² על-פי מסורת אחת, יהודים התיישבו באזור לראשונה בזמנם של מלכי אשור שלמנאסר החמישי (סביב 722 לפסה"נ) או סרגון (סביב 720 לפסה"נ). מסורת זאת מתבססת על הקשר בין ממלכת מדי הקדומה עם מזרח הקווקאז.³ על-פי מסורת אחרת, היהודים ההרריים הם צאצאים של בני יהודה שהוגלו בידי נבוכדנאצר מלך בבל במאה השישית לפסה"נ ולא שבו ליהודה.⁴

בעקבות התמוטטותה של ממלכת הכוזרים במחצית השנייה של המאה העשירית לספירה, באה תקופה של חוסר יציבות פוליטית על אזור מזרח הקווקאז; באזור זה עברה אז הדרך היחידה בין אירופה המזרחית לבין אסיה (חוף מביזנטיון). פרסים, ערבים, סלג'וקים ומונגולים שלטו בו חליפות. מן המאה השש-עשרה עד למאה השמונה-עשרה חיו יהודים גם במורדות הקווקאז, ולא רק בהרי צפון אורבייג'אן ודרום דאגסחאן, בין קובה לבין דרבנד. אחד העמקים הסמוכים לדרבנד תחת השלטון הצפוני, באזור כאיטוג, היה ידוע בשם 'ג'והוד-קארטה', כלומר, 'עמק היהודים' (או בשפת ג'והורי: 'דאראי ע'אטה'), בשל ריבוי מיוחד של כפרים יהודיים בסביבה, ביניהם: דיה-קאדראשי, דיה-שולומי, דיה-חאקלוי, ודיה-יירמאם. העמק שמדובר בו עובר בין הכפרים מג'ליס (מאדג'אליס) ואורכרך (Urkarax); הוא נחשב לאחד מאזורי ההתיישבות היהודיים הקדומים ביותר בקווקאז, שמוצאו עוד בימי מלכות הכוזרים ואולי אף קודם לכן. עד היום מכנים תושבי המקום, בני העם הדארגיני, את העמק בשם 'ג'והוד-ע'אטי' ('עמק היהודים'). שרידי יישובים יהודיים (ציורים חקוקים בסלע, קטעי מצבות ובניינים) נתגלו במרחק של כשבעה קילומטרים ממג'ליס, בואכה אורכרך, בידי צוות תלויזיה ישראלית שערך מסע לאזור. במאה השבע-עשרה עקרו היהודים מהאזור מסיבות לא ידועות; אחדים מהם התיישבו במג'ליס, ואילו האחרים היגרו לאזורים אחרים במזרח הקווקאז ובצפונה. גם היום טוענים יהודי קאבאדרינו-באלקאר, שאבות אבותיהם באו מג'והוד-קארטה.⁵

2 טראשאנקרצי, עמ' 56.

3 מלכים ב יז: 6, יח: 11; ראו אלטשולר, עמ' 33 ואילך.

4 לליבן מסורות אלה השוו שפירא בפרסום זה.

5 אבשלומוב, בעלת ערך לעם שפת אמו, עמ' 59-60.

לאחרונה תועדה התיישבות יהודית רחבת היקף גם באזור הפנימי של הקווקאז. החוקר הדאגסתאני מוראד מאגמדוב (מוחמדוב), במחקרו על ייסוד אימפריית הכוזרים, מציין כפרים יהודים אחרים בהרי מרכז דאגסתאן (זובוטיל, מקגי, אראקאני, מוני ואחרים), על יסוד כרוניקות מוסלמיות ומסורות בעל פה. הוא מוסיף שגם היום מכונים רבעים מסוימים בכפרים המוסלמיים של הסביבה בשם 'ג'יהוד' (יהודים), משום שבעבר ישבו בהם יהודים.

בדאגסתאן, דרומית לדרבנד, ניצב הר שכיניו ג'ופו-דאג, כלומר, 'הר היהודים' (3,000 מ' מעל פני הים); לדברי המקומיים, בעבר היו באזור יישובים יהודים רבים. אחד מאותם תושבים מקומיים סיפר את האגדה הבאה. פעם התאהב צעיר יהודי יפה תואר בצעירה מוסלמית, אשר היתה מאורסת לגבר לוגיני, וזה הרג את שניהם מתוך קנאה. אז הביאו היהודים בכיפותיהם חול מכפרי הסביבה ושפכוהו על קברו של הצעיר, וכך נוצר ההר ג'ופו-דאג.

במחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה פרצה בין רוסיה לבין פרס והקיסרות העות'מאנית מלחמה על השליטה במזרח הקווקאז. במשך תקופת התהפוכות הזאת (שכונתה בשם 'עידן הח'אנים') סבלו היהודים מרדיפות, ושוב נמלטו מכפריהם הקטנים באזורבייג'אן לאזור קובה, שם נהנו מהגנתו של השליט הפרסי, חוסיין ח'אן.⁶ מסיבה זאת קרויים עד היום רחובות הרובע היהודי של קובה בשמות כפרי היהודים, כגון גילגוט, גיסור ('קוסארי' במפות רוסיות), גארצ'ו, אורוג (אראג במפות רוסיות), גילאן, אגאג'ון, צ'פקאן ומיורה.⁷ יתר על כן: עד שנותיה הראשונות של המאה הנוכחית היתה זיקה בין בתי הכנסת בקובה לבין כפרי המוצא של מתפלליהם.

בשנת 1797 כבש שליט הלאקים בדאגסתאן, הקאזיקומיק סולחאי (או סורכאב) ח'אן, את אבו-סוכו, הכפר הראשי של היהודים ההרריים באותה עת, ששכן שבעה קילומטרים דרומית לעיר דרבנד. במתקפה זאת נטבחו רוב יהודי המקום; רוב הניצולים מן הטבח נשבו כעבדים. עם זאת, קומץ יהודים הצליח להימלט ולבקש מקלט בדרבנד, שם התיר להם שליט העיר, פתח-עלי ח'אן, להשתקע.⁸ יהודים אלה היו גרעין הקהילה היהודית של היום בעיר זאת. יישובי היהודים החשובים במזרח הקווקאז במאה התשע-עשרה היו כולהלן: וארטאשן, קובה, גיסור, פנג-דיה, רוקאל, מוגורטי, אורוג, מאמראן, חוש-ממזיל, דף-רגאלי, דורגאלי, אנדריי-אאול, בוינאק ואקסאי.⁹

6 לסקירה כללית על תקופה זאת ראו באיקי'אנוב.

7 ראו: דוידוב.

8 אלטשולר, עמ' 48-52.

9 אבשלומוב, בעלת ערך לעם שפת אמו, עמ' 59.

למן ראשית המאה התשע-עשרה השתלטה האימפריה הרוסית על דאגסטאן, לאט ובהדרגה, תוך כדי מלחמה עקובה מדם נגד האמאמים ומנהיגים מוסלמיים אחרים. במהלך המלחמה שוב נכפה על היהודים להמיר את דתם ולהתאסלם, במסגרת מסעו של האמאם שאמיל נגד הכופרים. מאז הסיפוח הסופי של דאגסטאן לאימפריה הרוסית (לימים: ברית המועצות) נתונים היהודים ההרריים להשפעתה הפוליטית והתרבותית של רוסיה.

במאה העשרים התגוררו יהודים בעבר הקווקאז (אזרבייג'אן), במזרח הקווקאז (דאגסטאן), בצ'צ'ניה ובצפון הקווקאז (קאבארדינו-באלקאר). המרכזים העיקריים באזרבייג'אן הם באקו הבירה והעיר קובה. בקובה רוכזו היהודים ברובע היהודי ('יברייסקאיה סלובודה' / Jevrejskaia Sloboda ברוסית). בדאגסטאן הם ישבו בערים מאכאצ'אלה הבירה, בדרכנד, בבוינאקסק ובכאסאבירוט, וכן בכפר מושקור (נוגדי). בצ'צ'ניה התרכזו היהודים ברובע נפרד בעיר הבירה גרוזני. גם בעיר נאלצ'יק, בירת קאבארדינו-באלקאר, היה רובע יהודי ('יברייסקאיה קולונקה' / Jevrejskaia Kolonka ברוסית). מסיבות פוליטיות נרשמו רבים מהיהודים ההרריים במפקדים הממלכתיים הסובייטים, החל מסוף שנות החמישים, בתור 'טאטיס', וכך הגדירו אותם כחלק מן האוכלוסייה המוסלמית הטאטית. מדיניות זאת מכונה "מדיניות הטאטיזציה". לעומת זאת, הטאטים המוסלמיים הוגדרו כבני העם האזרי, ולפיכך הפך הכינוי 'טאט' מילה נרדפת ל'יהודי'.

בראשית המאה העשרים כבר הגיעה בשורת הציוניות גם לקווקאז. בשנים הראשונות של המאה עלה מספר קטן של פעילים ציוניים מבין היהודים ההרריים לארץ ישראל; שם השתקעו בירושלים, יחד עם עולים חדשים ממרכז אסיה (בוכארה וסמרקנד), ולאחר מכן בדרום תל אביב, שם מצוי בית הכנסת המרכזי שלהם עד היום הזה. בעקבות מלחמת ששת הימים ותחיית הציונות בברית המועצות יזמו היהודים ההרריים מסע משלהם למען העלייה לישראל. ואמנם, בראשית שנות השבעים הצליחו כמה מהיהודים ההרריים לצאת מברית המועצות ולעלות לארץ. חלום העלייה ההמונית התגשם לבסוף בשנים 1990-1993, והיום נותרו במזרח הקווקאז יהודים ספורים בלבד. כ-5,000 יהודים, פליטים מדאגסטאן ומצ'צ'ניה, מתגוררים היום בפיאטיגורסק (Piatigorsk), במחוז קווקאזסקייה מינרלנייה וודי (Kavkazskie Mineral'nyie Vody) שבצפון הקווקאז. בעיר זאת יש היום בית ספר יהודי ובית כנסת.

ג'והורי: השפה הטאטית היהודית וספרותה

ג'והורי, שפתם של היהודים ההרריים, שייכת לקבוצת הלשונות האיראניות וקרובה ביותר לפרסית. במשך הדורות קלטה השפה המקומית שבפיהם מילים אזריות ועבריות, עד שנוצרה השפה הקרויה היום ג'והורי או טאטית-יהודית.

רוב היהודים ההרריים דיברו שתי שפות. יהודי אזרבייג'אן ודרום דאגסטאן דיברו אזרית (במבטא "יהודי" חזק); באזורים מסוימים של דאגסטאן הדרומית והמרכזית דיברו לוגינית וטאבסאראנית, ובצפון דאגסטאן דיברו תורכית-קומיקית. גיוון לשוני זה משתקף ברפרטוארים השיריים הכלולים באנתולוגיה שפורסמה אצל אליהו: השירים האפיים מס' 22 ו-21 הם באזרית ושיר מס' 30 הוא שיר ערש דו-לשוני, בג'והורי ובאזרית. אחרי כיבוש הקווקאז בידי הרוסים נעשתה הרוסית שפתם השנייה של היהודים, אחרי ג'והורי.¹⁰

המקורות הספרותיים של הטקסטים שבאוסף אליהו

בעשורים האחרונים של המאה התשע-עשרה, בעקבות השתלטות הרוסים על דאגסטאן, החלו חוקרים יהודים ולא יהודים להתעניין בפולקלור של היהודים ההרריים ובלשונם. בתקופה זאת פרסמו חוקרים רוסיים, בהם יהודים אשכנזיים, שירים, סיפורי עם ומחקרים לשוניים ברוסית.¹¹ במאה העשרים החלו להופיע כתבי עת ועיתונים בשפת ג'והורי, ונכלל בהם גם חומר פולקלורי. בעשורים הראשונים של השלטון הסובייטי פוחת עניינם של החוקרים ביהודים ההרריים. הפרסום המודרני היחיד בשפת ג'והורי הוא כתב העת 'אטאן סובטימו', המופיע למן שנת 1960; בין עורכיו הסופר חיזגיל (יחזקאל) אבשלומוב.

תמלילי השירים שבאוסף זה מתחלקים לשתי קטגוריות עיקריות. בראשונה כלולים שירי עם אנונימיים, שנשמרו רק במסורות בעל פה ופורסמו בחלקם באנתולוגיות קודמות;¹² כמה משירים אלה מתפרסמים כאן לראשונה. בקטגוריה השנייה - שירים פרי עטם של משוררים נודעים בני המאה העשרים הכותבים בשפת ג'והורי, כגון: מישי (משה), סרגיי איזיגאייב, ישר מושיאחוב, זויה סמנדויבה, חיזגיל אבשלומוב ואחרים, שלחניהם חוברו על-ידי מלחינים יהודים פופולריים. תמריץ לכתובת שירים חדשים בשפה זאת שימשה חנוכתה של תכנית רדיו בג'והורי (בשנת 1960 לערך). שירים חדשים אלה נתקבלו יפה וזכו לפופולריות רבה. הזמרים שבקרב היהודים ההרריים רשמו את מילות שיריהם בחוברות שנקראו 'תלמוד'. מונח זה נתקבל גם אצל המוסלמים לקובצי השירים שלהם. השפעה זאת נובעת אולי מהמגעים בין יהודים לבין מוסלמים, שאירעו לא פעם בערבי שירה משותפים של מוסיקאים יהודים ולא-יהודים.

10 השור שפירא 2002, עמ' 492-493.

11 ראו מילר; שפירא 1983.

12 ראו למשל אבשלומוב, שירים.

הזיקה למוסיקה לא-יהודית

במהלך 500 השנים האחרונות שררו יחסים קרובים בין יהודים למוסלמים בכל רחבי מזרח וצפון הקווקאז, וקרבה זאת משתקפת בתרבותם המוסיקלית של שתי הקבוצות. משותפים להם רפרטוארים, כלי נגינה וז'אנרים מוסיקליים, ויש שאפילו שיטתו פעולה בהופעות מוסיקליות. בכפרים המעורבים נהוג היה שהמוסלמים והיהודים מזמינים אלה את אלה לאירועים חגיגיים, ומוסלמים מבאקו ועד נאלצ'יק אף נהגו לשכור מוסיקאים יהודים להנעים להם את חגיגותיהם. ואכן, במזרח הקווקאז היתה הנגינה הכלית משלח יד יהודי טיפוסי, תופעה זאת רווחת בארצות אסלאמיות אחרות, כגון איראן ומרוקו. אם קיימת הפרדה בין הרפרטואר היהודי והרפרטואר המוסלמי, הרי הרבר נבע משני גורמים: שפתם הייחודית של היהודים, ג'והורי, וההקשר החברתי היהודי של הביצועים (למשל, חתונות, חגיגות בר-מצווה, וכיו"ב).

בין הז'אנרים המוסיקליים המשותפים ליהודים וללא-יהודים המיוצגים באוסף שפורסם אצל אליהו, נמנים קטעים מרפרטואר המוגאם (המוגאם המאולתר, הראנג והתסניף), מחול הטראקאמה באזרכייג'אן ובדאגסטאן הדרומית, וכן הקאפא, הלוגניקה והאיר מדאגסטאן הצפונית ומחבלים אחרים של צפון הקווקאז (כל הז'אנרים המוסיקליים הללו יידונו להלן). במאה העשרים אימצו מוסיקאים יהודים שירים ומחולות ארמניים פופולריים, שלמדו מהקלטות מסחריות. התפקיד המרכזי ששיחקו יהודים בחיי המוסיקה של האזור משתקף גם בכתיבתם של סופרים מוסלמיים.¹³ הזיקה הקרובה שהתפתחה בין התרבויות היהודית והלא-יהודית בקווקאז נובעת מן המורשת הגאופוליטית והסוציו-אקונומית המשותפת לשני העמים.¹⁴

הרפרטוארים המוסיקליים של היהודים ההרריים מוסיקה ליטורגית בקהילות היהודים ההרריים לא נהגו לשכור חזנים מקצועיים. התפילות בבתי הכנסת נוהלו בידי הרבנים, שמילאו גם תפקידים דתיים אחרים בקהילה, כגון: מורים, שוחטים ומוהלים. ייתכן שיש בכך הסבר לפשטות היחסית של המוסיקה הליטורגית בקרב היהודים ההרריים. למוסיקה זאת אופייני סגנון שירה ונגינה המיוסד על מודוסים של שלושה עד חמישה צלילים לאוקטבה, בלי שים לב לצורתו או מראהו של הטקסט הליטורגי. כך יוצא שמזמורים, תפילות בפרוזה ופיוטים מושרים בלחנים דומים מאוד. יתר על כן, ההבדלים בין הסגנונות הליטורגיים המוסיקליים של חבלי הקווקאז השונים הם מזעריים, בהשוואה לגיוון

13 כדוגמת אומאכאנובה, עמ' 44.

14 ראו אצל ח'לילוב.

הניכר ברפרטוארים היהודים העממיים של האזור. האמת היא שהמוסיקה הליטורגית אחידה למדי בכל רחבי האזור.

מסורת 'ניגון' התפילות (כלומר, אמירתן בכעין שירה) הועברה מדור לדור כחלק מתכנית הלימודים ב'תלמיד כאנא' (בית התלמיד, המקביל ל'חדר' האשכנזי או ל'כותב' המזרחי). וכך מתוארת שיטת לימוד על-ידי צ'ארני:¹⁵

הרב יושב על גבי הקרקע, על שטיח, וסכיבו הילדים, כולם יחד, מניעים את ראשיהם אנה ואנה, קוראים את התפילה או את התורה בניגון טטארי' [כלומר "אזרי"] בלוי תרגום לטאטית-פרסית.

שפירא, שלימד עברית בבאקו בין השנים 1913-1923, מתאר את בתי הספר הדתיים כדומים ביותר לאלה של המוסלמים, והדמיון נוגע אף לניגוני התפילה.¹⁶ אידלסון (1922) הגדיר את ניגוני התפילה הדאגסתאניים כענף במסורת הפרסית היהודית.

מן המחקר שלנו מתקבלות תובנות חדשות בסוגיה זאת. כפי שהזכרנו לעיל, המוסיקה הליטורגית של היהודים ההרריים מונוטונית ואין להשוותה למוסיקה העממית העשירה והמגוונת שלהם. קהילה יהודית זאת לא פיתחה כל מסורת פאראליטורגית המיוסדת על שירת פיוטים עבריים, כפי שעשו קהילות אחרות במזרח.

התפילה עצמה מתנהלת על-פי נוסח עדות המזרח. הסידור המשמש את היהודים ההרריים במאה העשרים מכונה 'קול תפילה', והוא מבוסס על סידור נוסח הספרדים שהודפס בליבורנו ככמה מהדורות והיה מקובל בקהילות הספרדיות של הקיסרות העות'מאנית. הסידור תורגם לג'והורי בידי אסף פינחסוב ופורסם על-ידי המוציא לאור מרדכי בן מבורך בגטיריוב ושלמו (שלמה) בן שאול מורדכיב בדרכנד מטעם היהודים ההרריים בוילנה, תרס"ט. איננו יודעים אם לפני מהדורה זאת היו בידיהם סידורי תפילה מודפסים. מאז פרסום 'קול תפילה' המשיכו היהודים ההרריים להשתמש בסידורים נוסח הספרדים שרובם הודפסו במדינת ישראל.

הפיוט אצל היהודים ההרריים

שלא כיהודים בחבלים אחרים של המזרח הקרוב (איראן, טורקיה וכו') לא הצטיינו היהודים ההרריים בחיבור פיוטים. הפיוטים ששרו היו אלה שנכללו בסידור

15 מובא אצל אלטשולר, עמ' 387.

16 שפירא, 1983, עמ' 104.

ובמחזור של עדות המזרת, שהיו בשימוש בקווקאז למן שלהי המאה התשע-עשרה ואילך.¹⁷

שמותיהם של פייטנים אחדים מן הקווקאז נמסרו בספרות המחקר.¹⁸ ידוע לנו על שני פייטנים בני המאה השמונה-עשרה: גרשון לוי בן מישי (משה) נקדי (או נקדימו, *נקדימון) ור' אלישע הקטן בן שומואל מן הכפר אבו-סובו (דרומית לדרבנד); הגיעו לידינו שלושה מפיוטיו של זה האחרון לימים הנוראים. במאה השמונה-עשרה כתב אברהם בן חנוכה מדרבנד פיוטים, שאחד מהם מושר עד היום בסדר פסח. משוררים אחרים שחיברו פיוטים הם מתתיהו בן שומואיל, איש שמאכנה (אזרבייג'אן, המאה התשע-עשרה), ויוסף בן חיים שור מקוסארי, על יד קובה (נפטר סביב שנת 1920). היום אין היהודים ההרריים נוהגים לשיר פיוטים, לבד מפיוט של פייטן עלום שם 'ישראל חתן', שהועבר כמסורת בעל פה בתוך נוסח התפילה.¹⁹

השימוש במודוסים במוסיקה הליטורגית

מספר מודוסים משמשים ברפרטואר הליטורגי של היהודים ההרריים. לכל המודוסים הללו טווח מוגבל, והם מורכבים מטריקורדים, טטרקורדים ופנטקורדים בתוך האוקטאבה; המודוס נבחר בידי החזן, על-פי אמות מידה הנובעות מן הטקסט. נוסחאות, מלודיות בעלות אופי פסאלמודי, האופייניות למודוסים מוגדרים, עשויות ברובן שני חצאים, מופרדים זה מזה על-ידי הפסקה ומתחלפים לסירוגין (אבאבאב, וכו') או בזוגות (למשל, אבאבאבב, וכו'). המבנה האחרון מופיע בדרך כלל, בכיצוע שירה סטרופית.

מקרא

המודוס האופייני של קריאת התורה בבית הכנסת ברור מתוך 'בראשית ברא'²⁰ ו'אתם נצבים'.²¹ הקריאה, בסגנון הברתי מדוקדק, מיוסדת על הטטרקורד רה דיאז-מי-פה-סול (לפעמים בתוספת לה כקישוט). דו נמוך נוסף יוצר את המוטיב הקדנציאלי האופייני ('סוף פסוק'): דו-מי.²²

17 פיוט דו-לשוני, עברי-אזרי, מפרי עטו עשאל בן חנוכה, פורסם אצל שפירא 2002, עמ' 496-492.

18 ראו אלטשולר, עמ' 432-433; מוסאכ'אנובה; זג'ד, עמ' 24-25.

19 מס' 18 אצל אליהו.

20 מס' 1 אצל אליהו.

21 מס' 2 אצל אליהו.

22 מס' 12 אצל אליהו.

המונח המציין בג'והורי את קריאת ההפטרה הוא 'טמיסי' (ניקוי, מן המילה 'טמיס', נקי). פסוקי ההפטרה נקראים לסירוגין על-ידי שני בעלי קריאה, אחד כעברית ואחד בתרגום לג'והורי. אם בבית הכנסת מצוי רק בעל קריאה אחד, הוא עצמו קורא מקור וגם תרגום. המודוס המוסיקלי של ההפטרה 'שוש אשיש'²³ נבדל מזה של התורה, בהיותו נוסחה מלודית במודוס הטטרקורדי רה-מי-פה-סול (לעתים בתוספת לה כקישוט), תוך שימוש במוטיב קדנציאלי יורד ייחודי (מי-רה-דו-סי-לה-דיאז) בסוף הפסוק. סגנון הרציטטיב של ההפטרה יוצר ניגוד מובהק לקריאת התורה.

חמש המגילות (איכה, רות, אסתר, משלי ושיר השירים) מאופיינות בסגנונות ביצוע ייחודיים. למשל, פסוקי איכה (מס' 4 אצל אליהו) מושרים כפי בעל הקריאה, והקהל מצטרף בקטע האחרון של כל פסוק. את השירה של מגילת איכה, המיוסדת על טריקורד (רה-מי-פה) עם מוטיב קדנציאלי יורד ('סוף פסוק') עד דו-דיאז, לעתים, הקהל מלווה בכייה. קריאת מגילת אסתר ('יהי בימי אחשורוש', מס' 5 אצל אליהו), מיוסדת בעיקר על הטריקורד מי-פה-סול (צליל הרציטטציה העיקרי הוא מי) עם מוטיב קדנציאלי יורד אופייני ('סוף פסוק') עד רה (פה-מי-רה).

שבת

מתפילות השבת (ערבית ושחרית) הוקלטו עד כה הרוגמאות היחידות של לחנים מטריים ברפרטואר הליטורגי של היהודים ההרריים (מס' 6-13 אצל אליהו). עם זאת, בהקשר זה מוגבלים גם הלחנים המטריים, כדוגמת הלחנים הלא-מטריים, למודוסים בעלי טווח צר (טריקורדים וטטרקורדים).

ימים נוראים

'אחות קטנה' (מס' 14 אצל אליהו) מייצגת את המודוס האופייני לרוב תפילות הימים הנוראים ואף את הגישה לביצועה של שירה סטרופית. שיר סטרופי זה מורכב משני משפטים מוסיקליים. המשפט הראשון (א) מבוסס על טריקורד יורד סול-פה-מי והוא משמש לביצוע הפסוקים שבכל בית. המשפט השני (ב), המסתיים במוטיב יורד סול-פה-מי-רה-דיאז, משמש לפזמון החוזר של הפיוט ולפסוק האחרון של כל בית החוזר עם הפזמון, ולפיכך פסוק זה מקדים לפזמון. תכונה מבנית זאת מצויה גם בביצועם של פיוטי תפילה אצל עדות אחרות של יהודי ספרד והמזרח.

23 מס' 3 אצל אליהו.

שירי עם

טקסים עונתיים

כפי שנאמר לעיל, היהודים ההרריים חיו בדרך כלל בחברה חקלאית קודם שהתיישבו בערים הגדולות, בשלהי המאה התשע-עשרה ובראשית המאה הנוכחית. חילופי העונות מילאו תפקיד מכריע בחייהם של יהודים אלה בעבר, ולפיכך הם פיתחו טקסים חברתיים ששיקפו את תופעות הטבע האלו. טקסים אלה קדמו לימי האסלאם ונשתמרו בקרב האוכלוסיות היהודיות והמוסלמיות של מזרח הקווקאז. עם הגירת היהודים מן הכפר לעיר, הרפרטוארים של שירי מחזור השנה נשכחו כמעט לחלוטין במהלך שלושת הדורות האחרונים של היהודים ההרריים.

שעמה וסאל (מדורת אביב)

טקס אביבי זה מציין את ראשית השנה (נורוז), ביום השוויון של האביב (21 במרס). מוסרת המידע מומישה ממריאבה תיארה את הטקס, והרי דבריה:

בחג הזה נאספו בשדות בני כל הגילים, אך במיוחד רווקים. הם הביאו עמם מזון (תפוחי אדמה, דגים, דברי מתיקה), הבעירו מדורות, אכלו, שיחקו משחקים, חדו חידות, הציגו מערכונים קצרים ושרו במקלה. כל אחד ואחד היה חייב לדלג מעל המדורה ולומר: 'אתה כאן, ולוואי שכל חטאינו יטבעו במדורה'.

טיהור הנשמה המרומו כאן נקשר עם הצלחתו של קציר האביב. לדבריהם של כמה חוקרים;²⁴ ייתכן שהשימוש באש לשם טיהור רוחני הוא שריד מדת האש הפרסית הזורואסטריית. לראבוני, לא הצלחתי לאתר ולו גם מוסר מידע אחד הזוכר שירים אלה.

גודיל-גודיל (שירי גשם)

שלא כבסעיף הקודם, עלה בידי לשחזר אחד מן הטקסים הקשורים בגשם ('גודיל-גודיל', מילולית 'דחליל, דחליל'), בסיועם של יהודים מן הכפר מושקיר (נוגדי) שבדאגסטאן הדרומית. למרבה הצער, הם זכרו רק שורות אחדות מן השירים שליוו את הטקס, ורק שיר אחד זכרו עם מלודיה.²⁵ על-פי עדותם - משלא ירד גשם ויבשה האדמה, נאספה כל הקהילה, בתקווה שהאל יקשיב לקול תפילותיהם ובקשותיהם. הם היו בוחרים ברוק בן חמש-עשרה ומלבישים אותו בכלי סחבות. כל אחד מבני הקהילה היה נוטל דלי חרש וממלאו במים נקיים. אחדים מהנוכחים היו מחזיקים בצעיר, שעשה שהאחרים שפכו עליו מים, והכול שרו תוך כדי כך.

24 ביניהם ח'לילוב, עמ' 130, ומוסאכ'אנובה, עמ' 37.

25 מס' 19 אצל אליהו.

התהלוכה התקרמה מקצה אחד של הכפר לקצה השני, שעה שכל הקהל שרים את השירים והתפילות שנעדרו לטקס; להלן התרגום העברי:

הוי, האל הבורא,

יגיעוך קולוחינו!

מאמינים אנו שאתה

תעניק לנו את לחם חוקנו!

יבשה האדמה ואין הגשם יורד משמיים.

משהגיעה התהלוכה לקצה הכפר, שמע האל את קולם וארובות השמים נפתחו. ברכת הגשם היו נשכבים על הארץ, מנשקים את המים ושרים:

נהא אנו קרבנך, אלוהינו בוראנו.

אולי רק אחד מעשרה מבינינו טהור הוא.

קולנו שמעת.

גיריא או דומיוס (קינות)

בימי אבלות נוהגים לשיר קינות בבית הנפטר; הקינות מושמעות בפי נשים מקוננות ('גיריא-כונדא' בג'הורר). רפרטואר הקינות נקרא 'גיריא' במזרח הקווקאז ו'דומיוס' בצפונו. הקינות מבוצעות בחדר נפרד בבית, הקרוי 'יוס-כונא', כלומר, 'בית האבל', שם נאספות הנשים במשך ימי 'השבעה'. הנשים אינן מלוות את המת לבית העלמין, אלא משתתפות שם בשני טקסים, ביום סיום 'השבעה' ('חופד-רוזי', כלומר, 'שבעה ימים') וביום הארבעים לאחר הקבורה ('צ'ול-רוזי', כלומר, 'ארבעים יום'). מונח זה של 'ארבעים יום' מנוגד להלכה הנורמטיבית, הקובעת תקופת אבל של שלושים יום מיום הקבורה, וקרוב לוודאי שמנהג זה נובע מהשפעה מוסלמית. אף על-פי שתקופת האבל נמשכת הלכה למעשה שלושים יום בלבד, יש להניח שבעבר היא נמשכה ארבעים יום. כמו כן שרים קינות ביום השנה הראשון לפטירה ('יא סאלי', כלומר, 'שנה אחת'), שעה שמעמידים את המצבה. לבד מכך נהוג לקונן על קברות קרובים אחרים בשעת הביקור בבית העלמין.

הטקסטים של הקינות מטפוריים למדי. תהליך חיבורה של הקינה לימי 'השבעה' מעניין ביותר. בתחילה מודיעה אשה מבנות המשפחה על הפטירה. בתחילת ימי 'השבעה' מאתרים את הקינות, אבל ככול שנוקפים הימים מקבלות הקינות אט-אט, מכוח החזרה המתמדת, צורה קבועה. בעקבות כך אפשר להעביר קינות 'מוצלחות' מקבורה אחת לאחרת. בכפר מושקור שבדאגסטאן הדרומית נהגו לשיר בלויותיהם של נפטרים קשישים במיוחד קינות שכללו הערות סטיריות. קינות אלו נקראות 'גיריא ערוסי', כלומר, קינות חתונה.²⁶

26 ראו אבשלומוב, היסטוריה עממית, עמ' 37.

תיתכן גם שירת קינות מחוץ להקשר של אבלות, ובמקרה כזה גם הגברים נוטלים בה חלק. למשל, 'גיריא' כלולים ברפרטואר של זמרי העם ('עאשוג'), ושירים אותם במסגרת שירה אפית, כאשר הטקסט עוסק באבלות (ראו להלן). הנוסחאות המלודיות של ה'גיריא' מאולתרות במסגרת טווח צר של ארבעה או חמישה צלילים והן מצטיינות בזרימה קצבית. בקינה זו:אזרית, פרי עטו של העאשוג היהודי סיין בן דון (ציון בן דן) יוסופוב (דרבנד 1914 - ישראל 1975), מקונן המשורר על עצמו עוד לפני מותו.²⁷ בנוסח המוקלט שבידינו כלולים ארבעים ושניים בתים, בני ארבע שורות כל אחד. השורות הראשונה והאחרונה בכל בית מושרות פעמיים. השיר מבוצע במודוסים ביאתי שיראז (29 הבתים הראשונים) וצ'ארגאה (שאר הבתים). במאה העשרים כללו משוררים יהודים בחיבוריהם פרפרזות של גיריא. כך עשה מישי (משה) בכשיאב, שכלל בדרמה שלו 'איהידו'²⁸ גיריא הבנוי על יסוד ז'אנר עממי זה.

ביצוע הגיריא הוא כדלהלן. זמרת אחת פותחת בשורה אחת והמקוננת משיבות בפזמון יחיד הייו-היזאר' (פירוש המילים האלה, שעיקרן ככל הנראה חיקוי צלילים, לא היה ידוע למוסרי המידע שלנו). אחרי הפזמון מושמעת שורה נוספת מפי זמרת אחרת, וחוזר חלילה. הטקסט והלחן מאולתרים במקום.

תוכנה הספרותי של הקינה מתמקד בחייו ואישיותו של הנפטר וכן של מכובדים אחרים בקהילה שנפטרו זה מכבר. שורות אחדות בשיר עשויות להשמיע מסר פילוסופי או סמלי בתוכנו (למשל מס' 28 אצל אליהו, שם מתפרשים חלומותיו האלגוריים של ילד על-ידי אמו). נושאים מחיי יומיום עשויים אף הם לחדור לטקסט. ההיבט הדינמי של הז'אנר הזה משתקף בסוגיות המקומיות הנידונות בגיריא שנתחברו במדינת ישראל. לאחרונה למשל נוסף לאוסף שלנו שיר געגועים ל'מולדת' הקווקאזית, מושר בפי יאדא בת גבריל גברילוב.²⁹

ננאם - ננוי (שירי ערש)

הרפרטואר של היהודים ההרריים עשיר בשירי ערש. אמהות וסכות נוהגות לאלתר שירי ערש, לעתים כמשך שעות אחדות, שעה שהן מנדנדות את התינוקות בעריסה. אף שרוב השירים הם בג'והורי, שירי הערש באזובייג'אן מושרים גם בשפה המקומית (אזרית). שם הז'אנר נגזר ממילות הפזמון של רוב שירי הערש: ננאם-ננוי, כלומר, 'נומה, נומה'.

27 מס' 22 אצל אליהו.

28 "יהודה"; פורסמה לראשונה במאכאצ'קאלה, 1936.

29 מס' 27 אצל אליהו.

קיים דמיון מוסיקלי מסוים בין הננאם-ננוי לבין הגיריא: בשני הז'אנרים זרימה קצבית חופשית והם מוגבלים לטווח של מודוסים המכילים ארבעה או חמישה צלילים. הטקסטים מתארים בדרך כלל את שאיפות האם לעתיד הילדים: הם יגדלו ויהיו תלמידים חרוצים, יסיימו בלא פגע את שירותם הצבאי (בצבא הצאר או בצבא הסובייטי), ויצליחו בגברותם. לבד מכך מקבלת האם על עצמה את כל הדאגות והכאבים של ילדה.³⁰

מענייני עילי (שירי ילדים)

אוסף זה כולל, מלבד שירי ערש, שירים אחרים הנוגעים לילדים ברובם שירי משחק. ביניהם נמצא את השיר 'שומורדה', כלומר 'ספירה', המתייחס לתהליך שבו מלמדים את הילד ללכת. שירים שונים המלמדים אלף-בית לילדים נשכחו אצל היהודים ההרריים של הדור הזה.

טקס הבר-מצווה, המכונה 'תפילין-ואני', כלומר, 'הנחת תפילין', נערך בהגיע הנער לגיל שלוש-עשרה. מזמינים את הרב לבית הנער אחרי תפילת שחרית בבית הכנסת. הוא עוטף את הילד ב'ציצית' (טלית) ובתפילין ומלמדו את הברכות. לעת ערב נערכת מסיבה, שבה מנגנים גם מוסיקה כלית. רפרטואר הבר-מצווה דומה לזה של שמחות אחרות.³¹

מענייני אובוסונאצ'י (שירים אפיים)

היהודים ההרריים היו נאספים בבתים פרטיים, במרכז הרובע היהודי או בבית הכנסת, כדי להאזין לאובוסונאצ'י, הם זמרי סיפורי עם (שהיו ברובם גברים). שמותיהם של כמה מן האובוסונאצ'י המפורסמים ביותר במאת השנים האחרונות שמורים עד היום בזיכרון הקהילתי: אייבולו טארכוני (בן הכפר טארכי שבדאגסטאן), שלמה ממרי (ממרא) וחיזגיל (יחזקאל) אמין (דאדאשב), שניהם בני דרבנד.

האובוסונאצ'י היו מזמרים את סיפורי העם, ביניהם גם אפיים, בשלמותם או, אם היה הסיפור ארוך ביותר, קטעים קטעים (ואז מכונה המספר גם 'מעניכונן') בג'והורי או 'עאשוג' באזרית). הסופר היהודי הדאגסטאני א' קוקלייב תיאר את האובוסונאצ'י באחד מספריו:

אובוסונאצ'י מוכשר יכול לספר סיפור שעות רבות, ללא הפסקה. נימת דבריו מונוטונית, קצבית ומעט מסתורית. שלא כזמרים, מספר הסיפורים איננו נעזר במחזות או בתנועות גוף. אם ברצונו להסב את תשומת לבם של המאזינים

30 שירים מס' 29-30 אצל אליהו.

31 למשל שיר מס' 32 אצל אליהו, מן הכפר קובה, מושר גם בטקס ברית המילה.

לפרק מסוים או לפרט כלשהו, הוא עצור את שטף הסיפור ונושם עמוקות

32. ...

סיפורי העם של היהודים ההרריים, האובוסונהא, חלקם היסטוריים וחלקם אפיים. אנו מוצאים שם קטעים נבחרים מן האפוס הפרסי 'שאהנאמה', כגון 'באיון ומאנאיון', 'רוסתום וזול', ומאפוסים קלאסיים אחרים ('דאסתאן') השייכים למסורת האזרית, כגון 'אסלי וכאראם', 'אודיגוזאל', 'כוראוגלור', 'פרי-חונום', ו'שאהסג ועאשיג גריב'. גם קטעים מן הסיפור הערבי 'לילי ומג'נון' מצויים ברפרטואר של היהודים ההרריים. שירים אפיים אחרים הם 'אובוסונהאוי זינדאגוני', שהם סיפורים מבוססים על תמונות מחיי היומיום או על פרשיות מתולדות עם ישראל. בסיפורים שונים מסוג זה יש לעתים קרובות גיבור עממי משותף. והרי אחדים מגיבורים אלה: שימי או שומואיל דרבנדי, אליהו הנביא (איליהו / איליוו נובי), ומולא נאצראדין ('ח'אג'ה נאצר אלדין, דמות אהובה בפולקלור של תרבות האסלאם).

הרפרטואר היהודי של שירים אפיים המשיך לפרוח גם בחיים המודרניים. לדוגמה, המשורר היהודי מרדכי אבשלום דרבנדי, שהוגלה לסיביר בשל מעשים בסגנון רובין הוד, כתב מכתבים בחרוזים תוך שימוש בצורה 'גושמה' של השירה האזרית (מרובעים שבהם חוזרים על הפסוק האחרון; צורה זאת מקבילה לצורה 'בנדי'.³³ מרובעים אלה נתחכבו על הקהל והיו שרים אותם גם במסורת בעל פה.³⁴ משורר יהודי בולט אחר שהצטיין בז'אנר הנידון ושכתב בשפה האזרית הוא שאול סימן-טוב (סימאנדר), שנודע גם בכינויו 'שאס-כובו'. הוא נולד בשנת 1856 בדרבנר. רבים משיריו נפוצו בקרב היהודים ההרריים.³⁵

טיפוס אחר של שיר אפי המתקשר עם חיי היהודים בזמן החדש עוסק בגיוסם של היהודים ההרריים לצבא הרוסי, בעקבות כיבוש הקוקאז המזרחי על-ידי צבא הצאר באמצע המאה התשע-עשרה. השירים הללו מבטאים געגועים לבית ולמשפחה,³⁶ ואחרי המהפכה הבולשביקית המשיכו ליצור שירים כאלה גם על הצבא הסובייטי. מוטיבים ספרותיים מסוג זה חדרו גם לשירי ערש (נאנאם-ננו). רוב המקרים נושאים שירי האובוסונאצי' מסר דיאקטי, כגון מתן שכר בעד כיבוד אב ואם או שמירת השבת. סיפורים אחרים עוסקים במאבק בין רוחות טובות לרוחות רעות, או בין האדם לשדים.

32 אלטשולר, עמ' 426.

33 מס' 7 אצל אליהו, שירי חתונה.

34 ראו מוסאכ'אנובה, עמ' 60, ומס' 21 אצל אליהו.

35 ראו סימנטוב.

36 למשל מס' 25 אצל אליהו.

אחדים משירי האובסונאצי שהוקלטו מכילים לחנים טיפוסיים, המושרים לסירוגין עם קטעי הרציטטיב המאפיינים ז'אנר זה. שירים אחרים מושמעים בסגנון רציטטיבי עקיב, ומושחתים על מודוסים בקבצים זורמים.³⁷ בסופה של כל אפיזודה עשוי הזמר להחזיר לחן קצר וקצבי, שמושרת בו הברות חסרות מובן. במקרים אחרים מוסיפים לאפוס שירים סטרופיים שלמים, ללא קשר לעלילה העיקרית של הסיפור.³⁸

כובא-וואהו (ברכות ואיחולים)

המשמעות המילולית של הביטוי הג'והורי 'כובא-וואהו' היא 'איחולים טובים'. כאשר התקבצה הקהילה לחגוג, כאשר הגיעו אורחים או נוסע שב מנסיעה ארוכה, היו זקני הקהילה ונכבדים אחרים מכרכים את הבאים במילים אלו, ולפעמים היו שרים את הברכה.³⁹

מעניהוי ערוסי (שירי חתונה)

שירי חתונה הם רוב רובו של רפרטואר שירי העם אצל היהודים ההרריים, אולי משום שהחתונות היו נמשכות שבעה ימים והיו כרוכות במספר חגיגות. דבר זה אופייני לחתונות יהודיות בעולם האסלאם. אף שהמסורות קיימות בווריאציות מקומיות רבות, עיקרן משותף למרבית הקהילות של היהודים ההרריים, והתיאור דלהן מתייחס ליסוד המשותף הזה. התיאור מתייחס גם לחתונות שנערכו בתקופות האחרונות. מחקרים אתנוגרפיים של היהודים ההרריים שנכתבו במאה התשע-עשרה (כגון אניסימוב) מזכירים גם טקסים נוספים, אשר נעלמו, ככל הנראה, במהלך המאה העשרים.

האירועים העיקריים של החתונה הם אלה: 'כוסדאי' (מילולית: ידידות, מפגש המחוננים בבית הכלה); 'גודוש-בנדי' (מילולית: קשרי קדושה, או קידושין); 'סגודושי' (מילולית: הידירה [של הכלה], טקס החינה); 'בורגולו' (מילולית: לפיד, כלומר, תהלוכת לפידים מבית החתן לבית הכלה, וההולכים מביאים עמם סל קמח, שני ק"ג בשר, שני ק"ג אורז, צ'ורקאי-שוררב - כד יין - ושמלת הכלה); 'חופה' (כמשמעות המילה העברית); מהר' (מוהר, מניין); 'גידי' (חתימת הסכם המוהר הכתוב); 'ערוסי' (מסיבה אחרי החופה, הנערכת היום באולם שמחות); 'גוזאצ'ין' (ביקור הורי הכלה בביתה החדש של הכלה, שבעה ימים אחרי הערוסי); 'מיהמוני' (מילולית: אירות, ביקור ראשון של הזוג הטרי בבית משפחת הכלה; ביקור זה

37 מס' 20, 24 אצל אליהו.

38 מס' 23 אצל אליהו.

39 דוגמה לז'אנר זה מדרבנד: מס' 26 אצל אליהו.

מכונה אצל יהודי צ'צ'ניה בשם 'ביזמונצ'יי'. לא כל האירועים הללו מלווים במוסיקה; אנו נתאר להלן רק אותם אירועים הכרוכים בגנינה או בשירה.

שירי החתונה מתחלקים לשני סוגים: אלה הקשורים ישירות לטקס הנישואין, ושירים חגיגיים כלליים. ההכנות לחתונה נפתחות ב'שירון' וב'אירוסין' (כאן משמשות שתי המילים העבריות). החתן והוריו באים לבית הכלה. אם היה שרכן ('אילצ'יי') מעורב בשירון, שרים לכבוד המאורע שיר מיוחד.⁴⁰ ב'גודוש-בנדי' מביא החתן את טבעת האירוסין ושתי המשפחות מחליפות ביניהן תשורות ('טבקהר'). אם משפחת החתן אמידה תלווה מסיבת האירוסין מוסיקה בביצוע נגנים מקצועיים.

בעברו של טקס החתונה נערך ה'סגדושי' (מסיבת החינה) בבית הכלה, במיוחד בקובה (אורביג'אן). קבוצת נשים מקיפה את הכלה והן שרות את שיר החינה. טקס זה פתוח בפני כל אורח, תמורת תרומה קטנה לזמרת הראשית, שהיא בדרך כלל ממשפחת הכלה. הזמרת מברכת את התורמים, את משפחותיהם ואת קרוביהם. באירוע זה שרים יהודי קובה את השיר 'באניגורו'⁴¹ בסגנון של שירת מענה בין הזמרת לקהל. על-פי השערתנו, המונח 'באניגורו' גזור ממילה פרטית 'באנאגאר', שפירושה 'מקושט'.⁴²

ביום החתונה, קודם צאתה של הכלה לטקס החתונה שבבית הכנסת, שרות אמה וידידותיה שירי פרידה מיוחדים (כינוים הארוך של שירים אלה גניוהרי מיתרגם: 'שירי פרידה של הכלה מבית אביה ואמה'). שירים עצובים אלה מושרים לעתים תוך כדי בכייה (ראו מס' 46 אצל אליהו).

קודם לטקס החתונה הולך החתן, מלווה בקרוביו ובמוסיקאים, בתהלוכה לבית הכלה. לפעמים דוחה משפחת הכלה את צאתה לטקס עד שתשלם משפחת החתן כופר סמלי. עתה מביאים את הכלה לבית החתן, שם שרים שירים מיוחדים בשבח יופיה, אישיותה וכשרונותיה. שירים אלה מכונים 'יא אי כונא ערוס אומו' (מילולית: 'לבית הזה הגיעה כלה').⁴³

התהלוכה מתקדמת, תוך כדי שירה ומחול, אל בית הכנסת. בני משפחתה של הכלה נושאים עמם מראה ומנורת שמן, כסמלים לאושר. חפצים אלה מוזכרים בכמה מן השירים.

סדר הברכות בטקס החתונה שבבית הכנסת ('ערוסי וגודושי'), הנאמרות תחת החופה, הוא כמקובל בכל עדות ישראל. התוספת היחידה היא שירת פיוט בשם 'ישראל חתן' (איסוראיל חותן) בעברית ובג'והורי לסירוגין. פיוט זה עבר מדור

40 מס' 56 אצל אליהו.

41 מס' 44 אצל אליהו.

42 רובינצ'יק, כך, 1, עמ' 223.

43 מס' 57; ראה גם מס' 39 אצל אליהו, דוגמה מקאבארדינו-באלקאר.

לדור בעל פה בלבד.⁴⁴ כחופה, כפי שהיא נערכת בעיר מאכאצ'קאלה, ראויה לציון נקודה חשובה: הכלה, ולא החתן, היא השוברת את הכוס ברקיעת רגל לזכר חורבן המקדש.

אחרי טקס החתונה יוצרים החוגגים תהלוכה, העוברת תחילה על-יד בית החתן. שם טובלת הכלה את אצבעותיה בדבש ומורחת אותו על המזווה. כאן שרות הנשים: 'האם יגיע המזל עמי לבית הזה?'. התהלוכה ממשיכה בדרכה אל מסיבת החתונה, שעל-פי המסורת היתה נערכת ברחוב או בחצר ביתו של החתן. היום נהוג לקיימה בדרך כלל באולם שמחות. אורחים המבקשים לרקוד עם הכלה במסיבה צריכים לשלם להוריה או למוסיקאים, ובתגובה לכך שרה המארחת העיקרית שירים מיוחדים ('מעניהוי כאיווני') במסיבת החתונה.⁴⁵

אחרי החתונה מסתגרת הכלה שבעה ימים בבית החתן, וכיום השביעי באים הוריה לבקרה. נערכת מסיבה מיוחדת ('גוואצון'), שבה מוצעות המתנות שהביאו הורי הכלה להורי החתן. בהזדמנות זאת מסירים לראשונה את הינומת הכלה ואם הכלה או אחת מאחותיה שרה את השיר 'יא שאולה מיהמ דאדא' ('הישארי עוד ערב, אימא').⁴⁶ שיר זה הוא בעצם שיר פרידה עצוב, שבו מבקשת האם מבתה שתתעכב עמה עוד לילה אחד לסייע לה בעבודות הבית.

שירי החתונה של מסורת כאיטוגי (צפון הקווקאז) מתחלקים לסוגים אחדים. שירים אלה נקראים בשם 'בית', 'מעני ג'והורי' ('שירים יהודיים') או 'מעני כאיטוגי' ('שירים ממחוז כאיטוגי'), 'מכטארא' (שירים היתוליים אשר שרות נשים זקנות במהלך התהלוכה מבית הכלה אל בית החתן לפני החופה),⁴⁷ שירים לכבוד הכלה וכן, בימינו, 'צ'אסטושקי ג'והורי' ('מרובעים יהודיים' ברוסית ובג'והורי).

בעבר נערכו בחתונות תחרויות בין האורחים, שהיו מאלתרים מרובעים בצורת דו-שיח (כל מרובע מכונה בשם 'בנד' ומתחלק לשני זוגות בני שני פסוקים כל אחד, שכל אחד מהם נקרא במונח העברי-הערבי 'בית').⁴⁸ אם ניגנו גם ליווי מוסיקלי-כלי, היו מפרידים בין המרובעים בנגינת ביניים, שבמהלכה מי שזימר את המרובע האחרון היה רוקד בין האורחים. סוג אחר של שיר הוא 'שיר החידה', שבו פותח זמר אחד את שתי השורות הראשונות בחידה וזמר אחר משיב בשתי השורות

44 מס' 18 אצל אליהו.

45 מס' 51-52 אצל אליהו.

46 מס' 45 אצל אליהו.

47 ראו מס' 43 אצל אליהו.

48 לניתוח ספרותי של דאנר זה ראו מוסאכ'אנובה, עמ' 43-44.

האחרונות. שירי חידה כאלה מוכרים באיראן, בהודו המוסלמית ובין עמי הקווקאז.⁴⁹

כאן ראוי להזכיר טקס נוסף, שאמנם איננו שייך לחתונה עצמה אבל אפשר לראות בו שלב בתהליך יצירת המשפחה החדשה. טקס זה, הנקרא בשם 'גופארה-גושא', מציין את הולדת הילד הראשון. הוריה של היולדת מעניקים לזוג הצעיר את העריסה ('גופארה') כמתנה ונערכת מסיבה לכבוד האירוע. גם במסיבה זאת נהגות משפחות אמידות להזמין מוסיקאים.

מוסיקה כלית

על-פי המסורת, נגנים יהודים היו מנגנים בחתונות ובמסיכות רק בקרב קהילותיהם. כיום, במהלך המאה העשרים נרחב היקף פעילותם של מוסיקאים יהודים. הם החלו להופיע לפני קהלים גדולים יותר באולמי קונצרטים, הן בברית המועצות והן מחוץ לגבולותיה, בפסטיבאלים של מוסיקה עממית ומחול עממי. יתר על כן: מוסיקאים יהודים הופיעו לפני קהל מחוץ לברית המועצות אף כנציגים של התרבות של מזרח הקווקאז בכללה, ומכאן הגיעו גם לקריירות מקצועיות. אחדים מהם זכו לחינוך מוסיקלי פורמאלי באקדמיות למוסיקה ובקונסרבטוריונים, בעודם ממשיכים לבצע מוסיקה עממית בחתונות ובמסיכות.

המוסיקאים היו ברובם גברים, אם כי בחבלים הצפוניים והמזרחיים של הקווקאז נהגו גם נשים לנגן בגרמושקה (האקורדיון הקווקאזי; ראה להלן). במשפחות עשירות היה נהוג ללמד את הנשים נגינה בכלי זה, ונשים אחדות אף התפרנסו מכך. על-פי ברוך זבולונוב, נשים היו מזמינות קרובות וידידות למסיכות מיוחדת ('ארוי'), שבהן היו שרות ומגננות בגרמושקה.

בקווקאז אפשר להבחין בשתי אסכולות של מוסיקאים יהודיים. אחת היא אסכולת דרום הקווקאז ואזרבייג'אן, ואחת היא זאת של דאגסטאן הצפונית, צ'צ'ניה וקאבארדינו-באלקאר. ההבדלים בין האסכולות ניכרים בכלי הנגינה ובז'אנרים.

המוגאם (המקאם) אצל היהודים ההרריים באזרבייג'אן ובדאגסטאן הדרומית

עם השתלבותם בתרבות האזור אימצו היהודים את המוגאם (מקאם), היא מסורת המוסיקה האמנותית של התרבות העירונית באיראן, באזרבייג'אן ובדאגסטאן הדרומית, אחרי שהיגרו לערים ולעיירות כגון באקו, דרבנד וקובה. בקווים כלליים, הרפרטואר, הטכניקה והמודוסים שכמוגאם המבוצע בידי יהודים זהים לאלה

49 ראו מס' 40 ו-53 אצל אליהו; לסוגים אלה ולסוגי שירים אחרים המשותפים ליהודים ולמוסלמים בצפון הקווקאז, ראו אומאכאנובה.

המקובלים על האזרים והראגסטאנים (למוגאם של דאגסטאן ראה דירן; חאג'יכוכב). לפיכך, מה שמייחד את המוגאם בהקשר היהודי הוא השימוש בג'והורי במקום באזרית. ככלל, כל המוסיקה העממית של היהודים ההרריים משתמשת במודוסים ובמוטיבים הנגזרים מן המוגאמאט. המודוסים הטיפוסיים ברפרטואר הזה הם: ביאתי שיראז, סגה, מהור הינדי, צ'ארגאה ושור.

סוויטת מוגאם עשויה להתבצע סמוך לסופה של מסיבת החתונה, בשעה שנותרים רק בני המשפחה וידידים קרובים. אף שאורך הסוויטה עשוי להשתנות, הרכבה קבוע: ראנג פותח, אלתור קולי (שהיהודים מבטאים אותו מוגום) ושיר הנקרא 'חסניף ומעני' (ראו מס' 60-61 אצל אליהו).

ייתכן גם ביצוע של ראנג כקטע עצמאי לליווי מחול.⁵⁰ אשר ללחני הראנג, כמה מהם ידועים ככל הנראה רק ליהודים, וייתכן שחוברו בידי יהודים. קטעים ספציפיים אלה מנוגנים ברדיו מאכאצ'קאלה בתכנית בג'והורי בלבד. בצורתו ובתזמורו, הראנג קרוב מאוד למחולות אחרים של היהודים ההרריים, כגון האובשורי והכארס. החסניף (הנקרא לפעמים בג'והורי בשם 'מעני' שפירושו 'שיר') הוא שיר סטרופי בליווי להקה כלית, ובו פזמונים חוזרים קוליים ו/או כליים. תוכן הטקסט עשוי להשתנות; בדרך כלל מדובר באהבה ובנושאים אפיים.

מוסיקה כלית מסורתית של דרום הקווקאז
המוסיקה הכלית של היהודים ההרריים מאזרבייג'אן ומדאגסטאן הדרומית קשורה בעיקרה עם המחול. הסוגים העיקריים של מוסיקה למחול הם כדלהלן: טראקאמה, אובשורי וכארס. מחול אחר, הראנג, שנוצר לעיל במסגרת המוגאם, מנוגן לפעמים כקטע עצמאי. לפיכך נדון להלן בראנג כבחלק של המוגאם. לבד מז'אנרים אלה, המבוצעים על טהרת הנגינה הכלית, יש שמלווים מחולות מסוימים בביצועים כליים של קטעים קוליים ידועים.

טראקאמה הוא מחול מהיר, הנפוץ בקרב עמי הקווקאז המזרחי ובעבר הקווקאז. הוא נקרא כפי הנראה על שם כפר בשם זה בדאגסטאן הדרומית (על טראקאמה האזרית ראה רוטמוב, עמ' 20-21). משמעו המילולי של השם הוא 'זיעת הגב', מן הסתם לאור העובדה שהרקדן ממשיך לחולל עד אפיסת כוחות. בעבר נוגנה הטראקאמה בידי להקה שבה כלי אחד ראשי (זורנוב, תאר, כומאנצ'יה) בליווי דמכאס (המשמיע בורדון) וגובול (תוף). היום נתון הביצוע בידי קלרנית (טולן) בליווי הרמרשקה (בורדון) וגובול.

50 פירושה המילולי של המילה ראנג בפרסית ובאזרית הוא 'צבע', ומכאן המשמעות המורחבת של צלילים קצביים עשירי גוונים, כלומר, מחול.

למחול הוזה מספר לחנים, כולם בצורת רונדו. פזמון חוזר מבוצע על-ידי הגובול, תוך כדי שינויים קצביים ומלודיים זעירים, בין קטעי אלתור (ראו מס' 62-63 אצל אליהו). המודוס המוסיקלי השולט בלחני הטראקאמה הוא הסה, המופיע בפזמון, ואילו קטעי האלתור מכילים מודולציות למודוסים אחרים.

מחול נפוץ אחר מדאגסתאן הדרומית הוא האובשורי, אף שפירוש המילה בג'והורי הוא 'שמחה', יש לבקש את מוצאו, ככל הנראה, בהקשר עם המודוס אובשורי, הוא המודוס הפרסי דסתגאה; ברם, היום אין כל קשר בין לחני המחול הזה למודוס האמור. למשל האובשורי הוא וריאנט של הקטע האזרי 'טכטקה' במודוס צ'ארגאה.⁵¹ בדומה לטראקאמה, יש לאובשורי כמה לחנים, ובהם שניים או שלושה קטעים החוזרים מספר פעמים כנדרש על-ידי הרוקדים. הדפוס הקצבי היסודי דומה לזה שבטראקאמה, אם כי המפעם שלו מעט אטי יותר. לפעמים גם שרים את לחני האובשורי.⁵²

לבסוף, הכארס, למרות דמיונו הרב לאובשורי בצורה ובקצב, אטי הרבה יותר במפעמו. פירוש המילה בג'והורי הוא 'מחיאת כפיים'.⁵³

מוסיקה כלית מסורתית של צפון הקווקאז

כמו בדרום הקווקאז, מרבית המוסיקה הכלית של היהודים בצפון הקווקאז קשורה במחול. המחולות הכולטים ביותר הם: איר (iyr), לזיגקה וטוידום טאיאק. האיר (מילולית: שיר) נקרא בג'והורי 'אילוב' או 'אילומיש'; בניב הקאבארדיני של השפה האדיגית (הצ'רכסית) הוא נקרא 'גיר' או 'גיבוי'. על-פי מוסרי המידע שלנו, שיר זה היה בעבר קינת לוחמים מבוססת על אפוסים עממיים. השיר פתח בהקדמה מאולתרת ארוכה ואטית מפי זמר יחיד, בליווי מקהלה המשמיעה אקורדים דמויי בורדרן בעיקר קווינטות וקווארטות. אחרי הקדמה זאת היו הלוחמים נעמדים על רגליהם ורוקדים. מפעם הריקוד הלך וגבר עד שהגיע לכלל טירוף ואבדן חושים. שלושה חלקים באיר: א) פתיח מאולתר בקצב חופשי, המבוסס על מוטיבים משירים ידועים; ב) קטע קצר מאוד, המבוסס על רמיוות לקצבי הקטעים הבאים, אך חוזר בבת אחת לאלתור של הפתיח על קצביו החופשיים; ג) מספר לחנים, כל אחד במפעם מהיר מקודמו. במאה העשרים חל שינוי דרמטי בביצועו ובתוכנו של האיר: היום שרות נשים את הקטעים האלה, ובמקום התוכן האפי של הטקסטים באו טקסטים ליריים. לעתים מבוצע האיר כקטע שכולו כלי המנוגן בגרמושקה

51 מנסורוב, עמ' 35.

52 ראו מס' 64, 64 א, 65, 66 אצל אליהו.

53 מס' 69 אצל אליהו.

בליווי גובול.⁵⁴ יתר על כן, יש שמנצלים קטע מן הפתיח של האיר כמבוא למחול עצמאי אחר, כגון הלזגינקה (ראו להלן), או לקטע קולי. לזגינקה היא מחול נפוץ בצפון הקווקאז. קיימים מספר לחנים למחול זה, כל אחד על שם הכפר או העיר שמשם מוצאו: לזגינקה-תארכוני מן הכפר תארכו, לשעבר טאמאנדאר, בירתה הראשונה של ממלכת הכוזרים בדאגסטאן; לזגינקה-גרוזונסקאיה (מן העיר גרוזני, בירת צ'צ'ניה), וכן הלאה. מחול דומה, בשם 'קאפא', פופולרי בקאבארדינו-באלקאר. צורת הלזגינקה היא נושא ווריאציות, ובה דפוסים קצביים דומים לקטעים המהירים של האיר. הלזגינקה נוגנה כעבר, על-פי המסורת, בזורנב (מין אבוב, ראה להלן; ובמקומו באה היום הקלרנית) בליווי גרמושקה וגובול. עם זאת, היום בדרך כלל מנגנים את הלזגינקה בגרמושקה וגובול בלבד.⁵⁵

סידום טאיאק (בשפה הקומיקית: 'מקל אהבה'; המילה נהגית בג'והורי 'טאיאג') הוא מחול זוגי, שבו מחזיק הרקדן במקל אהבה, שהוא מקל עץ מעוטר, מרים אותו ובאמצעותו מזמין בת זוג לרקוד עמו. אחרי הריקוד מחזיקה בו הרקדנית, הבוחרת בו עתה בן זוג חדש. צורת המוסיקה היא נושא ווריאציות. אופייני לריקוד הזה מקצב של שלושה רבעים. ההרכב המגן מכיל גרמושקה וגובול.⁵⁶

כלי נגינה

הכלים שבשימוש היהודים ההרריים הם הכלים המקובלים בכל רחבי הקווקאז. להלן תיאור קצר.

אויאטסקאיה גרמושקה ('אקורדיון אסיאתי', ברוסית; נקרא גם 'גומוז' בג'והורי ובקומיקית, מונח שמקורו קרוב לוודאי בכלי עתיק בשם זה, וכן נקרא 'ארגאן' בדאגסטאן הצפונית; מוסדות מוסיקליים של היום בדאגסטאן קוראים לכלי בשם 'ציונאלנאיה גרמון', 'ההרמוניקה הלאומית'). גרסה זאת של האקורדיון, שפותחה בשלהי המאה התשע-עשרה על-ידי מוסיקאי הקווקאז (גם באזרבייג'אן ובמערב הקווקאז), היא כלי נייד קטן, דמוי קופסה, ובו עלי מחכת המורטטים באמצעות זרם אוויר מלמטה; סולמו היסודי של הכלי הוא סי. מקלדת יד ימין (שתיים וחצי אוקטאבות) דומה לזו שבאקורדיון, אם כי היא קטנה יותר; היא מפיקה סולם כרומאטי דומה לזה של האקורדיון הרגיל, אך כאמור המנעד שלה קטן יותר. תפקיד יד שמאל לנגן צלילי בורדון שעה שיד ימין מגנת את הלחן. ברם, בגרמושקה

54 ראו מס' 72 ו-73 אצל אליהו.

55 מס' 74 ו-75 אצל אליהו.

56 ראו מס' 76 אצל אליהו; ראה גם אומאכאנובה.

הצפונית מצוידת גם יד שמאל בקלירים, המפיקים אקורדים וצלילי כס דומים לאלה של האקורדיון, כנראה בשל השפעה רוסית מודרנית.

אזרי בלאבאן (בג'והורי: 'דמכאש', מן המילים 'דם' = גובה צליל, 'כאש' = למשוך; המילה מתייחסת גם לנגן, שתפקידו להשמיע את הבורדון; בארמנית נקרא הכלי בשם 'דודוק'). הבלאבאן הוא אכוב דיאטוני כפול-עלה, שתפקידו באנסמבל הוא בדרך כלל להפיק בורדון טונאלי אחד ממושך (על-ידי 'נשיפה מעגלית': נשיפה בפה תוך כדי נשימה דרך האף) במהלך הקטע כולו. בלהקות שיש בהן יותר מבלאבאן אחד, רק אחד מנגן את הבורדון, שעה שהאחרים מנגנים את הלחן. גושה-נאגארה שני תופים קטנים, דמויי תוף דוד, המפיקים צלילים שונים, שמנגנים עליהם בשני מקלות. מקבילים לנאקאראט הטורקי.

גובול (מקביל לנאגארה או לרוהול האזרי) תוף גלילי המפיק צליל מוגדר, עשוי עץ אגוז ובו שתי ממברנות מעור (היום: מפלסטיק), המכוונות באמצעות שרוכים מתכווננים המשנים את מתיחות הממברנה. הכלי מוחזק תחת זרוע ימין ומנגנים בו בשתי הידיים, בצפון הקווקאז נקרא הכלי לעתים 'טאפ', מונח העשוי לפעמים לתאר גם תוף מסגרת, שמחזיקים אותו בין הרגליים ומנגנים בו במקלות.

כמאנצ'ה כינור בעל מבנה מיוחד (הצוואר איננו מודבק לתיבת התהודה, אלא עובר דרכה), נפוץ בכל רחבי טורקיה, ארמניה, אזרבייג'אן, מזרח הקווקאז ואיראן. גוף הכלי מעוטר בפיסות עצם ובצדפים. יש בו ארבעה מיתרים, המכוונים מי-לה-רה-סול, בדומה לכינור המערבי. ברם, אפשר לשנות כיוון יסודי זה כדי להקל על נגינת מודוסים מוסיקליים שונים. המנגן מחזיק בכלי על ברכיו, בניצב לגופו, ומניע את גוף הכלי לצדדים כדי ליצור אפקטים מיוחדים כדוגמת גליסנרו ומיקרוטונים.

תאר גרסה קווקאזית זאת של הלאוטה ארוכת הצוואר (רבאב), המנוגנת בפריטה, מוצאה מפרס הקדומה, אך היא נפוצה בכל רחבי המזרח הקרוב ובהודו. היא עשויה עץ גרגרי בר וערמון. לתאר הקווקאזי אחד-עשר מיתרים, הערוכים במתכונת ייחודית, פרי המצאתו של מירזא סדיק אסעד, איש אזרבייג'אן, במאה התשע-עשרה (אורדהאנבילי, עמ' 8). ששת המיתרים העליונים ערוכים בזוגות (כל אחד משני הזוגות הראשונות מפיקים אוניסון, הזוג השלישי מפיק אוקטאבה). המרווחים שבין זוגות המיתרים הם כדלהלן: הזוגות הראשונים ושני (זוגות 2/1 ו-4/3) מפיקים קווארטה; המרווח בין הזוגות השני והשלישי (4/3 ו-6/5) תלוי במודוס. חמשת המיתרים האחרים הם מיתרי תהודה (מיתרים סימפטיים), המופעלים ישירות בעת הביצוע. המיתר השביעי הוא צליל כס, המכוון שתי אוקטבות מתחת לזוג השני. זוגות 9/8 ו-11/10 (הנקראים בשם 'זיר') גבוהים בצלילים ומכווננים במרווח של קווארטה או קווינטה. הזוג הראשון מאלה (9/8) מהדהד עם זוג המיתרים הגבוה יותר (2/1). לצוואר הכלי 22 או 23 סריגים, שאפשר להזיזם כדי ליצור מיקרוטונים

17) צלילים לאוקטאבה). השימוש במיתרים כפולים ובמיתרי תהודה הוא המבדיל את התאר הקווקאזי מכן זוגו הפרסי-הטורקי. כמו בטורקיה, התאר הקווקאזי מוחזק צמוד לחזה.

זורנוב כלי מסוג האבוב, דומה מאוד לכלי בשם זה המצוי בכל רחבי המזרח הקרוב. על-פי עדויות איקונוגרפיות וספרותיות, בעבר השתמשו מוסיקאים יהודים מדרום הקווקאז בסאז הפרסי והאזרי, בדאף (תוף) ובצ'וגנור (לאוטה קטנה). יש גם עדויות שבשנות הארבעים המאוחרות של מאה זאת ניגן המוסיקאי היהודי תנחום בן רוניר אשורוב בשושו - חלילית עלה באורך ארבעים סנטימטרים. השושו נוצר, קרוב לוודאי, בהשראת החלילית הדאגסתאנית בג'אמי.

מוסיקאים בין היהודים ההרריים כמאה העשרים

כמאה העשרים היו בין היהודים ההרריים מוסיקאים מקצועיים רבים, אשר מילאו תפקיד נכבד בפיתוח התרבות המוסיקלית של מזרח הקווקאז על כל צדדיה: הלחנה, ביצוע ובמיוחד מיסודה של המוסיקה העממית. רבים מהם היגרו מן הקווקאז בשנים האחרונות, בעיקר לישראל, לעתים תוך כדי פגיעה קשה בחייהם כמוסיקאים. כאן נזכיר בקיצור אחדים מן המוסיקאים היהודים החשובים ביותר, בהדגשת אלה שתרמו לאוסף שפורסם אצל אליהו.

הואיל ומקצוע המוסיקה עבר מאב לבן ומדור לדור, אפשר לעקוב אחר ייחוסם של מוסיקאים בקרב היהודים ההרריים. דוגמה מעניינת לכך, אך בוודאי לא יחידה, היא משפחת אירימוב. בשושלת זאת כלולים הסב חיים בן ישי אירימוב (גרמושקה); בנו אירימוב 'פאפא' אברהם בן חיים אירימוב (גרמושקה, יליד גרוזני 1916, נפטר במאכאצ'קאלה 1985), שניגן בלהקת המחול 'ווינאך' של צ'צ'ינה וכן בלהקת השירה והמחול של דאגסתאן; אחותו של פאפא, הזמרת המפורסמת לידה אירימובה; וילדיו של פאפא: אנטולי בן אברהם אירימוב (נגן גרמושקה 1939-1984), אלכסנדר 'אליק' בן אברהם אירימוב (גובול, יליד 1944, היום תושב ישראל, אחרון שרידי השושלת), וליאוניד בן אברהם אירימוב (גרמושקה, 1947-1992). כל אלה ניגנו בחתונות, כמו גם בלהקות מחול מקצועיות ובחתונות רדיו.

משפחה אחרת של מוסיקאים יהודים, משפחת שומואילוב, מוצאה מן הכפר יאגני כנט (נוגדי / Nugdi) שבדאגסתאן; בדורות האחרונים ישבה המשפחה במאכאצ'קאלה, והיום היא נמצאת בארץ, בפרדס חנה. בין חבריה: שומואיל בן גמריל שומואילוב (יליד 1922), אשתו הרקדנית נינה בת מידוק שומואילובה (ילידת 1927) וילדיהם: גמריל 'פאפיק' בן שומואיל (גובול, יליד 1951); איליה בן שומואיל (גרמושקה, יליד 1952, היום במוסקבה); סוסון (ששון) בן שומואיל (גובול, יליד 1956), בוגר להקות המחול 'לזניקה' (דאגסתאן) ו'ווינאך' (צ'צ'ינה).

היום מנהל להקת מחול קווקאזית שנוסדה בישראל בשנת 1993; קונסטנטין בן שומואיל (גובול, 1958-1991); רשי בן שומואיל (גרמושקה וגובול, 1959-1994); ארקדי בן שומואיל (גובול, יליד 1965, היום תושב מוסקבה). בנוח משפחת שומואילוב הן רקדניות: סיפרו (שפרה) בת שומואיל (ילידת 1949), ריטה בת שומואיל (ילידת 1955, היום בשדרות), נאדיה בת שומואיל (ילידת 1961, היום תושבת פיאטיגורסק), ולריסה בת שומואיל (ילידת 1968, היום במוסקבה).

שמיל נוואחוב בן עשהאל (1920-1981), ממשפחת מוסיקאים נודעת אחרת, נחשב בומנו לאחד מגדולי הנגנים בגרמושקה ככל אזור הקווקאז. הוא נולד בכפר היהודי אקסאי שבדאגסטאן הצפונית, אשר פונה מתושביו אחרי המהפכה הבולשביקית ומלחמת האזרחים. בין הפליטים שעקרו לדרכו היו בני משפחת נוואחוב. שמיל היה רקדן ונגן גרמושקה בלהקה הממלכתית של מאכאצ'קאלה, שם הצטרף אליו אחיו סלמון. כן עמד בקשרים עם להקות מקצועיות אחרות בסנקט-פטרבורג (או לנינגראד) ובמוסקבה, ובימי מלחמת העולם השנייה הצטרף ללהקת 'בהור' ('אביכ') בטאשקנט. הוא היה מנגן בחתונות, ואף היה מבצע סיפורי עם, אנקדוטות ושירים אפיים. באוסף שלפנינו נעשה שימוש ברבות מהקלטותיו, השמורות היום באוספי רדיו דאגסטאן ובאוסף הפרטי של בנו, מיטיה נוואחוב (אף הוא מוסיקאי פעיל). בזכות הישגיו הוענקו לו, בין היתר, עיטורי כבוד מטעם הרפובליקות של דאגסטאן וצ'צ'ניה, ואף הוקדשה לזכרו תכנית מיוחדת בטלוויזיה המקומית בשנת 1991, במלאת עשר שנים למותו.

ברוך זבולונוב, יליד קיזליאר (דאגסטאן הצפונית, 1933), החל לנגן בגרמושקה בגיל צעיר, בהדרכת אמו. בין מוריו היה גם נגן גרמושקה יהודי נודע אחר, בועז בועזוב. בשנת 1951 הצטרף ללהקה הממלכתית לשירה ולמחול של דאגסטאן, יחד עם 'פאפא' אירימוב (ראו לעיל), ובשנים 1960-1972 היה חבר בלהקת 'לזגינקה'. הוא הורה במכללת המוסיקה הממלכתית של מאכאצ'קאלה ולימים עלה לישראל, שם נפטר בשנת 1994. רבות מהקלטותיו נכללו באוסף שפורסם אצל אליהו, ובהן מנגן זבולונוב עם מוסיקאי נודע אחר, נוואח (נח) דוידוב (גובול); יליד מאכאצ'קאלה, 1943).

תנחום בן רוניר אשורוב, מלחין שירי עם ונגן וירטואוז בורנוב, המתמחה בביצוע הז'אנרים קאפא ואיר, נולד בעיר נאלצ'יק, בירת מחוז קאבארדינו-באלקאר. הוא היה בין מייסדי הלהקה היהודית 'קאבארדינקה' (האנסמבל הממלכתי לשירה ולמחול של קאבארדינו-באלקאר) בשנת 1934. בין שיריו של אשורוב, שרבים מהם נעשו במשך הזמן שירים לאומיים של קאבארדינו-באלקאר, מצוי גם ההמנון של הרפובליקה האוטונומית הזאת כברית המועצות לשעבר.⁵⁷ הקלטותיו של אשורוב

היו שמורות בתקליטיית הרדיו הממלכתי של נאלצ'יק; לדברי בני המשפחה, הן אבדו בשרפה. כמו כן הקליט סדרת תקליטים במוסקבה בשנת 1940 והופיע בסרטים. מעמדו כאחד היהודים החשובים ביותר ברפובליקה הוכר ועל כן קראו על שמו רחוב ברובע היהודי של נאלצ'יק. באמצעות הקלטות שבידי חתו, זאתיה עמירמובה, היום תושבת דימונה, הצלחנו לשחזר מספר קטעים מן הרפרטואר שלו. בנו חוסורון (חצרון) אשורוב אף הוא נגן זורנוב נודע.

שתי משפחות מוסיקאים יהודיות נודעות מן העיר דרבנד הן משפחות אבדאלימוב וזיראילוב. אברם בן כועז אבדאלימוב, זמר ובימאי תאטרון, הלך בעקבות אביו, שהיה אף הוא שחקן בתאטרון היהודי בדרבנד. הוא הקליט עבור רדיו דאגסטאן ונודע כאמן של המוגאס. בניו 'פאפיק' אבדאלימוב (גרמושקה), זימרו (זמרה) אבדאלימוב (גובול) ובינקה אבדאלימוב (גרמושקה) הקליטו מספר קלטות מסחריות. היום הם מתגוררים בדרבנד. אסרואל (ישראל) יזראילוב (תאר) נולד בשנת 1933 בדרבנד, שם הוא מתגורר עד היום. בניו הם רפאיל יזראילוב (גרמושקה, יליד 1951), יענגיל יזראילוב (גובול, יליד 1954, היום בגבעת אולגה) וויקטור יזראילוב (קלרנית, יליד 1956, היום תושב דרבנד). בני שתי המשפחות החשובות האלה הפיקו מספר תקליטים מסחריים והשתתפו בביצועים רבים, כולל הופעות משותפות עם התאטרון היהודי של דרבנד.

אשיר (אשר) פינחסוב (קלרנית) ואינושקה מושאילוב (כומאנצ'ה) הם שני מוסיקאים בני דרבנד, שהיו מנגנים עם משפחות יזראילוב ואבדאלימוב. מלכה אליעזרובה, המכונה מלכה גאיש, נגנית גרמושקה מקובה, היא אחת הנשים המעטות שניגנו בחתונות. בנה חנוכה אליעזרוב אף הוא נגן גרמושקה (היום תושב אור עקיבא).

ביקאל מתחובה, ילידת דרבנד (1928), היום תושבת פרדס חנה, נמנית עם הזמרים והשחקנים היהודים החשובים יוצאי דרבנד. אמה שיחקה בלהקת התאטרון היהודי הממלכתי של דרבנד. היא החלה להופיע בהיותה בת שלוש-עשרה בלבד ולימים שימשה כשחקנית וכזמרת בלהקה האזרית הממלכתית. היא הופיעה בקונצרטים של שירים אזריים ויהודיים, הן שירי עם והן שירים אמנותיים, ורבים משיריה היהודים הוקלטו ברדיו דאגסטאן.

מוסיקאים חשובים אחרים המתגוררים היום בישראל הם: יעקב אברמוב; האשוג זרכואיל (זרכבל) בן כוכי באביאב, תושב גבעת אולגה, שעלה לארץ בשנות השבעים והקליט הרבה עבור המרכז לחקר המוסיקה היהודית; וגבריל בן שלמי נחמוב, נגן כלי נשיפה (יליד דרבנד, 1952), שניגן בלהקת 'לזניקה' משנת 1991 עד עלייתו לישראל בשנת 1995.

הרפרטואר של מוסיקאים נודעים שניגנו לפני מלחמת העולם השנייה נעשה לרפרטואר היהודי המקובל של היום. עוד ראוי להזכיר מבצעים כגון נגני

הגרמושקה ניסן אלכאסוב מהכפר אקסאי שבדאגסטאן הצפונית (נפטר בשנת 1940 לערך), ברקיל שובאייב, יעקב שובאייב, גימי אמרג'וייב וגיאורגי בן שכמה איסמאקוב, כולם מהכפר כאסאביורט שבדאגסטאן הצפונית. מכל אלה הקלטנו רק את איסמאקוב. שני זמרים ששיריהם הוקלטו הרבה ברדיו דאגסטאן, וששרו שירים פרי עטם של מחברים יהודים, הם מריה שרבאטובה ומיגיר (מכיר) רבאייב.

כאמור לעיל, מוסיקאים יהודים מילאו תפקיד מכריע בייסודם של מוסדות מוסיקה עממית במזרח הקווקאז. בשנת 1934 ייסד תאנכו (תנחום) יזראילוב (יליד קובה) להקת מחול עממי יהודי במאכאצ'קאלה. מתוך להקה זאת צמחה אחר כך להקת המחול הממלכתית של דאגסטאן, 'לזגינקה', שנוסדה בשנת 1958 בניהולו של גיזראילוב; הלהקה נוהלה לימים על-ידי אמן יהודי אחר, יוסף מתאייב, שעלה לישראל בשנת 1994. הלהקה הלאומית למחול ולמוסיקה עממיים של רפובליקת קאבארדינו-באלקאר, 'קאבארדינקה', נוסדה בשנת 1934 בנאלצ'יק, מגרעין של להקה יהודית קודמת. בין המוסיקאים היהודים הידועים בלהקת 'לזגינקה' היו ברוך זבולונוב, 'פאפא' אירימוב, שמיל (שמואל) נוואחוב (כולם נגני גרמושקה) ואליק אירימוב, בנו של 'פאפא' (נגן גובול). בין הנגנים המצטיינים של 'קאבארדינקה' יש למנות את תנחום בן רוניר אשורוב (זורנוב) ואהרן איסאקוב (גובול).

מוסיקאים יהודים היו פעילים גם בלהקות תאטרון. בדרבנר, בשנת 1935, נוסד התאטרון הלאומי של היהודים ההרריים, לאחר מספר ניסיונות קודמים מצד חובבנים. בין המוסיקאים הבולטים בתאטרון זה היו ג'משוט (ג'משיד) אשורוב (מלחין שירים פופולריים ונגן תאר), אברם עבדאלימוב (זמר) ואסרואל (ישראל) יזראילוב (נגן תאר).

קיצורים ביבליוגרפיים

- X. Avshalumov, Gulbohor. Poema, Ma'niho, Stixiho, = שירים, אבשלומוב, 1980
Mahačkala
- X. Avshalumov, "Torix Xalqi", Vatan Sovetimu, = היסטוריה עממית, אבשלומוב, 1990
25-47,
- X. Avshalumov, "Lap qimatlua davlat an = לעם שפת אמו = שפת אמו", Vatan Sovetimu, 58-72, 1991
xalq zuhun dadini",
- N. Avshalumova & N. Gil'adov, Xazinay xalqi, Mahačkala = אבשלומובה וגלעדוב, 1991

A.M. Umakhanova, Xoreografičeskoe Iskusstvo Kумыkov, = 1991 אומאכאנובה
Mahačkala 1991

O. Orhanbayli, Tar: Tadrininin melodikasi, Baku 1966 = אורהאנביילי

A.Z. Idelsohn, Gesänge der persischen, bucharischen und = אידלסון
daghestanischer Juden, Hebräisch-orientalischer Melodienschatz, Vol. III, Jerusalem
- Berlin - Wien, 1922

אלטשולר = מ' אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשנ"א.

P. Eliyahu, The Music of the Mountain Jews (Eastern and Northern = אליהו
Caucasus), The Jewish Music Research Centre, The Hebrew University of Jerusalem,
Jerusalem 1990

I. Anisimov, "Kavkazskie jevreji-gorcy", Sbornik materialov po = אניסימוב
etnografii, Moscow 1988

Abbas Quli Baqixanov, Gulistan-i Iram, Baku 1991 = באקי'אנוב

Davidov, "Arovurdiho a tovnay sloboday Yahudihoy Quba", Govlai. = דוידוב
Sbornik a zuhun Yahudihoy doqi, 5, Jerusalem 1990, pp. 41-45

J. During, La musique traditionnelle de l'Azerbayjan et la science des = דורן
Mughams, Baden-Baden 1985

M. Zand, "The Literature of the Mountain Jews of the Caucasus", Soviet = זנ"ד
Jewry Affairs 15 (2), 1985, pp. 3-22; 16 (1), 1986, pp. 35-51

U. Xadžibekov, Osnovy azerbajdžanskoj narodnoj muzyki, Baku = חאג'יבכוב
1988.

N. Khalilov, "Kalendarno-obrjadovaja poezija", Tradicionnyj fol'klor = חלילוב
narodov Dagestana, ed. G. Gamzatov & U. Dalgat, Moscow 1991, pp. 124-147

Iovannes Trašanakerci, Istorija Armenii, Jerevan 1986 = טראשאנרקרצי

M. Lalinov, Sbornik melodij tatov i izidov, Moscow 1933 = לאלינוב

G. Musakhanova, Tatskaja literature, Mahačkala 1993 = מוסאכ'אנובה

V. Miller, Materialy dlja izučenija jevrejsko-tatskogoazyka, = מילר
Sankt-Peterburg 1892

E. Mansurov, Azerbaycan daramad va ranglarý, Baku 1984 = מנסורוב

A. Simanduyev, "Šo'ir Šoul Simandu", Vatan Sovetimu, 72-81 (1990) = סימנטויב

I. Petuxov, 20 let Kabardino-Balkarskomu gosudarstvennomu ansamblju = פטוכ'וב
pesni i pljaski, Nal'čik 1954

U. Rubin'čik, Persidsko-russkij slovar', Moscow 1983 = רובינצ'יק

S. Rustamov, Azerbaycan Xalq raqslarý, Vol. I, Baku 1978 = רוסתמוב

F. Shapiro, Sbornik statej i materialov, Jerusalem 1983 = שפירא 1983

D. Shapira, "Miscellanea Judaeo-Turkica: Four Judeo-Turkic Notes = 2002 שפירא
(Judaeo-Turcica IV)," Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 27 (2002), pp.
475-496

ראשית המחקר היהודי על יהודי הקווקאז

דן ד"ר שפירא

מטרתו של מאמר זה לסקור את הנסיבות אשר בהן החל מתפתח המחקר היהודי אודות יהודי ההר, המכונים גם "יהודים הרריים", "יהודי הקווקאז", "יהודים קווקאזיים", "יהודים טאטיים", ועוד. סוגיה זאת, של ראשית המחקר היהודי על יהודי הקווקאז, מלבד עניינה ההיסטוריוגרפי הטבעי, יש לה השלכות עקיפות בתחום מחקר הלאומיות היהודית המודרנית, הגורמים המכוננים של הצינונות הרומנטית, ועוד, אך אלה נמצאים מחוץ למסגרת מאמרנו ויִדְמָוּ אֶךְ ביעף.

בימינו יושבים בקווקאז שני קיבוצים יהודיים מובהקים, פרט ליהודים האשכנזים ה"רוסיים", שהתיישבו שם במאתיים השנים האחרונות. בני שני הקיבוצים היליריים יושבים בתוך שתי סביבות תרבותיות שונות - גרוזיה וצפון הקווקאז. היהודים הגרוזיניים, הדוברים גרוזינית, השפה הקווקאזית הגדולה ביותר, הם חלק מהעולם הנוצרי-המזרחי. כך לפחות בדורות האחרונים, אם כי יש לציין שארצם, גרוזיה, היתה במשך מאות בשנים בספירה הפרסית-המוסלמית אשר נתנה את אותותיה על כל מארג החיים בארץ זאת. בגרוזיה חיו היהודים בשולי החברה, ורובם היו איכרים צמיתים הכפופים לאצילים הגרוזיניים; עד ימינו ממש, תנאי החיים בארץ זאת אפשרו בעצם רק לבני האצולה להגיע לעמדות יוקרה מסוימות.¹ הקיבוץ היהודי השני, והוא זה המעניין אותנו כעת, הוא זה של יהודי הקווקאז, כשהמונח "קווקאז" מונגד לגרוזיה - אשר ממוקמת בעבר הקווקאז - ואינו כולל אותה. יהודים אלה חיו בקהילות קטנות בין המוסלמים של דאגסטאן, ארץ שהתאסלמה לפני כאלף שנה, וכן בצפון אזרביג'אן ובצפון-מערב הקווקאז, כגון בין הצי'צ'נים (שרובם היו עדיין פגאנים בתחילת המאה הי"ט) והצ'רכסים.²

1 ראו דוד, תולדות.

2 בשנות הארבעים של המאה הי"ט נזכרים יהודים וארמנים דוברי צ'רכסית באזור נהר הקובאן; חלק מיהודים אלה הוטבלו לנצרות הארמנית, וחלק התמזגו עם יהודי ההר או עם היהודים האשכנזיים שהגיעו לאזור, השוו עתה קלוטוב וסן.

הקהילות היהודיות של צפון הקווקאז ומזרחו היו משולבות בריבוד החברתי של האזור, הווי אומר, היהודים - והארמנים, יש להוסיף, וכמו כן גם קבוצות קטנות אחרות - סיפקו צרכים מסוימים של שאר התושבים, צרכים אשר אותם לא הסכינה האוכלוסייה השבטית-המוסלמית לקחת לידיה, כגון רוכלות, מלאכות מסוימות, ועוד. יש לציין מיד, שבחברה השבטית-הלוחמנית של הקווקאז לא היה עולה על דעתו של איש לשעבד את היהודים, כשם שהיו פני הדברים בגרוזיה הסמוכה, ולכן נהגו היהודים מסמנים מסוימים של "הכבוד הגברי", כמו עטיית נשק, אף על פי שהדבר סותר את ההלכה המוסלמית.

נראה שלא תמיד היה קשר של מוצא בין הקבוצות היהודיות השונות של צפון הקווקאז ומזרחו, והדברים אמורים במיוחד לגבי יהודי הקצה המערבי של המרחב (שם דיברו היהודים - והארמנים המקומיים - צ'רכסית), ולגבי יהודי מערב אורביג'אן, שם היו קהילות יהודיות-כורדיות (הדוברות ארמית חדשה) ואחרות (הדוברות תורכית-אורית ואף ארמנית ואודינית³).

אולם רוב היהודים התרכזו בדאגסטאן ובצפון אורביג'אן של ימינו, אזור אשר היסטורית הוא חלק מדאגסטאן, והם דיברו שפה איראנית.

שפה איראנית זאת מוגדרת בדרך כלל כ"טאטית", אך יש לה גם שמות אחרים, אחת מהם הוא "טאטית-יהודית" או "ג'והורי", כלומר "יהודית", ועל כך יש צורך לפרט. "טאט" הוא מונח אירואסיאתי (Eurasian) ידוע שאין לו משמעות אתנית. "טאט" או "טאטי" הוא אדם שאינו נווד, החי בשולי החברה הנוודית (התורכית, בדרך כלל), והכפוף לחברה זאת. בדרך כלל אלה איראנים, בין אם סוגדים (בימי הקאגאנויות התורכיות העתיקות), בין אם "תאגייכים" או פרסים. אין החברה הנוודית של אירואסיה (Eurasia) יכולה להתקיים אלא מתוך הסימביוזה עם ה"טאטים" הללו, והמונח נפוץ ממונגוליה ועד דוברוג'ה (Dobrugea) שברומניה של ימינו, ובמרחב עצום זה חל והוחל שם אתני-חברתי זה על קבוצות אתניות שונות מאוד, אשר אין כל קשר ביניהן.

בקווקאז ובצפון איראן ידועות כמה קבוצות שונות המכונות "טאטים", שאין קשר ישיר ביניהן: הטאטים של איראן, הדוברים שפה איראנית השונה בתכלית מהפרסית, מתגוררים בצפון איראן; הטאטים של הקווקאז הם - בעבר - דוברי ניבים איראניים שונים, הכפופים לאליתות הדוברות תורכית-אזרית של אורביג'אן ושל חופה של דאגסטאן. רוב ה"טאטים" הללו הם מוסלמים-שיעים, הנוטים לטשטש ואף להעלים את היותם טאטים, עד כדי כך שהמפקדים הסובייטים הראשונים

3 שפה קווקאזית קטנה, המשך לאלבאנית-הקווקאזית של שלהי העת העתיקה וימי הביניים; רוב הדוברים בה עתה שייכים לכנסייה הארמנית. בעבר היה באזור ורטשין (Vartašen) - כפר אודיני בצפון-מערב אורביג'אן - קיבוץ יהודי קטן.

באזרביג'אן חשפו חוסר איזון משווע בין מספר דוברי הטאטית לבין מספר האזרים. במילים אחרות, "טאט" הוא מעין שיוך מעמדי-חברתי שאין להתגאות בו. מסיבות פוליטיות ואחרות שאינן כאן מענייננו, נוצרה בתחילת השלטון הסובייטי מעין מוסכמה תרבותית-מחקרית כאילו הטאטית של הקווקאז היא שפה אחת, אם כי מחולקת לניבים עדתיים-דתיים, שמדברים בה מוסלמים-שיעים, יהודים ומקצת נוצרים-ארמניים. נחזור ונדגיש, החוקרים היו מודעים לגמרי ששפתם ה"טאטית" של היהודים שונה בתכלית משפתם ה"טאטית" של המוסלמים-השיעים. מכיוון שהאחרונים העדיפו להתבולל בקרב האזרים, הם לא היו מעוניינים לפתח את שפתם הביתית לכלל שפה ספרותית, והשפה הטאטית הספרותית של הקווקאז התפתחה בין היהודים בלבד והתבססה על ניבם.

כרם, חוקרים רבים לא רצו לתת את דעתם לעובדה, ששפתם האיראנית של היהודים אינה כלל ועיקר ניב של הטאטית-המוסלמית, והיא שפה איראנית מיוחדת (שאינה קשורה ל"טאטית" של צפון איראן), אלא להג של הפרסית-החדשה, עובדה שהיתה נהירה לדורות של דוברי הטאטית-היהודית עצמם.

כהוכחה להתיישבותם המוקדמת, בתקופה הסאסאנית כביכול, של יהודי ההר בדאגסטאן מביאים את שפתם האיראנית, אשר נטען כי ארכאית היא יותר מהפרסית החדשה. אולם אין הדברים כך: שפה זאת היא בעלת קווים אחדים שהם אכן ארכאיים, אולם היא סוג עממי של פרסית חדשה, ואינה מתקרבת לא רק למידת הארכאיות של הפרסית האמצעית (פהלווי), אלא אף למידת הארכאיות של הפרסית-היהודית של התקופה הקדם-מונגולית אינה מגיעה. כאמור, היא פרסית דיאלקטאלית, אשר חוקרים הנוטים אחר קו המפלגה הקומוניסטית במאה העשרים עירבו בינה ובין הלהגים הטאטיים המוסלמיים, השונים מאוד, אשר הם אכן ארכאיים. אולם בשפה של יהודי ההר יש עשרות מקרים של הגייה של מילים עבריות שלא מתיישבת עם נורמות הגיית העברית הרגילה שלהם, שהיא יהודית-פרסית. מילים אלה נותרו, ללא ספק, מהרגלי ההגייה השונים של היישוב היהודי הקדמון יותר.⁴

משמעותה של עובדה זאת היא שהקהילות היהודיות של מזרח הקווקאז התפתחו בארצות מושבם מהיהודים שגלו מאיראן במאות השנים האחרונות, שדיברו סוג של פרסית חדשה ונחשפו במזרח הקווקאז לסביבה הדוברת שפה איראנית אחרת, היא "הטאטית-המוסלמית". כך למשל היהודי ההררי ר' משה בן אהרן בן שארית השירוואני, שחיבר בשירוואן את "אגרון" בשנת 1459, היה יהודי

4 על ענייני השפה ראו עתה שפירא, טאטית-יהודית.

דובר פרסית, ללא ספק. אגב, קיימות עדויות מצקות למדי לכך, שגם חלק ניכר מיהדות גרוזיה עיקרה ביהודי איראן ממאות השנים האחרונות.⁵

אולם לפי האגדה שנשתרשה גם במחקר, גרעין קהילות ישראל במזרח הקווקאז הוא ביהודים שגלו מאיראן בזמנים קדומים בהרבה. נטען אפילו שאבותיהם של היהודים אלה יושבו בידי מלכי השושלת הסאסאנית כחיילים השומרים על מעברי דרבנד מפני הוֹרְדוֹת של נוודי הצפון; אגדות אחרות, נפוצות עדיין, מַשְׁנֹת את גולת הקווקאז עוד יותר, עד לימי התנ"ך.⁶ אשים סייג ואומר, כי הסברה אודות המושבה הצבאית מתבססת בעצם (פרט להיקש השקוף עם יב / אלפנטיני) על שפתם האיראנית, אך אין שפתם האיראנית של יהודי מזרח הקווקאז נגזרת בשום אופן מפרסית אמצעית או מפרתית, אלא היא סוג של הפרסית החדשה העממית.⁷ קו אחר שתרם לצמיחת תאוריה זאת הוא, כביכול, אופיים הלוחמני של היהודים ההרריים; אולם אופי זה, או, ליתר דיוק, תדמיתו, התקבע רק בסוף המאה הי"ט, במידת-מה כתוצאה מפעילותם של החוקרים היהודיים, ושל השפעתו של ספרונו של הפילוסופי הרוסי, נמירוביץ'-דאנצ'נקו (Nemirovič-Dančenko), שכתב בזמן "הסופות בנגב" ברוסיה, ושהיה הראשון שהשתמש בביטוי "ישראל הלוחם", או "הלוחמני" (voinstvuščij Izrail') לתיאורם של יהודי ההר. תמונתם של יהודי ההר בתיאורו של נמירוביץ'-דאנצ'נקו השפיעה השפעה עמוקה ומכרעה על התקבעות היהודי ההררי החמוש והגא - ואף העלאתו על נס - בשיח האשכנזי, ובייחוד זה הציוני, ולמעשה, בנמירוביץ'-דאנצ'נקו מתחיל הקו הרומנטי המושך עדי מדינאי ישראלי כוחני ושנוי במחלוקת, שהיה מאושר בכך שמקורבו כינוהו מאחורי גבו "הקווקאזי".⁸

ממקורות מוסלמיים ידוע כי בימי הקאגאנות הכוזרית ישבו בדאגסטאן של ימינו היהודים. וילם דה רוברוק (Willem Rubrouck) ציין בשנת 1254 יהודים רבים החיים

5 בניית מראגה משכה יהודים לשם ולתברזו (השווה פישל, אזרביג'אן בהיסטוריה יהודית; אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, עמ' 42). קהילה יהודית ארמנית חדשה שמצאד ר' עמית ומ' סטון (ראו עמית וסטון, בית עלמין יהודי בארמניה; הנ"ל, בית קברות דרום ארמניה) התקיימה על המסלול מדרום אזרביג'אן לצפון-מזרח הקווקאז. על השפה, השווא אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, עמ' 357 ואילך. ראו גם ישי, היישוב היהודי.

6 השווא שפירא, מקורות ארמנים וגרמניים בדבר הכחרים.

7 על אלמנטים חזקים של התרבות הפרסית-היהודית בקרב יהודי מזרח קאווקאז, ראו במאמרה של אריאלה אמר בחוברת זאת.

8 ואמנם תיאוריו האוהדים והמחמיאים של נמירוביץ'-דאנצ'נקו עומדים בסתירה לתיאוריו של גוסטאב גרבר, מתחילת המאה הי"ח, שתיאר יהודים מושפלים כמו בכל ארץ מוסלמית אחרת. על חוקר גרמני זה, השווא הערה 32 להלן.

בעיר סאמארוק קרוב לדרבנד; הוא ציין את היהודים היושבים לאורך החומה העולה מהים מזרחה, ממש כמו שהיו פני הדברים במאה הי"ח.⁹ בשנת 1334 הזכיר אבן בטוטה יהודי-ערבי מספרד שחי במאג'אר בצפון הקווקאז; יש עדויות מעורפלות על יהודים באזור דרבנד בתחילת המאה הט"ו ובשנים 1638 ו-1656,¹⁰ אולם ההיסטוריה המתועדת של יהדות ההרים מתחילה מאוחר מאוד, סמוך לכיבושים הרוסיים בסוף המאה הי"ח; ידוע כי היישוב היהודי בדרבנד חודש רק בסוף המאה הי"ח / תחילת המאה הי"ט, ומקורו בכפר אבא סובה,¹¹ ואין כל ודאות לכך שהיתה רציפות הקיום היהודי במזרח הקווקאז מימי הכוזרים ועד המאות הי"ז והי"ח. הרוסים כבשו את דרבנד, באקו וקובא בשנת 1796, אולם במלכותו הקצרה של פאול הראשון נסוגו, והפרסים שבו וכבשו את האזור. בשנת 1802 חתמו הח'אנים של האזור על הסכם גאורגייבסק (Georgievsk) והכירו בחסות רוסיה. כיבושים רוסיים הוכרו בהסכמי בוקארשט (Bucareşti) וגולסתאן (Gülestän) בשנים 1812-1813. בתחילת המאה הי"ט החלה ניכרת מגמה הרווחת בין יהודי הכפרים הנידחים לעבור לערים או לסביבת המבצרים הרוסיים,¹² ובעצם, מפת התיישבותם החדשה של יהודי מזרח הקווקאז נקבעה עקב המאורעות שנתלו לסיפוח לרוסיה. התהוות פריסה חדשה זאת של התיישבות יהודית לְוֵתָה בהיחשפות הכפריים היהודיים ליהדות התקנית, שרבים מבין יהודי הקווקאז טרם הכירו; אין זאת הפרזה לקבוע שבעיני נציגיה המתנשאים של היהדות הרבנית התקנית הלמדנית, היו עשויים יהודי ההרים להיתפס אז כעמי ארצות.¹³ בסוף המאה הי"ט / תחילת המאה העשרים נטען, אולי בהדרגה יתרה,¹⁴ כי היהודים ההרריים נתוודעו לתלמוד רק בתחילת המאה הי"ט, וכי ערב הכיבוש הרוסי לא היו בידיהם ספרי התלמוד כלל (קיימת אמנם מסורת שהתלמוד הובא לפני דורות רבים בידי ר' אברהם הבבלי, אך מקור המסורת אינו ידוע).

שנות הארבעים של המאה הי"ט היו ליהודי צפון הקווקאז לא רק שנות הניסיון העקוב מדם שהתנסו בו מידי לוחמי הג'האד של האַמַאם שאמיל (שמויל, Shamil), אלא גם, באופן פרדוקסלי במקצת, שנות התגבשות קהילתם, וזאת - במידה לא מבוטלת - עקב פעילותו בקרבם של אברהם בן שמואל פירקוביץ (המתקרא אבי"ן

9 ראו יציגלמן, יהודי פולין, עמ' 39; אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, עמ' 42.
10 השוו אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, עמ' 43 והערה 76, ועמ' 44 (ראו הערה 11 להלן).

11 ראו אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, עמ' 52.

12 אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, עמ' 59.

13 השוו עדות הלכתית לכך, משנת 1656, אצל אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, עמ' 44.

14 המקורות מובאים אצל אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, עמ' 312. ראו גם בהמשך.

רש"ף; 1786-1874), יליד לוצק שבבוהלין,¹⁵ הידוע כאספן כתבי יד ועסקן קראי.¹⁶ אברהם פירקוביץ היה האדם הראשון שהגיע לקווקאז במטרה לאסוף חומר על עברם של יהודי הקווקאז,¹⁷ כשהוא כבר מצויד בתאוריה אודות מוצאם. הוא ביקר פעמיים בצפון הקווקאז ובמזרחו, בשנים 1840 ו-1850/49, וביקוריו, ובייחוד ביקורו הראשון, שינו את האופן שבו ראו יהודי צפון הקווקאז את עצמם, אך משום מה לא זכה הרושם שעשה פירקוביץ על יהודים אלה למחקר מאת חוקרי יהדות הקווקאז. מעטות הן ההתייחסויות בחקר הנושא אל ביקוריו של פירקוביץ בקרב יהודי צפון הקווקאז, וזאת אף על פי שכתביו מכילים מידע רב ויקר אודות יהודי צפון הקווקאז ומזרחו ואודות עממים הרריים אחרים באמצע המאה הי"ט.¹⁸

אולם ביקוריו של פירקוביץ בקווקאז מהווים עניין לחוקרים לא רק מסיבה זאת - העשרת ידיעותינו העובדתיות - אלא גם משום שמבהירים את תפישותיו של פירקוביץ עצמו בכל הקשור לזהותם ועברם של יהודי ההרים והקראים בקרים כאחד, ומאירים אור חדש על מניעיו האידאולוגיים. בניגוד לרושם המצוי עדיין, פירקוביץ מעולם לא טען למוצא אחר של קראי קרים ומזרח אירופה מאשר זה משבטי ממלכת יהודה - לא מעשרת השבטים ולא מהכוזרים המתגיירים. הוא לא טען שהדת הקראית היא דת הנפרדת מהיהדות - בשבילו היתה הקראות הביטוי האולטימטיבי של המקרא, המוחזק בידי מיעוט זעיר של שלומי אמוני ישראל, כאשר בני הכת התלמודית, שהם הרוב של עם ישראל בימיו, השטופים באמונות זרות, מסכנים את בני המקרא בכך, שהגויים קלי הדעת עלולים ליחס את תכונותיהם השליליות של התלמודיים גם לבני ישראל השומרים על אמונת המקרא בטרתה המקורית. בכדי להציל את בני המקרא מסכנה זאת, פיתח פירקוביץ תאוריה על מוצא בני המקרא שבקרים, ותאוריה זאת היתה תולדה ישירה של מסעו הראשון לקווקאז. ב-31 בינואר 1839 שיגר נציב דרום רוסיה, או "רוסיה החדשה" (Novorossija), הרוזן וורונצוב, דרך מושל פלך טאוריה (Tauria, Tavrija, Tavrida)

15 על שנותיו הראשונות בלוצק ובקרים, ראו שפירא, פירקוביץ בלוצק (השווה שם לעניין תאריך לידתו).

16 על פעילותו ראו: מחקרי קהילה קראית, פרק מבוא; שפירא, ראשית הזהות התורנית; הנ"ל, פירקוביץ בקושטא.

17 ראו אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, עמ' 19.

18 אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, השתמש בכתביו של פירקוביץ על הקווקאז, אך לא באופן שיטתי; על ידיעותיו של פירקוביץ על יהודי צפון הקווקאז כמקור היסטורי, ראו גמר, שאמיל, פרק 23, בסוף, והערה 47 לפרק זה, שם מצוטט א"ז, עמ' 102-104. על מקצת מגיעיו עם בני עדות לא-יהודיות שונות, ראו שפירא, קראי פוגש זורואסטרי. ראו גם שפירא, פירקוביץ בקווקאז, והנ"ל, כיצד הצופה משנה את הנצפה.

מורומצוב, ל"דוכוונני אופרולניע - בית דין הגדול של גוזלוא" ("הרשות הרוחנית הקראית", ארגון רוסי רשמי-ממלכתי המטפל בענייני העדה הקראית, שזה עתה קם) שש שאלות המכונות - מאוחר יותר - (במבוא ספרו של פירקוביץ "אבני זכרון") כ"שאלות הגובערנאטור". השאלות כללו:

(א) מאיזה עם הם עם הקראים ומאין באו? (ב) מתי באו ובאיזה מקרה ועסק? (ג) מה איכותם ומדותיהם ומה מעשיהם? (ד) הנמצאו בהם לפנים, או הנמצאים עתה מהם אנשי שם נודעים ומשובחים כדורותם במעשים טובים סגוליים ומצוינים? (ה) הנמצאים בהם ביניהם סיפורי קורות העתים וקבלות אמתיות מאבותיהם שיוכלו להוכיח בראיות קדמות דתם ואמונתם? (ו) מאיזו סיבה ובאיזה זמן הם נבדלו מהרבנים ומה הוא ההבדל שביניהם בנדון אמונם?¹⁹

לא היה זה סוד, כלל ועיקר, שמטרת השאלות היתה לסייע לממשל הרוסי לקבוע, אם הקראים בקרים ראויים להיות מופלים לטובה כנגד היהודים הרבניים. קודם לכן, בשנות העשרים המאוחרות ובשנות השלושים המוקדמות של המאה הי"ט, טענו קראי קרים, כולל פירקוביץ, כי הקראים ראויים ליחס מועדף מצד השלטונות משום שאינם מושחתים בידי התלמוד, ישו הנוצרי היה שייך לכת שלהם, והינם עוסקים במלאכות מועילות, שלא כרבניים העוסקים בטפילות ועושק. בפועל, כל המוטיבים הללו, אפילו המוטיב של ישו הנוצרי כשייך לזרם של "היהדות הטובה", במקרה זה - ליהדות הקראית - לא היו זרים לגמרי גם לאנשי תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה, שרצו להגביל את השפעת התלמוד והחסידות על חיי היהודים הרבניים והטיפו למען שינוי המבנה התעסוקתי של יהודי תחום המושב, כאשר רבים מהם אף הביעו אהדה מסוימת לדמותו של ישו, אם לא לנצרות עצמה. מוטיב נוסף, המאפיין את השתדלנות הקראית של תחילת המאה הי"ט, היה הטענה כי יהודי קרים - כלומר קראי קרים, כי הם היוו את רוב רובה של הקהילה היהודית בחצי האי - נהנים מזכויות מיוחדות מימי הח'אנים הטטאריים של קרים (כשהכוונה בעיקר לזכויות שהשיגו תחת שלטונו של הח'אן האחרון, שאהין-גראי

19 א"ז, מבוא, עמ' 8. נוסח אחר של השאלות מופיע בעמ' 1 של הפרסום המשותף של "תעודת מג'ליס" (ראו להלן) על ידי פירקוביץ ויצחק טרישקאן, חברו של אב"ן רש"ף למסע בקווקאז, שיצא לאור בשנת 1845 בקושטא על ידי יצחק טרישקאן: "א באיזה עת זמן היחה חלוקת הקראים והרבנים לשתי כיתות; ב מה הוא ההפרש במנהגי הקראים מהרבנים; ג האים [כך!] יש כם ידיעה או קבלה בידם על מה שהם מאיזה משפחה או שבט; ד מאיזה עת זמן (ה) ומאיזה סיבה באו להיות תושבים בחצי האי קרים; ו האים נמצאו בין עדת הקראים אנשי שם ומעלה שהנהיגו בני עמם בתיקונים מיוחדים". על "תעודת מג'ליס" ראו עתה שפירא, מג'ליס והארוויאנין.

הרפורמטור²⁰), ויש להשוות את מצבם המשפטי עם זה של המוסלמים בקרים, ולא עם זה של יהודי תחום המושב. בכל אופן, "שאלות הגובערנאטור" נתפשו, ובצדק, כמקור של סכנה העשויה לפגוע במעמד הקראים, ושמחה בבוביץ, גביר קראי קרים ופטרוננו של פירקוביץ, כינס ישיבה בכדי לטכס עצה כיצד נפטרים מחשש הגזרות המרחפות מעל ראשי הקראים. אברהם פירקוביץ, שהיה באותה עת מעין מזכירו האישי ומחנך ילדיו של שמחה בבוביץ, הציע את תכניתו, שהתבססה על מתודות של אנשי "חכמת ישראל", שפירקוביץ ספגן, בצורה שטחית למדי, ממכרו בצלאל שטרן (1798-1853), משכיל מגליציה שהיגר לרוסיה ונעשה למנהל בית הספר המשכילי באודסה - אותו בית ספר מפורסם שבו ראו משכילי רוסיה את ספינת הדגל שלהם.²¹

התכנית כללה ארגון משלחת שנועדה לחקור את מקומות ישיבתם של הקראים בקרים ומחוצה לו (כולל בקווקאז), ולחפש ספרים ותעודות, וגם לחקור כתובות שעל גבי מצבות. התוצאה היתה מינויו של פירקוביץ - וכפי שעולה מתעודות חדשות, גם מינויו של הקראי הצעיר והמשכיל שלמה ביים²² - לחקור מטעם העדה הקראית ועל חשבונה את תולדות קראי קרים, והשניים יצאו, אחרי חגי הסתיו של שנת 1839, לחפש עדויות לישיבתם המוקדמת של קראי קרים בארצם. המסע הראשון, של סתיו 1839, הניב פירות לא רבים, אך סנסציוניים,²³ ונראה שפירקוביץ הזדרז להגיש²⁴ את ממצאיו לשלטונות ולחברה שלשוחרי ההיסטוריה והקדמוניות של אודסה²⁵ בלי שנועץ על טיבם עם גדולי הקראים, וכנראה גם תוך כדי עקיפתו את חברו למסע שלמה ביים. נראה שתמונת עברם של קראי קרים שפירקוביץ ביקש ליצור לא היתה לרווחם של רבים בהנהגה הקראית, אך בהזדרוותו להגיש את

20 ראו עתה: אחיעזר, עזריה.

21 בצלאל שטרן כירוע היה הרוח החיה בוועדות ממלכתיות לענייני חינוך היהודים, והיה לו תפקיד חשוב בהתוויית מדיניות השלטונות כלפי קבוצות שונות של יהודים. רק שנתיים קודם לכן, בשנת 1837, זכה בית ספרו לביקורו של ניקולאי הראשון, אשר התרשם לטובה ממה שראה. לפירקוביץ היו יחסים קרובים למדי עם ב' שטרן, והם תכננו להדפיס יחד ספרים שונים (OR RNL f. 946 op. 1 N 27). על פרשת השתתפותו של שטרן באישור אמתות תגליותיו של פירקוביץ לאחר חזרתו של האחרון מהמסע הראשון לקווקאז, ראו במחקר קהילה קראית, פרק מבוא; שפירא, סנגרי.

22 ראו ביילי, עדויות חדשות לכיוגרפיה של שלמה ביים.

23 ראו בפירוט במחקרים בקהילה קראית, פרק מבוא. ראו גם שפירא, סנגרי.

24 כך, כבר בי"ב בטבת כתב פירקוביץ בצלאל שטרן לאודסה והודיע לו על ממצאיו.

25 "חברת חוקרי הקדמוניות ודברי הימים של אודעססא"; במקומות אחרים נקראה בעברית "חברת שוחרי החושיה והקדמוניות".

ממצאיו יצר פירקוביץ מצב שבו לא היתה הקהילה הקראית יכולה להתנער ממנו בגלוי כי אזי היתה פוגעת בעצמה בצורה קשה.

מכל מקום, ידיעותיו של פירקוביץ בספרות הקראית הקלאסית הובילו אותו לשער, במידה מסוימת של הצדקה, כי דווקא באיראן ובאזורים הסמוכים לה יוכל למצוא אולי חומר היסטורי-ספרותי מעניין, מה גם שהמוצא האיראני - ולא הטורקי-העות'מאני - של קראי קרים עשוי להתקבל אצל השלטונות הרוסיים בעין יפה. נראה שהאמונה שצפון הקווקאז ואיראן הם המקומות העשויים לזרוע אור על קדמוניות הקראים החלה מתגבשת אצל פירקוביץ כבר לפני מסעו הראשון בקרים בסתיו 1839.²⁶

בעת מסעו לקווקאז פגש פירקוביץ בקרב הקוזקים והמוגלים הרוסים את ה"שובתים [פלג ה'סובוטניקים'] המתיהדים" וסיפר על אודותיהם בפירוט רב. השבתיים האלה כבר היו בקשרים עם ר' מרדכי סולטנסקי, למדו אצלו והתכתבו עמו.²⁷ בקיזליאר הוא מצא גם סוחרים יהודים מן אַנְדֶרִי, לפניו עיר מסחר חשובה

26 אחרי מותו של פירקוביץ התפרסם מכתב (ראו למשל דיינארד, משא קרים, עמ' 20-39; שטראק, פירקוביץ ותגליותיו, עמ' 18, 27; השו" שטראק, פירקוביץ וערך תגליותיו, עמ' 165), שכביכול שלח פירקוביץ לכבוביץ בקשר לאותה ישיבה שנתכנסה כדי לדון ב"שאלות הגוברנאטור", ובו תכנית מפורטת לשחזור ההיסטוריה הקראית בקרים. המכתב הגיע אל דיינארד דרך משה ואלדי, המלמד הקרימצי'אקי-הרבני. יש להצטער על כך שפרט לקטע קצר בן כמה שורות, פורסם המכתב לא במקורו בתורכית, אלא בתרגום עברי (על ידי דיינארד), ובתרגום גרמני (על ידי שטראק והרכבי, קטלוג) שנעשה מהתרגום העברי. מהמכתב עולה שלפירקוביץ היתה תמונה של ההיסטוריה הקראית - כפי ששחזרה אחר כך - כבר בטרם ניגש לחקירותיו; כמו כן, עולה ממכתב זה אמונתו של פירקוביץ כי יש לחפש עדויות בקווקאז ובאיראן. חולסון למשל רחה, בשנת 1882, את האותנטיות של המכתב, כי לשיטתו אז היה פירקוביץ בור שוחר בצע כסף, ולא פעל מסיבות אידאולוגיות, שכה בולטות במכתב, אולם אני משוכנע שהמכתב אותנטי; גם אם המתרגם העברי, או דיינארד מדפיסו, הוסיפו או שינו (ואין עדות לכך), הרי עיקרם של פרטים רבים אמתי ללא כל ספק. אשר לעניין הגירתם של יהודים מהקווקאז לקרים, אין הדבר בלתי אפשרי כשלעצמו, הרי הח'אנים של קרים היו ביחסים משפחתיים, יחסים מדיניים וצבאיים הדוקים ביותר עם עממי דאגסחאן, ולא פעם ביקרו באזור, שחלקים גדולים ממנו נחשבו לנמצאים תחת חסותם. נוסף, שבזמנים מאוחרים בהרבה, התקיימו מגעים בין יהודי הקווקאז ויהודי קרים, וחלק מתושבי הכפר היהודי-הררי Myšy שבאוזד (ujezd, uезд) שמאכה Semaxa היגרו במאה העשרים לקרים, ראו ב' מילר, טאטיס, עמ' 17. על גורל היהודים ההרריים בקרים בתקופת השואה, ראו במאמרו של פפרמן בחוברת זאת.

27 כנראה עבור שבתיים אלה הכין פירקוביץ כבר בשנות השלושים העתקה של תפילות קראיות בשלוש שפות (עברית, תורכית, רוסית) באות עברית (RNL f. 946 op. I N. 965).

בגבול דאגסותאן-צ'צ'ניה,²⁸ שדיברו תורכית-קומוקית,²⁹ והם שהפנו אותו לדאגסותאן. הימים היו ימי מלחמת הקווקאז, כשהמרידים (muridler) של שאמיל פגעו קשות ביהודים - ובצ'צ'נים פאגאנים - הרגו בהם או אסלמו אותם בכוח, כך שהמסע של פירקוביץ היה רחוק מלהיות שלוו. אולם הממצאים היו אפסיים, למעט שני מסמכים מזויפים, "תעודת דרבנדר", והיא רשימת שוליים על גבי הדף האחרון של ספר תורה פסול שהובא מפרס בתחילת המאה הי"ט, ו"תעודת מג'ליס", ובה העתקה מורחבת של "תעודת דרבנדר", משנת 1503 כביכול.³⁰ העדר הממצאים האותנטיים הוא זה שדחף את פירקוביץ לזייף את שתי ה"תעודות" הללו, ולפיהן הגיעו יהודי ההר מפרס ומדי בימי כמבווי בן כורש, ולא היו יהודים רבניים תחילה. שתי תעודות אלה נעשו אכן הפינה לא רק בבניית הגרסה הפירקוביציאנית של תולדות הקראים בקרים, אלא גם עוררו את יהודי הקווקאז למחות בפני השלטונות על פעילותו של פירקוביץ ולחזק את קשריהם עם אחיהם האשכנזים הרבניים ברוסיה. היה זה אפוא פירקוביץ אשר תרם, בעקיפין וללא שהתכוון לכך, לרבניזציה של יהודי ההרים.³¹ אף ביקורו השני של פירקוביץ בקווקאז בשנת 1849-1850 היה

עדוהו של פירקוביץ על השבתינים האלה היא בעלת חשיבות היסטורית רבה. חלקם הפכו במרוצת המאה הי"ט לסובוטניקים, וחלקם ל"גרים" (קבוצה אתנית נפרדת ש"גרים" הוא שם; ראו עתה אודותיהם דימשיץ, 'גרים' וסובוטניקים של פריבולנויה), וחלקם ל"קראים סלאביים" או "קווקים קראים" (עבור הקבוצה האחרונה פרסמו קראי רוסייה, בסוף המאה הי"ט, סידור קראי מתורגם לרוסית).

28 א"א, מבוא, עמ' 47.

29 ייתכן שאלה לא היו היהודים ההרריים, אלא עדה יהודית נפרדת, ששרידיה התמזגו מאוחר יותר עם היהודים ההרריים; ראו גם טשארני, הכרמל ג-יג, תרכ"ג, עמ' 99-100, בייחוד עמ' 99; השו"ש, ג-יב, עמ' 90-91; ג-יד, עמ' 106; ג-טו, עמ' 115 (ראו גם טשארני, ספר מסעות); על זייעותיו של פירקוביץ על יהודי צפון הקווקאז כמקור היסטורי, ראו גמר, שאמיל, פרק 23, בסוף, והערה 47 לפרק זה, שם מצוטט א"א, עמ' 102-104. על קומיקית כשפת המגע הבינלאומי בצפון-מזרח הקווקאז, ראו שפירא, קראי פוגש זורואסטרי; על דיבור תורכי בקרב יהודי דאגסותאן, ראו שפירא, פרפראות יהודיות-תורכיות (ד'). השו"ש שפירא, ספרותם התורכית של קראי מזרח אירופה וקרים; הנ"ל, לשונותיהם וספרותיהם.

30 ראו שפירא, מג'ליס והארריאין.

31 מן הדין להזכיר את הזיקה הקראית הפירקוביציאנית לחקר יהודי ההרים: הרי מתנה יוסף-יהודה בן יעקב הלוי טשארני לחקור אותם בהמלצתו של ר' שלמה ביים, עמיתו של פירקוביץ למסעו הראשון בקרים, אשר ניתן לו לביים בשנת 1867 הרישיין לחקור את יהודי הקווקאז.

כשלוך חרוץ, ובמהלכו לא הצליח להגיע לדרכנד, או אולי ויתר על כך, כי בינתיים נפטר שם ר' מזרחי מכרץ'.

כבר מזמן נתנו החוקרים את דעתם לכך שהידיעות אודות עברם הרחוק של יהודי הקווקאז, שמקורן בפירקוביץ, לעולם חשודות. יחד עם זאת, היו שהדגישו שקיימות עוד מסורות אודות בוא היהודים לדאגסתאן / צפון-אזרביג'אן כתוצאה מגלות אשור, ידיעות שמקורן אינו תלוי בפירקוביץ. מסורות כאלה מסרו טשארני, החל בשנות הששים; בארסוב, בתחילת שנות השמונים; ב' מילר וו' מילר, בתחילת שנות התשעים של המאה הי"ט ובסוף שנות העשרים של המאה העשרים. ואמנם, נטייתם של החוקרים היתה לראות במסורות אלה חומר פולקלורי, שאולי משקף גרעין עמום של אמת היסטורית כלשהי. לעתים מצרפים ל"עדויות" אלה גם את דברי הגרמני גוסטב גרבר [Görber] משנת 1728: "רבניהם לא ידעו לספר אודות עברם, פרט להגלותם בידי המלך (פארשאה) של מוצול, כלומר נינהו".³² אולם ברור למדי, לדעתי, שמקור הידיעה הסתומה הזאת, אם מפרשים אותה כמדברת על ימי קדם, הוא בקריאה במקרא, ותו לא, ואם מפרשים אותה כמתייחסת לימי הביניים, אזי היא מתקבלת למדי על הדעת.

כיצד נסביר את התעקשותם של החוקרים, הן אלו מהמאה הי"ט הבאים אחרי פירקוביץ, והן התעקשותם של החוקרים מן אלה של המאה העשרים, על החזרה על המסורות המקדימות באופן מתמיה את ראשית יהדות מזרח הקווקאז? והרי היותו של התיעוד האפיגרפי לכך פרי יצירת כפיו של פירקוביץ אינו מוטל עתה בספק! לפי דעתו של פרופסור מרדכי אלטשולר, ביקש פירקוביץ לא להמציא מסורות יש מאין, אלא לחזק את המסורות שכבר היו קיימות³³ בין יהודי דאגסתאן, כשהוא אומר להם:

אתם מגלות שומרון ומגלות בית ראשון אשר גליתם לפרס ומשם באתם למדינות וערי מדי ... וכשיחפרסם לכל שאינכם מגלות בית שני אלא מגלויות הראשונות יאהבו אתכם כל הנוצרים יען שידי אבותיכם לא היו במחלוקת

32 מובא בתרגום עברי מרוסית אצל אלטשולר, יהודי מזרח קווקאז, עמ' 35 הערה 23, ועמ' 45 (המקור הגרמני בתוך Sammlung Russischer Geschichte, IV, עמ' 146, השו"ו' מילר, חומרים, עמ' יב-יג). במקום אחר רשם גרבר: "הרבנים, או המורים שלהם, הם אנשים בורים, אך בכל זאת מספרים, שאת אבות אבותיהם לקחו בשבי מירושלים ... והם הוגלו למדי שבארצות אלה ומהם מוצאם" (תרגום עברי השו"ו אלטשולר, יהודי מזרח קווקאז, עמ' 35). היו שפירשו את הידיעה הסתמית הזאת כאילו רק הרבנים התעניינו בעבר הרחוק של גולה יהודית זאת. אציין שהדברים מתפרשים על נקלה מהפשט של המקרא.

33 אלטשולר, יהודי מזרח קווקאז, עמ' 35.

ומריכות בית שני ועיניהם לא ראו ויחזיקו אתכם בחזקת בני ישראל הקרמונים ... ותמצאו בזה חן בעיני מלכות רוסיה.³⁴

ברם יש לראות את דבריו של פירקוביץ לא משל היו חיזוק הקיים, אלא כמעין הפעלת היפנוזה מונוטונית על שומעיו, תוך רמיזות עבות למדי לטובות ההנאה האפשריות מצד המלכות. הדברים מתבהרים אם בוחנים הן את ההקשר של הופעת הטענות לקרמות התיישבות היהודים הן את השתלשלות המסורת של טענות אלה. קודם כול, קיומם של היהודים בארצות האסלאם מעוגן בחוק האסלאמי, ומותר להם ליהודים להתגורר בכל מקום כמעט בעולם האסלאמי, למעט חצי האי ערב, אך בכפוף לתנאים מגבילים וחוקים משפילים מסוימים. לכן, טענת היהודים שהם יושבים במקום פלוני מדורי דורות היא בדרך כלל לא מובנת וחסרת כוח טענה בעולם המוסלמי. פשוט אין בה צורך. לא ידוע לי על יהודים בארץ כלשהי מארצות האסלאם שהיו צריכים, עד הופעת הלאומיות המערבית המודרנית, להזדקק לטיעון קדמות מושבם בכדי לאשש את זכותם למושב זה. גם תגובתם הנזעמת של יהודי דרבנד לנסיגות פירקוביץ לתת עומק היסטורי רב לישיבתם בקווקאז מעידה על כך שלא מורגלים לטיעון לישיבה מימי קדם במקומות גלותם, מה גם שהישוב היהודי בדרבנד חודש רק בסוף המאה הי"ח / תחילת המאה הי"ט, ומקור גרעינו מהכפר אבא סובה.³⁵

לעומת זאת באזורים נוצריים המצב שונה. אם כי גם הנצרות, וכיחוד הנצרות המערבית, מכירה בקיום היהודי כצורך נוצרי אונטולוגי, ובכל זאת, נדרשו היהודים מפעם לפעם להידרש לטיעון קדמות ישיבתם בארץ נוצרית מסוימת בכדי להוכיח את זכותם לכך. הדבר נבע גם מהמבנה השונה של הארגון העירוני באירופה הנוצרית לעומת העיר המוסלמית.

כשנחשפו יהודי הקווקאז לממשל הרוסי - והממשל נחשף אליהם וגילה אותם - צצה מיד בעיית התייחסות החוק הרוסי כלפי מיעוט יהודי קטן, השונה מרובה המכריע של יהדות האימפריה הרוסית. בעיה זאת התעוררה כבר קודם לכן בקשר לקראים בקרים ובלוצק, תחילה בסוף המאה הי"ח ומאוחר יותר בסוף שנות העשרים של המאה הי"ט, בראשית מלכותו של ניקולאי הראשון. פירקוביץ עצמו נטל חלק מסוים בטיפול בהסדרת מעמדם של הקראים בסוף שנות העשרים, ואף מסעו לקווקאז בשנת 1840 היה חלק מוצהר מהמשך הפריקט, שמטרתו - הוכחת קדמותם של הקראים באזור כדרך לזכות במעמד משופר. פירקוביץ היה מעוניין

34 פירקוביץ, א"ו, עמ' 77, מובא אצל אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, עמ' 35, הערה 25.

35 השוו אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, עמ' 52.

להציג את יהודי ההר כחוליה המחברת בין גלות שומרון וירושלים אשר במדי (דרום אורביגיאן של ימיו) לבין הקראות של קרים.

לכן קשה לי לראות כיצד היה יכול פירקוביץ "לחזק מסורות קיימות" אצל יהודי ההר, כאשר הם עצמם, כאמור, התנערו מנסינותיו אלה, על אף הפצרותיו על כך שכל הנוצרים יאהבו אותם "יען שידי אבותיהם לא היו במחלוקת ומריבות בית שני ועיניהם לא ראו ויחזיקו אותם (הנוצרים) בחזקת בני ישראל הקדמונים", עד כדי כך שיהודי ההר "ימצאו בזה חן בעיני מלכות רוסיה".

אולם נניח שאכן היו קיימים בימיו של פירקוביץ אי אלו שרידי מסורות על שיבתם הקדומה של יהודי ההר בקווקאז. שרידים כאלה, מן הסתם, היו עשויים לצוץ גם בימי המחקר שנעשה בידי חוקרים מאוחרים יותר.

החוקר היהודי הבא אחרי פירקוביץ שביקש לעבוד על חקר יהודי ההר היה לא אחר מאשר החכם הקראי שלמה ביים, חברו של פירקוביץ למסע הראשון בקרים, הקודם בכחצי שנה למסעו הראשון של פירקוביץ בקווקאז. אין להמעיט בחשיבות פרט זה. ש' ביים זכה במינוי מטעם המלכות למשימה זאת, אך לא עלה בידו לממש אותה, והוא המליץ למנות במקומו את יהודה-יוסף טשארני, מי שהפך לגדול החוקרים היהודיים של העדה. יהודה-יוסף טשארני החל את עבודתו בתחילת שנות הששים, בזמן פרסום שני ספריו של ש' ביים על יהודי קרים, ובהם הסתמכות על "ממצאיו" של פירקוביץ בקווקאז, והופעת ספרו של דניאל חולוסון, אשר אף בו נעשה שימוש ב"ממצאים" אלה.³⁶ בשנת 1870, כשההכנה לדפוס של ספרו של פירקוביץ, "אבני זכרון", ובו תיאור מסעו הראשון לקווקאז, היתה בעיצומה, בא הפולמוס בעיתונות העברית בשאלה האם יהודי ההרים הם צאצאי עשרת השבטים.³⁷

במילים אחרות, חקר יהודי הקווקאז היה מוקד עניינם ונחלת מחקרם של חוקרים ספורים, שהכירו והזינו אחד את השני. אולם חשוב לציין, שמה שמביא טשארני עצמו בעניין המוצא של יהודי ההרים מירושלים בימי בית ראשון או מהשבטים הוא מפתיע במיעוטו וסתמי,³⁸ וזאת לאור האווירה שבה עבד ("זכרון על צ'ופוט-קלעה" מאת שלמה ביים, ובו תרגום רוסי של "תעודות דרבנד ומג'ליס",

36 ביים, צ'ופוט-קלעה והקראים; הנ"ל, זכרון על צ'ופוט-קלעה; חולוסון, 18 מצבות עבריות מקרים.

37 פרוימענטאוו, על דבר היהודים בקו-קז (המליץ ד, 1870); גודוביץ, לקורות היהודים (המליץ כח-ל, 1870); השוו אצל אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, עמ' 35, הערה 19. 38 טשארני, ספר המסעות, עמ' 244; שם, עמ' 23; השוו אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, עמ' 33 הערה 5; רק שניים מתוך 15 הדיווחים שניתנו לטשארני טוענים למוצא קדום ואקזוטי של יהודי ההר, מג'ליס נפקדה מהשניים האלה. אוסיף, כי בקיץ 2004 עלה בידי

יצא בשנת 1862; "אבני זכרון" של פירקוביץ יצא בשנת 1872). ידיעותיו או ידיעות מוסרי המידע של טשארני בנידון ניתן היה לגזור מהעדויות הקודמות בספרות הפופולרית ואפילו מהעיתונות. באווירה זאת הופיע ספרונו הרוסי הפופולרי של נמירוביץ'-דאנצ'נקו (1880).

בשנת 1882 רשם בארסוב³⁹ כי בשנת 1872 (שנת צאתו לאור של "אבני זכרון" של פירקוביץ) חשפו יהודים בדאגסטאן מצבה של ר' אבינא, ועליה כתובת, שלפיה מת בשנת 279 לגלות ספרד (Galiut Safarat). המצבה כוסתה שוב באדמה. לפי סיפורי יהודים אלה, שרשם בארסוב, הם הוגלו מבבל / בגדאד לפני 602 שנה (כלומר בראשית החקופה המונגולית!), ובראשם עמד אחד Safarat, וחקופה זאת מכונה בפיהם Galiut Safarat. ידיעה זאת מופיעה מילולית כמעט בשנת 1892 אצל ו' מילר,⁴⁰ אשר ספרו זכה לייעוצו של לא אחר מאשר דניאל חולסון,⁴¹ אשר בנה את הקריירה האקדמית שלו, במידה מכרעת, על זיופי פירקוביץ.

לדעתי, מה שתיאר בארסוב - ו' מילר אחריו - הוא ניסיון פרטי למחזר את דרך הפעולה של א' פירקוביץ, ניסיון שנעשה, כנראה, בזיקה כלשהי לצאת "אבני זכרון" לאור באותה שנה, אולי עקב הכרות מוסרי המידע של בארסוב את טשארני, ותוך הסתמכות נבערת למדי על התאוריות של פירקוביץ ("גלות ספרד" שיחקה הרי תפקיד מסוים אצל פירקוביץ והיה לה על מה להסתמך - ההערה של היירונימוס כי ספרד של ספר עובדיה היא Bosphoros, אולם היא חסרת כל שחר בהקשר הדאגסטאני). דוגמה מודרנית ליחסי הגומלין של המחקר הספרות הפופולארית, מחד, לבין מוסרי המידע ה"תמימים", בביבוש העבר המקומי, ניתן לראות במאמרו המאלף של פרופסור מ' צ'לנוב בחוברת זאת.

ואשר ל"ספרד", אציין גם שהמילה האיראנית-ערבית *safārat יכולה להתפרש גם כ"מסע", "עקירה", וזה מסביר היטב את כוונתו התמימה של מוסר המידע של בארסוב על כך, שתקופה זאת נקראה Galiut Safarat.

לזהות בספרייה האוקראינית הלאומית את האוטוגראף, בעברית וביידיש, של ספרו של טשארני (אשר לא פורסם במלואו, כידוע), ראו ואסיוז'נסקי ושפירא, קיוב.

39 בארסוב, מסורות על מקומות בקווקאז.

40 ו' מילר, חומרים, עמ' ב-ג, הערה 6.

41 בהקשר זה, השוו שפירא, מחקרים בקהילה יהודית, פרק "פירקוביץ, חולסון וכתובותיהם". מעניין שבספרו של מילר אין זכר לתעודת מג'ליס (שהיתה בין הדברים שעליהם ביסס חולסון את מעמדו האקדמי, ראו חולסון, 18 מצבות עבריות מקרים). אצל מילר, חומרים, עמ' ג, מכתה פירקוביץ, כדרך אגב, "מקור מסופק".

בשנת 1929 מציין ב' מילר,⁴² בנו של ר' מילר, את הדעה הנפוצה בין יהודי ההרים, כי הוגלו בידי מלכי אשור; ב' מילר מביא מדברי ר' רחמים ראובנוב-רובימוב מבאקו, על הגירת היהודים מבגדאד בימי אחשוורוש אל ארץ קיזילבאש (כלומר איראן הצפונית), אל עיר החשובה שמאכה, שם הם סבלו מהח'אנים האזורים. מסורת זאת מתקבלת מאוד על הדעת, אך לא זמנה הדמיוני - בימי אחשוורוש. לדברי ר' רחמים, מסורת זאת מופיעה בספרים ממחברים לא ידועים, השמורים בכית הכנסת של וורטאשין. אולם לפי כתיבתם, מעיד מילר, אולי בהבאתו מדברי ר' רחמים, ספרים אלה מלפני 50 שנה, כלומר משנות השבעים של המאה הי"ט (זמן צאת ספר "אבני זכרון").

ובכן, בזה מתמצים כל המקורות שלנו אודות מוצא יהודי ההרים מהשבטים האבודים, מגלות אשור, או מגלות ירושלים בימי בית ראשון. כפי שניתן להיווכח, בסופו של חשבון חזורים כולם לאברהם פירקוביץ, החוקר היהודי הראשון של יהודי ההר, ונראה שהיתה הפרייה הדדית בין החוקרים ומוסרי המידע שלהם: מוסרי המידע סיפרו לחוקרים אגדות עם, שקראו עליהן בעיתון רוסי או עברי (או אצל פירקוביץ!), והחוקרים פרסמו את הדברים בעיתון רוסי או עברי, שם הם נקראו שוב בידי משכילי העדה. ובכן, לא היו הדברים שונים בהרבה בסוף שנות השמונים של המאה העשרים, ושוב נפנה למאמרו של מ' צ'לנוב בספר זה.

נספח: אברהם פירקוביץ בקווקאז

פירקוביץ בא לדרבנד כתשעה בחמוז (צום הרביעי) 27 ביוני (סגנון ישן) 1940; הוא נכנס לעיר דרך "שער ארבעים [השהידים]", "קירקלר קאפוס" (Q drqlar qap dds d) בתורכית, ושמו של השער הצית אצלו זכרה לשם התורכי הקדמון של צ'ופוט-קלעה שבקרים - קירקיייר או קירקלר. הזיקה בין קרים לקווקאז התאששה בעיניו. פירקוביץ נזהר שלא לפעול כשם שפעל אשתקד בקראסוב שבקרים, שם השתמש במשטרה כדי לשלול מהיהודים הרבניים הקרימצ'אקים את ספריהם הקדומים, וכיכר להתרועע עם ר' אליהו מזרחי וליזום חפירות בעזרת המשטרה והספר הגלוי (רשיון מטעם המלכות, otkrytyj list) שבידו. יש לציין שפירקוביץ בא לדרבנד בימים שהתחולל בקהילתה היהודית פולמוס חריף והרה-גורל: מחלוקת נפלה בין קהילת היהודים ההרריים לבין רבם ר' אליהו בן מישאל מישאילוב-מזרחי.⁴³ ר' אליהו (1781 / תר"ח - 1848), שסכו בנימין בא מפרס,⁴⁴

42 ב' מילר, טאטים, עמ' 22.

43 על פעילותו של ר' אליהו מזרחי ראו אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, עמ' 320-323.
44 רבנים שהיו יוצאי פרס או בכל היו חזון נפרץ בקרב בני העדה, השוו אלטשולר, יהודי מזרח קאווקאז, עמ' 317.

ירש את הרבנות בדרכונד מן הרב בניהו; כבר בתחילת המאה הי"ט החל מלמד רש"י ומשניות; הוא גם אסף ספרות הלכתית ורצה לשרש מנהגים מקומיים ולסגל לצאן מרעיתו יהדות רבנית-ספרדית-תקנית, ושלח דורונים לר' ישראל מרוזין, ובשנות העשרים שלח תלמידים לשיבה שבבילאיה צרקוב ('Belaja Cerkov'). הוא גם הביא מפרס שתי משפחות של כהנים, כי ק'זלו היה, כידוע, חשוך כהנים ולויים, ואירח שד"רי ארץ ישראל (אחד מהם - בזמן שהותו של פירקוביץ בדאגסטאן). ואכן טען פירקוביץ,⁴⁵ ודוגמתו של ר' אליהו מזרחי תאשר את דבריו, כי יהודי דרכונד מעידים כי יש בידיהם ספרי פוסקים, המשנה והתלמוד. אולם רבות מהמסורות המקובלות ביהדות התקנית, הן הרבנית הן הקראית, לא היו ידועות ליהודי ההרים, ואדרבא, הם שמרו על אחדות מהמסורות העתיקות, כמו ייבום, שנתבטלו כשאר הקהילות ישראל; הם נבדלו גם בענייני הכשרות, נישואין וגטין.⁴⁶

פירקוביץ, כבעל ידיעות מופלגות בספרות ישראל כולל זאת הרבנית, מצא את עצמו מצדד ברב מזרחי נגד הקהילה השמרנית אשר בניה היו, לדבריו, "לא רבנים

45 א"ו, עמ' 103.

46 ראו הערה 12 למעלה. וכך כתב פירקוביץ על יהודי ההרים מאוחר יותר, בשנת 1851 (OR RNL f. 946 op. I N 1051); "ובעוונותינו הרבים זה ארבעים או חמשים שנה מיום אשר החל צרעת התלמוד להדבק באנשי דאגיסטן אשר נפתו לדברי דרשני הרבנים לאמרם סייג לתורה גדר לתורה אין קץ (כי הדברים עצמם הנקראים בפייהם סייגים וגדרים לתורה המה הורסים את יסוד בנין התורה בתחבולה כמו מצות עירובין הבלתי נכתב בתורה שמברכים וקושרים עבותות או חוטים מקיר אל קיר שמעל מיום ששי בחוצות ברשות רבים הסוס והעגלה והחמור על משאו עוברים כיום שבת תחתיו ואיש הרבני עם משאו הולך תחתיו) והמה לא ידעו תורת משה תורה שכתבה תורת אלהים היא תמימה ... וכהיום כלם כחמשת אלפים בעלי בתים קבלו דת הרבנות החברות (חברת הורסי פנות תורת משה) בהניחם תורת משה מורשה לקהלת יעקב אחרי גום כרוב תפוצות בני ישראל אשר הסיתו והדחיקו אותם מעל תורת משה איש האלהים על ידי דרשיהם לאט לאט זער זער שם גם הם ככל המון ישראל אבותינו הקדושים היו בני מקרא כמכם כמונו ומפני שלא היה ביניהם ספר וסופר נפתו אחריהם ואף על פי כן עד היום רוב מנהגי אבותיהם בידיהם מנהגי נדה וטומאת מת ...". מאוחר יותר כתב פירקוביץ גם: "קה"ק בני ישראל השומרונים שגלו משומרון ע"י שלמנאטר לפרס ומפרס באו לערי מדי ולכן מדברים בלשון פרס [ההדגשה שלי; ד"ש] עד היום וכבר בשם הרבנים נקראו אך אינם רבנים ממש מחזיקים בידם מקצת מנהגי הרבנים ומקצת מנהגי הקראים חצי מכאן וחצי מכאן" (ראו הרכבי, מתוונמנטים, עמ' 88 הערה 1). מסיונר בריטי, והוא מומר יהודי, יעקב שמואל, ביקר בדאגסטאן בסמוך לביקורו של פירקוביץ שם, וקבע שרבים מעממי דאגסטאן הם צאצאי ישראל (שמואל, עמ' 46-47).

ממש ולא קראים".⁴⁷ האופי הלא-קראי של יהדות הקווקאז היה עשוי לסתור, בעיני הציבוריות הרוסית והשלטון, את התזה של פירקוביץ ואנשי רוח קראיים אחרים, כי קיימים רק שני זרמים - הקראי, המייצג את הדת התנ"כית הצרופה, והרבני-תלמודי, שהוא השחתת אותה דת. קיום צורות אלטרנטיביות של היהדות היה עשוי להתפרש כעדות למגוון רחב, שהקראות היא רק אחת מנציגיה. בתור שכזאת לא תהיה הקראות ייחודית, ותהיה מונגדת לא ליהדות הרבנית המושחתת בידי התלמוד, אלא אדרבא, לשלל צורות של היהדות, כלומר, בסופו של חשבון, לא תהיה הקראות נתפסת כדת אמתית ועצמאית, אלא כעוד צורה של יהדות, לצד החסידים, המתנגדים, המשכילים, הרפורמים - ויהודי ההרים.

גם ר' מזרחי היה מעוניין להוכיח לצאן מרעייתו הסרבן, כי ליהדותם המסורתית, השמרנית ורבת הפנים אין זכות קיום, כי יש רק הגרסה שלו - היהדות הרבנית התקנית, בין אם ספרדית בין אם אשכנזית, והקראות של אורחו מקרים. פירקוביץ ור' אליהו מזרחי ניסו, ובהצלחה, להסביר ליהודי דרבנד והסביבה שעליהם לבחור בנוסח הקראים, שייצג פירקוביץ, או בנוסח ר' מזרחי, אך אל להם להישאר מה שהם. יש גם לזכור שעבור פירקוביץ לא היווה מעבר יהודים לנוסח הרבני בעיה תאולוגית או פוליטית, כי הרי לפי תפישתו - כפי שנהיר הדבר מהמובאות שהבאנו - ותפישת החכמים שקדמו לו, התמעטות הקראים בעולם נבעה דווקא מהמיסיון הרבני, כך שמעבר יהודי ההרים ליהדות הרבנית חיזק את התאוריות שלו על עברם המקראי של יהודי הקווקאז וקרים. תמיכתו של פירקוביץ, שהצטייר, בהיותו קראי, כצד נייטרלי, סייעה מאוד לר' מזרחי, וכגמול על התמיכה איפשר הרב מזרחי לאורח הקראי לעיין בספרי הקהילה.⁴⁸ כך שלמעשה החפירות ליד חומת דרבנד שזים פירקוביץ נועדו לתת לו מעין תעסוקה בעיני שלטונות המקום, כשהוא מחכה לכספים מקרים, וכאשר השלטונות סיפקו לו ביד נדיבה אסירים בתור פועלי החפירות. אולם זמן מה לאחר מכן, מונו היהודים להיות פועלי החפירות של פירקוביץ לפי בקשתו של ר' אליהו, שרצה להיעזר בפירקוביץ ובקשריו עם השלטונות על מנת להכריח את מתנגדיו בתוך הקהילה לקבל את מנהגי הרבנות, כגון לבישת ציצית גדול וקטן, הנחת תפילין, הלכות ימי ליבון ועוד: "כונתי בזה לעשות נסיון אולי הם בסבלם עמל עבודת חפירת הגל מתחת לארץ בעומק והוצאת העפר והאבנים על כתפם שמעבידים אותם להכריחם ללבוש טלית ולהניח תפילין,

47 א"ז, מבוא, עמ' 64.

48 א"ז, מבוא, עמ' 60. יש לציין שפירקוביץ, בשוכו מהקווקאז, ביקש לקבל החזר על הכספים שמסר לידי ר' מזרחי כמתנה, 100 רובל, ראו F 946 op. 1 N25, שנת 1841, נכתב בקראסוב בקרים, דו"ח על סיום העבודה בקווקאז; נתן מתנה לר' אליהו בן מישאל חכם דרבנד 100 רובל ומבקש החזר מהחברה של אודסה.

יענו ויאמרו לא נוכל לעשות כן כי אנחנו קראים ולא רבנים, ואבותינו מעולם לא נהגו ללכת בתורת הרבניות", מוסיף פירקוביץ, ומסביר: "זאת שנית, כי אם אני אעשה את רצון הרב אליהו לעזור לו להכריחם למנהגי הרבנות, גם הוא יעשה את רצוני לגלות לי את הקדמוניות הגנוזות בבית הכנסת ובבית המדרש ובשאר המקומות בין בדערבענד (דרבנד) בין בקהל אחר, כי רק לו ידוע הכל" (א"ז, מבוא, עמ' 60). ואכן - לפי גרסת פירקוביץ - שבועיים לאחר מכן אפשר הרב לפירקוביץ לעיין בספרי הקהילה והוא מצא רשימה בסוף ספר תורה קדמון על עור צבאים. היתה זאת "תעודת דרבנד" המפורסמת; שתי שורותיה הראשונות נוקדו בניקוד בבלי, שנתגלה בידי פירקוביץ עצמו שנה קודם לכן בקרים.⁴⁹ נוסף שאין זה אולי מקרה ששם משפחתו של רושם הרשימה, יהודה מזרחי מפרס, הוא כשמו של ר' אליהו: אולי רצה פירקוביץ לספק לרב דמתא ייחוס הגון?

הרשימה בסוף הספר נעשתה בערך בשנת 580 במלכותו של "כוסדורי / *כוסרודי" (=ק'ק'רו הראשון מלך פרס⁵⁰) על ידי "יהודה בן משה הנקדן מזרחי בן יהודה הגבור איש נפתלי ממשפחת השלמי מגלות שומרון" שראה "קהילות בני ישראל ב"גרות כרים (קרים) המדינה במושבות זרע משפחות ישראל ויהודה גלות ירושלים שיצאו לעזרת אחיהם מעריהם במלחמת שומרון וגדליה בן המלך אחז בראשם ... ותפשם חיים שלמנאסר קודם לכדו את שומרון וישלחם לפנים גולה לערי מדי להרחיקם מעל אחיהם ויהיו שם עד ימי כמביס בן כורש", והיהודים האלה

49 בדו"ח הרוסי שמסר לחברה לחקר קדמוניות של אודסה, השמור בארכיון האישי של פירקוביץ, בספריה הרוסית הלאומית בסנקט פטרבורג (OR RNL f. 946 op. 1 N 32), טען פירקוביץ שהספר נכתב שלא לפי הכללים של התלמודיים; מטרת הטענה - שלא חזר עליה בעברית - היתה לחקוע עוד טרזו בין הרבניים והקראים בעיני השלטונות. בפרעל, ספר תורה זה תפור משישה כתבי יד שונים, והמסורה שלו שונה אך במקצת מהמסורה הרגילה, ראו הרכבי ושטראק, קטלוג, עמ' 173-175. ראו עתה שפירא, מצב נוכחי. 50 מלך בין 531-579. הצורה הרוסית של שמו הרווחת בזמנו של פירקוביץ - המיוצגת אצלו - היא Xozdroy. זאת הצורה בכרוניקה הרוסית (Povest' vremenyx let), או 'כרוניקת נקסטר'.

הובאו לחצי האי קרים על ידי "כמביס"⁵¹ פירקוביץ העתיק את הרשימה.⁵² בספרו⁵³ מצניע פירקוביץ את נסיבות גילוי הרשימה, ומכל מקום, גרסתו שונה מגרסת יהודי דרבנד, אשר מיהרו לשלוח בה בשנה אגרת מחאה על הדרך בה התגלתה התעורה:⁵⁴

היה כל יום ולילה הולך לבית הכנסת ואנחנו לא ידענו שהוא חוזר אחר תחבולה ואחר חודש אחד אמר יש ספר תורה אחד שהוא ישן בבית הכנסת

51 כלומר, כמבויז. "כמביס" היא הצורה הרוסית של שמו של בן כורש. הצורה העברית טרם נודעה בימי פירקוביץ.

52 נדפסה לראשונה בידי רג'ו (ב-"ציון", חלק א, תר"א/1, 1840, עמ' 138-139); הטקסט נשלח ליוסט (יאסט) על ידי "איש אחד מתושבי העיר אדעסא"; האיש הזה היה המשכיל בלומנפלד; השוו מרדכי (קרייזנבאך?) ואלמוני (יוסט?) ב-"ציון", חלק א, עמ' 135, 138; ב-Orient II (1841), עמ' 161-162; ראו ש"ר; פינר, פרוספקטוס, עמ' 6; פינסקר, לקוטי קדמוניות, עמ' ל"ב; הרכבי ושטראק, קטלוג, עמ' 175-179. לפי גרסת פירקוביץ משנת 1844 (שפורסמה תחת שמו של יצחק טרישקאן במבוא לתרגום הטטארי של "תעודת מג'ליס" שיצא בקושטא), לאחר בואם לדרבנד "שמענו שיש בבית הכנסת שלהם ספרי תורות ישנות מאד מונחות בגניזה וביום כ"ו לחדש אלול [כלומר כחודש וחצי ללאחר בואם לעירן בקשנו לשמש הקהל שלהם להביא אלנו ויעש כן ומתוכם לקח מורי ור' אב"ן רש"ף ספר תורה אחת שהיתה כתיבתה על עור מעובד (הנקרא מיש"ן בלשון טטר) ולא על גויל ישנה מאד והחל לעיין בה והנה התגין אשר על האותיות הפך בממסורת ובראותנו ככה הולכנו לבית הרב אליהו נר"ו (רב של כל דאגיסטאין יע"א) אשר בעיר דירבינד להראות לו ולעיין מראש ועד סוף ובסופו מצאנו נוסח מסעות כ' יהודה בן משה ... אשר כהיום הוא תחת ידי מורי והוא ספר תורה שהעתיק ממנו אברהם בן שמחה הספרדי בעיר חמדאן ... ואחרי כן באו אנשים ממג'ליס אשר ידעו את המציאה וספרו לנו לאמר שחבילת עור כתוב גנוז בקיר בית הכנסת בהנאות אשר לא ידעו מה טיבו ... ושכנו עוד לעיר דירבינד וביום כ"ג לח' כסלו יצאנו מעיר דירבינד לשוב לארץ קירים ועמנו ספר התורה אשר מצאנו בעיר דירבינד וחבילת העור אשר מצאנו במג'ליס ...". לפי מכתבו של יעקב בהרריץ מדרבנד, בנו של המלמד שבביתו התאכסן פירקוביץ (נדפס אצל כהנא, מעשי אב"ן רש"ף, עמ' 28-35), השמש הביא - תמורת תשלום - את ספר התורה לחדר עבודה מיוחד של פירקוביץ, פירקוביץ החזירו לאחר זמן, והשמש שם אותו בארון הקודש, ואז נמצאה הרשימה, ראו מכתבו של בנו של האיש שבביתו התאכסן פירקוביץ, נדפס אצל כהנא, מעשי אב"ן רש"ף (עמ' 6, 7, 35). אשר לאזכורה של חמדאן היא אחמאת של המקורות העבריים: לתושבי אזרביג'אן ודרבנד היו קשרים הדוקים עם עיר זאת באיראן, ורבים מהשיעים של הקווקאז התארחו בה למשך שנים רבות, כדרכם לכרכלא שבעראק וממנה.

53 א"ז, מבוא, עמ' 60-61.

54 היא נדפסה אצל כהנא, מעשי אב"ן רש"ף, עמ' 36.

ובסופו כתוב רשום דברים קדמוניות ... ואנחנו אמרנו לא ראינו הכתיבה בזה ספר תורה אתה כתבת ... בספר תורה שלנו לא היה שום רושם ואבל אנו ביררנו שהוא בעצמו כתב וש"ע.

לקראת ראש השנה שחרר את היהודים מהחפירות, לאחר שהשתכנע כי לא יצליח לכפות עליהם את רצונו. הוא דאג לחגוג את ראש השנה יחד עם בני הקהילה (ונראה מכתביו שנאלץ לבצע לשם כך תרגיל הלכתי קטן, כי הלוח הקראי אינו הולם את הלוח הרבני); ערב חג הסוכות באו לדרבנד כחמש מאות שבתיינים (סובוטניקי) רוסים, שהשתחררו מסיביר והוגלו לקווקאז, ופירקוביץ תיאר בפרוטרוט את המפגש איתם ("א", מבוא, עמ' 62-63). יום ד' ג' תשרי באו מכתבים מקרים, כנראה עם הבטחות לשלוח כסף, כי ביום ב' כ"ט תשרי 14 באוקטובר קיבל מאה רובל מהחברה של אודסה, שנשלחו ביום 4 בספטמבר, אם כי ב-12 בספטמבר הוא ביקש מהם 500 רובל, ובתחילת חשוון / סוף אוקטובר פירקוביץ וטרישקאן נסעו לכפר היהודי הסמוך מנג'ליס/מדג'ליס/מנגוליס, כפר יהודי קטן בהרים, אם כי פירקוביץ לא מספר במבוא לא"ז, מדוע ולמה. תושבי מג'ליס היו, לפי מסורתם, פליטי כפר יהוד-כת [*Yehud-Kand, "עיר היהודים"]; כמו בדרבנד, גם כאן צידד פירקוביץ בחסידי הרבנות בקרב הנהגת הכפר, ושכנע אותם לקבל על עצמם את עיקרי ההלכה הרבנית ("א", מבוא, עמ' 70 ואילך). לאחר מספר ימים שם הוא גילה תעודה על עור, והיא העתק מרשימת דרבנד הנוכרת; תעודה זאת נודעה לימים כ"תעודת מג'ליס" (או: "מדג'ליס/מנגוליס") והפכה לאבן הפינה בתאוריה ההיסטורית של פירקוביץ,⁵⁵ והיא נמצאה⁵⁶ בקיר בית הכנסת בכפר מג'ליס, בידי אביא בן אפרים, כביכול, בניסיון השלישי למצוא בקיר הדרומי של בית הכנסת את מה שהטמין ר' חנוכה ב"ר חיים כמה עשורים קודם לכן, בזמן הבנות בית הכנסת. זהו נוסח מסעותיו של יהודה המגיה בן משה הנקדן מזרחי, עם תוספות של אברהם בן מ' שמחה הספרדי "מעיר ספרד במלכות אחינו גרי הצדק הכוזיים"⁵⁷ משנת

55 יחד עם מצבות של יצחק סנגרי, אברהם הספרדי ושל אסתר בת שלמה מצ'ופוט-קלעה, ראו מחקרי קהילה קראית.

56 בנסיבות דראמטיות המזכירות את מפעלוחיו בבית הכנסת בקראסוב שבקרים בתשרי 1839. ראו מחקרים בקהילה קראית, פרק א.

57 אברהם הספרדי היה ידוע כבעל קינות ופיוטים הנהוגים בין קראי קרים. הועלתה סברה כי היה רבני ולא קראי, ונוביאואר סבר כי הוא הראב"ע, ולפי צונץ היה תושב ארטא בארץ יוון בשנת 1521. פירקוביץ זיהה את קרץ' עם בוספורוס ["גלות החל הזה ... אשר בספרד"] ועשה אותו לאברהם בן שמחה בעל הרשימה מן מנג'ליס משנת 986 לספירה. ראו הרכבי, "אברהם הספרדי וולאדימיר הקדוש". ואולם, בין כותבי רוסית יש עדיין (דוגמת מנשה

986; 58 המעתיק של התעודה ישועה בן אליה מבעלי המקרא העתיק את התעודה בשנת 1513⁵⁹ ליד דרבננד⁶⁰ - ואכן ידוע על קיום יישוב יהודי בדרבנד בתקופה זאת. תעודת מג'ליס⁶¹ באהל חזק את תעודת דרבנד ולהרחיב את היריעה ונוצרה בכדי להוכיח רצף היסטורי והמשכיות הנוכחות היהודית בקרים החל ביהדות בית ראשון⁶² עבור ליהדות ההלניסטית (יהדות בוספורוס שהותירה אחריה כתובות ביוונית שפירקוביץ כבר הכירן מזה יותר משנה⁶³) וכלה ביהדות קרים הדוברת תורכית של ימי הביניים המאוחרים. תעודת מג'ליס סיפקה הוכחה שהניקוד והטעמים הומצאו על ידי קראים,⁶⁴ דבר שהוא כנראה נכון כשלעצמו, אך במקרה שלנו לא היה מדובר כאן בכחורה או בתחרות, אלא בשאיפה להוכיח לשלטונות רוסיה, שנוסח המקרא אשר בידי הקראים הוא האמתי, ואין להם לבוא באותן טענות כלפי הקראים כמו כלפי הרבניים. התעודה הוכיחה את התגיירות הכוזרים ליהדות הלא-רבנית; התעודה גם הוכיחה כי יהדות מזרח הקווקאז ("היהודים ההררים") אף

גלדלמן) מאמינים שאדם זה, שאותו הם מכנים "אברהם הַכְרָצִי, אברהם מְכָרְץ", היה דמות היסטורית שפעל בחצי האי קרים וסביבותיו.

58 "בשנת אלף ושש מאות ושתיים ושמונים לגלותנו היא שנת ארבעת אלפים ושבע מאות וששה וארבעים ליצירה לפי המניין שמונים אחינו היהודים בעיר מטרכיה".

59 "בשנת חמשת אלפים ומאתים ושבעים ושלשה לבריאה".

60 יש לשים לב לכך שדרבנד קרובה לפרס; תאריך ההעתקה (1513) ומקומה (דאגיסטאן) מעלים את בואו של סינן באיי מארץ פרס לקרים באותם השנים ממש (ראה להלן), ואין הדבר מקרי.

61 פירסומים ראשונים ב-"צ'יין", חלק א, 1-1840, עמ' 140, וב-Orient II (1841), עמ' 222; בשנת 1845 (תר"ה) הטקסט פורסם בקושטא על ידי יצחק טרישקאן, חברו למסע של אב"ן רש"ף, עם הערותיו העבריות של פירקוביץ ובתרגום טטארי שנעשה או נערך על ידי פירקוביץ; ב-23 באריל 1845, מודיע בלאש גבאי מקושטא לפירקוביץ בגזלווא על מדרכי טרישקאן ובנו, שעשו אותה עת בקושטא, שם הדפיסו את "תעודת מג'ליס" (RNL f. 946 op. I N. 655). נראה לי שחלקו של יצחק טרישקאן בהכנה לדפוס את הפרסום הנושא את שמו היה זעום, אם היה בכלל; הפְּנֵדֵר היה בנו של פירקוביץ, שהעתיק את כל הטקסט בכתיבה יפה, ראו שפירא, אוסף קראי חדש. תרגום רוסי פורסם פעמים על ידי שלמה ביים באודסה בשנת 1859, ובספרו "צ'ופוט-קלעה והקראים", עמ' 29; הטקסט נגיש אצל חוולסון, 18 מצבות עבריות מקרים, עמ' 123-124; שטראק, פירקוביץ ותגליוחתי, עמ' 92-94.

62 "גלות החל ... אשר בספרד" / Bosphorus, כלומר כרץ' בחצי האי קרים.

63 ראו מחקרים בקהילה קראית, פרק א.

64 "משה הנקןן היה הבורה הראשון נקודות וטעמים להקל לתלמידים למידת קריאת המקרא בהם".

הם היו קראים לפניו,⁶⁵ בדומה למה שטען פירקוביץ לגבי הקרימצ'אקים הרבניים; היא רמזה למוצא יהודי איראן והקווקאז מעשרת השבטים;⁶⁶ היא היתה אמורה להיות גם תעודה חשובה להיסטוריה הרוסית, שכה עניינה את בעלי השררה מן החברה של שוחרי ההיסטוריה וקדמוניות של אודסה,⁶⁷ כאשר התאריך האנכרוניסטי [שנת 986] בתעודת מג'לים לקוח מכרוניקת נְסְטוּר הרוסית, שם הוא שגוי.⁶⁸

65 "ישועה בן אליה מבעלי המקרא מכפר מנג'לים". השו"ת מכתב יהודי דרבנד אל הגנרל פ'עזי (Fehsy), ביד פירקוביץ, גרסה דומה מאוד לזאת המופיע בא"ז המתחילה ב"גלות שלמנאסר"; מאחור שאלות בעניין חילוק יהודי דרבנד משאר היהודים op. I N 946 (1945). על פ'עזי, ראו גמר, שוויצרי בקווקאז.

66 "אני יהודה בן משה הנקדן מזרחי בן יהודה הגבור איש נפתלי ממשפחת השלמי אשר גלתה עם הגולה אשר גלתה עם הגולה אשר הגלתה עם הושע מלך ישראל עם שבטי שמעון ורן ...".

67 "כבוא שלוחי נשיא ראש משך מעיר צ'יוב לאדוננו דויד הנשיא הכוזי בדבר הדת לחקירה". על כתיב זה, הפסוידו-ארכאי, של קיוב, Kiev, Kyiv, ראו שפירא, נתונים חדשים, הערה 22; הנ"ל, פרפראות יהודיות-תורכיות. הכוונה היא למוטיב חקירת הדתות הידוע מהכרוניקה הרוסית, מאגרת יוסף מלך הכחרים, מספר הכחרי ועוד. כמו כן, התעודה הזאת הכילה את השימוש המקביל במנינים "לגלותנו" ו-"ליצירה לפי המנין שמונים אחינו היהודים בעיר מטרכ'ה", דבר שאפשר לפירקוביץ מאוחר יותר לשחק עם חישובי התאריכים לפי הספירות השונות. נציין שבדו"ח הרוסי שמסר לחברה לחקר קדמוניות של אודסה (I N 32 op. OR RNL f. 946), פירקוביץ מסביר ש"יהודים רבניים הוציאו 151 שנה מהחשבון".

68 כמה שנים מאוחר יותר, בשנים 1844 ו-1846, יגלה פירקוביץ במנגופ את המצבות של שני המעתיקים של התעודה ממנג'ליס, של ישועה בן שמחה ושל אברהם בן שמחה הספרדי (א"), מצבות מנגופ, עמ' 211-214, מס' 4, 15, 19, 41; ראו כהנא, מעשי אב"ן רש"ף, עמ' 19, הערה כא), אולם מצבתו (מס' 41) היא כפיל של מס' 4, ואיננה אלא זיוף גס הקיים רק בכתובים. בשם "כפיל" אנחנו מכנים שתי מצבות בעלות נוסח זהה, אך תאריכים שונים. בדרך כלל, ה"כפילים" קיימים רק בדפוס, אך לא פיזית בשטח. ראו מחקרים בקהילה קראית, תת-פרק כפילים. לפי שתי התעודות, יהודי קרים והקווקאז המקוריים היו "בני מקרא", קצתם משבטי ממלכת ישראל, מרביהם "מבני יהודה גלות ירושלים", שיצאו עם כהניהם לעזרת אחיהם אשר במצור בשומרן, ו"גדליה בן המלך אחז בראשם", גולי בית ראשון. יש לציין שאף על פי שבשימוש הקראי המאוחר "בני מקרא" ו"קראים" הינו הך, פיצל פירקוביץ את שני המתחים וסיגל לכל אחד מהם הוראה מיוחדת. שלמנאסר "נתחם גולָה לערי מדי" בערך בשנת 720 לפני הספירה, ותאריך זה נקרא בפיהם "לגלותנו". בארץ מדי הם למדו את לשון מדי. בזמנו של פירקוביץ, דיברו תושבי ארץ מדי התנ"כית תורכית-אזרית, ופירקוביץ סבר שכך היה הדבר גם בימי התנ"ך; יש להוסיף שקראי קרים כינו את שכניהם הטטארים של קרים בשם "מדי" (Maday),

לפי אב"ן רש"ף, דתם של "בני מקרא" קדמוניים אלה בקרים ובקוקאז היתה לא קראית, ולא רבנית, אלא דת תנ"כית "אמיתית"; פירקוביץ מעולם לא טען כי הדת הקראית-הענגית היתה מתקיימת בהסתר מתקופת בית ראשון, עד שנתגלתה בימי ר' ענן בן דוד ועדתו. לגבי רידו, הקראים של קרים ויהודי הקוקאז שמרו, אי-שם במזרח הלא-עות'מאני, ולכן הלא מאיים, על הדת המקראית הטהורה, עד שהגיעו אליהם מסיוניזם, בין אם קראים בין אם רבניים.

כמי שביקר בקהילות שהן לא רבניות ממש - ונראה שיהדות צפון הקוקאז היא זאת שהעניקה לפירקוביץ את ההשראה - ולא קראיות, פירקוביץ הבין שתורות

שמשעותו היתה גם "בור, גס-רוח, עם הארץ, מטומטם" (ראה גורדלייבסקי, "לכסיקה", עמ' 91 הערה 2. הוראה זאת איננה מתועדת במילון קראימי. לפי כך הוא זיהה את לשון מדי עם שפה תורכית אחרת, השפה הקרים-טטארית השגורה בפי היהודים הקראים והרבניים שבקרים, ואף טען שהטטארים למדו את שפתם הטטארית מהיהודים. לחוקר בן-זמננו קשה להבין, כיצד ההתעקשות על המוצא מאיראן מתיישבת עם הדיבור התורכי, אך לפירקוביץ נראה הדבר טבעי לחלוטין, מה גם שכימי שלטה באיראן שושלת קאג'אר התורכית-אזרית. "כמביו/כמביס" בן כורש גמל להם לבני יהודה וישראל אלה חסד על עזרתם במלחמתו בתלמירא/גומירי מלכת השיטים/השטים (סקיטים) ונתן להם את "כרים" (קרים) לאחוזו, באמצע המאה החמישית לפני הספירה (פירקוביץ גזר את השם Qrym / Qum, שפירושו במונגולית "ביצור, חפיר", מהשורש הערבי כר"ם, כמובן של מתנה שקיבלו בני ישראל, ויש לשים לב להתעלמות האופיינית לדובר השפה הקראימית, כמו פירקוביץ יליד ווהלין - בניגוד לדובר טטארית של קרים - מההבדל בין הקו"ף לכ"ף). משום בידודם של בני גלות שומרון אלה משאר אחיהם, היה מנינם לבריאה שונה מזה של שאר בני ישראל. נהיר למדי שכאן פירקוביץ משלב את אגדת השבטים האבודים בתוך הספר הקראי-קרימאי, אולם יש לשים לב לפרט מעניין: הוא הפך את בני השבטים האבודים לבני שבט יהודה שנקלעו אל תוך גלות שומרון, כלומר, היה לו חשוב לשמור על הרכיב היהודאי, ולא רק על הישראלי, של קראי קרים. זהות היהודאית של פירקוביץ היתה כה חזקה, שבמכתבו אל פטרונו שמחה בכוביץ שנכתב זמן לא רב קודם שיצא למסעותיו, הוא חשש פן יחשוב המושל הרוסי כי הקראים הם שומרונים או כוזרים, וכפי שהראיתי במקום אחר (ראה שפירא, מן 'גלותנו' לשכם), מהמגעיים של פירקוביץ עם השומרונים בשכם בשנת 1864 עולה שהוא עצמו לא האמין בתאוריה שלו על בוא אבות הקראים שבקרים משומרון. יהודי קרים לא היו בירושלים בזמן צליבת ישו, לא ידעו ממחלוקות בית שני ולא נטלו חלק ביצירת התלמוד ובתנועתו של ענן בן דוד. כאמור, "בני המקרא" אלה דיברו לשון מדי, כפי שפירקוביץ כינה את השפה התורכית שהתקיימה כביכול בקרים לפני הכוזרים והטטארים. בכתיבו רמז פירקוביץ כי קראי קרים נבדלים "בתאר פניהם הגופני וגם במוסרי שאינם דומים לשל אחיהם הרבנים ... כי אינם דומים אפילו לאחיהם הקראים אשר בקוסדינא ובירושלם ובמצרים" ("א", מבוא, עמ' 7).

חדשות התפרסמו בעם ישראל בגלים של תעמולה והגירה, ותאוריה זאת על הדת המקראית הטהורה לא נוצרה כדי להדגיש את עתיקות הקראות, אלא על מנת לסתור את הטענה כי הקראים התפלגו בזמן מהזמנים מהרבניים.

סמוך לזמן העתקה של "תעודת מג'ליס" - כך פירקוביץ - בא מפרס לקרים הרפורמטור הגדול של קראי קרים - לפי תגליותיו של פירקוביץ - שדמותו מסמלת את השלב שבו התגבשה סופית הקראות בקרים, הלא הוא סינן באיי, אשר דמותו שימשה להדגשת העבר ה"עג'מי" (הפרסי, האריאני), ולא ה"אסטאנבולי", של קראי קרים, אם כי דמות זאת בנויה - בידי פירקוביץ - על דמות של חכם קראי שבא מקושטא.⁶⁹

בינתיים היה פירקוביץ כל כך נלהב מגילוייו עד שהיה מוכן לשתף בהם כל הנקרה בדרכו. ביום ג' ט"ו חשוון חזר לדרבנד ודן ברשימת מג'ליס יחד עם ר' אליהו מזרחי ור' יצחק המלמד; הדיונים נסבו על השאלה אם בעל הרשימה היה קראי או רבני, כי היא תוארכה "ביום שישי לחדש סיון ערב חג השבועות", תאריך בלתי אפשרי; פירקוביץ הציע לתקן ל"יום *שלישי" (א"ז, מבוא, עמ' 83).⁷⁰ כסתיו 1840⁷¹ התראה פירקוביץ בדרבנד עם איש כנסייה ארמני שבא מ-Ečmiadzin, בירתם הרוחנית של הארמנים-הגריגוריאנים. תיאור הפגישה בא"ז שונה מאוד - לפי א"ז, דיברו על ענייני הדת, אולם פירקוביץ בא"ז לא פירט - אך ברשימותיו שנעשו זמן קצר לאחר הפגישה כותב פירקוביץ:

היום יום ג' ל'ס' וילך ב' לרח' תשרי שנת יפה פרי תא"ר י"ז לחדש סנטיברי 1840 [בספרות ערביות] למספרם נקרא נקראתי אצל הכומר הגדול של ארמענים הנק' ארכימנדריק [כך!] שבא מכפר אצמיאצין עם סכריטר של סינוד אשר להם, והלכתי אצלו ולקחתי עמי גם את הרשימה הנמצאת בסוף ס"ת⁷² עם התרגום אשר תרגמתי ללשון רוסייאה אולי יצטרך להראות לו, ובבואי קבלני בספ"ר וכבדני בכבוד גדול וישאלני מאיזו מדינה ומאיזה עם אנוכי וממי אני שלוח לכאן לדרוש דברים עתיקים, ומה הם הדברים אשר

69 ראו מחקרים בקהילה קראית, תת-הפרק: סינן; השו"ג שפירא, נתונים חדשים. 70 על הנסיבות שהביאוהו לוותר על הקריאה "שישי" - ששמח לה בראשונה - ראו כהנא, מעשי אב"ן רש"ף, עמ' 15-16. ואולי יש כאן גם הרעיון שהצעתו של ש"ר, המליץ, עמ' 257.

71 ב-17 אוקטובר או בספטמבר, לפי חילופי התאריכים שבטיטוטה ובגרסה הסופית; אולם ברור שלפני ראש השנה, כי מדובר בפרשת וילך. ראו OR RNL f 946 op. I N 446, שני דפים גדולים ועוד דף. לפי א"ז (מבוא, עמ' 90), קרה הדבר ביום ר' כ"ה חשוון 8 בנובמבר, אחרי ראש השנה ואחרי שובו ממג'ליס.

72 הכוונה ל"תעודת דרבנד", ולא ל"תעודת מג'ליס"!

כבר נמצאו על ידי בזאת המדינה אשר שמע מפי השמועה בכואו פה, והשיבותי לו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, והראיתי לו את הרשימה הנמצאת בתוך הטופא (?) ואת אבן דפוס המעות ג"כ וגם את הרשימה הנזכרת ויקראה ויאמר לי שזה אינו חרוש גדול כי בבית התפלה שלם [כך!] בכפר מיאצין [כך!] נמצא ס' ביבליאה על גויל ישן נושן אשר מזמן הכתיבה עד השנה הזאת כבר יש אלפים שנה והוא בלשון ארמענים, וכן יש אבן גליון בת אלף ומאתים שנה ויותר בלשונם. ואחר זה שאל ממני שאלות האלה בענין הדת והשיבותי לו כפי השגת ידי בעז"ה.

שאלותיו של הארמני נגעו ליחס היהודים לישו, ובתשובותיו של פירקוביץ ניכר הרצון להסביר לכן שיחו שזה טועה כשהוא מזהה את הקראים עם התמונה שיש לו לארמני על היהודים. שאלותיו של הארמני כללו בין היתר:

הראשונה: כתוב בתורת משה נביא מקרבך מאחיק כמני יקים לך ה' אלהיך אליו תשמעון, ולמה אתם בני ישראל אינכם שומעים לדברי ישוע [כך!] הנוצרי שהיה מקרב אחיכם כמשה הנביא? מדוע אתם בני ישראל אינכם מאמינים בכיאת ישוע המשיח שבא להושיע צאן אוכדות בית ישראל...

התשובה - אנחנו בני ישראל אשר במדינות פרס ומדי ובטבריא גלינו מארצנו עוד קודם חרבן בית ראשון בעדות זאת הרשימה וגם בעדות האבן הנמצאת בהר מתדרת⁷³ הרשום בה שכבר בימי ישוע היו בני ישראל נמצאים בטבריא ולא בעון שפיכת דמו או בעבור שלא קבלנו דתו גלינו מארצנו אלא בעונות אבותינו שעבדו לאלהים אחרים ועזבו מצות התורה הנתונה בקולות ורעמים בפרהסיא, ידי אבותינו גלות הושע לא שפכו את דמו ועיניהם לא ראו אותו ולא שמעו את שומעו כי היה מרחק רב בינם ובין ארץ ישראל והוא לא בא למדינות האלה.

פה מופיעות השורות שפירקוביץ העביר עליהן קו כדי לבטלן, - כך שלא כל המילים ברורות - והן בעלות עניין רב:

ואלו היה בא ומראה אותות ונפלאות ... ולוקח מידי אבותינו ע"י האש כמו שנתנה ונותן תורה אחר[ת?] במקומה ע"י האש כמו שנתנו עשרת הדברות ככתוב ... אולי היו גם אבותינו מקבלים כמו שקבלו בהר סיני.

73 הכוונה לכתובת יוונית מהתקופה ההלניסטית המזכירה את שחרור העברים בקהל היהודים; כתובת זאת נמצאה בכרץ'.

פירקוביץ בעצם מסכים עם הנוצרי שבשורתו של ישו תקפה, וכי היה כנראה על בני ישראל לקבל אותו. לפחות, בני ישראל הכשרים, דוגמת אבותיו בני המקרא, היו אולי, בתנאים מסוימים, מקבלים אותו, אולם הקושי הוא שישו לא פנה אליהם, כי הם התגוררו מחוץ לארץ ישראל, ולכן הקראים אינם מצוים בכרית החדשה. משתמע מכך שבני ישראל בארץ ישראל בתקופתו של ישו כן היו כנראה מחויבים לקבלו. אנו רואים כאן הד עמום לתפישה הרווחת בין חלק מהקראים בימי הביניים, ולפיה ישו וְמַחְמַד היו אכן נביאים, אך לאומות העולם בלבד. פירקוביץ עצמו, באמצע שנות השלושים, כתב ברוח דומה.⁷⁴ פירקוביץ גם טוען שהקראים שבקרים הם גולי בית ראשון, בני יהודה שנקלעו לגלות שומרון כשבאו לעזרת אחיהם, כלומר גלותם היא תולדה של תקלה מקרית, ולא של קללה או דחייה אלהית, ולכן חורבן הבית אינו מרמז כי עליהם לפשפש במעשיהם.

אמירתו של פירקוביץ כי "עדות האבן הנמצאת בהר מתודת הרשום בה שכבר בימי ישוע היו בני ישראל נמצאים בטבריא" מסבירה לדעתי את התעקשותו - שלא היתה מובנת כל צורכה קודם לכן - על תאריכים מימי חייו של ישו ממש שייחס לכתובת אחת לפחות שמצא בבית העלמין של צ'ופוט-קלעה. מדובר בכתובת של בוקי בן יצחק הכהן שנפטר כביכול "עת ישועת ישראל שנת תש"ב שנים לגלותנו", כלומר בשנת 6 לספ"ג לפי הנוסח המודפס של "אבני זכרון" (כתובת מס' 1 בספר זה).⁷⁵ ההיסטוריון האוקראיני נ"י קוסטומארוב, שביקר בצ'ופוט-קלעה כשאברהם פירקוביץ נעדר ממנה בשנת 1861, מסר - מפיו של גבריאל פירקוביץ - כי "בין המצבות ישנן קדומות מאד. אחת מהן הוצבה בשנת הולדתו של ישו המשיח".⁷⁶ על כך כתב בהתלהבות גם התייר הרוסי מרקוב: "המלומד הזה [אברהם פירקוביץ] חשף מצבה קדומה מהשנים הראשונות לספירה ממש, כמעט מהשנה השישית להולדת המשיח".⁷⁷ בשנת 1872 - שנת צאתו של הספר "אבני זכרון" - כתב החוקר

74 בספרו "מסה ומריבה" (גזלווא, תקצ"ח / 1838), ברפוס מרדכי הסוחר טרישקן בכ"ר יצחק חזן כפלי ז"ל, כתב פירקוביץ כי הרבניים רצחו את "ישוע בן מרים הצדיק התם והישר ירא אלהים המרשיע את רוב האומות מעבודות הזרות הקדמוניות ... שהיה מגוע בני המקרא". ספר זה עבר - כבר לאחר שנדפס לראשונה - שתי עריכות נוספות לפחות, וכל פעם הוצאו ממנו מקצת הקטעים הפוגעניים כלפי הרבניים, הנוצרים והמוסלמים, בכדי לפייס את דעתם של היהודים הרבניים והשלטונות הרוסיים. בכל זאת גרם הספר למחאות רמות של היהודים הרבניים, והספר אף נאסר על ידי הצנזורה בגלל הקטע המובא לעיל.

75 במקומות אחרים, טרם הדפסת "אבני זכרון", טען פירקוביץ כי מצבת בוקי באה משנת 30 לפני הספירה הנוצרית, או משנת 20 לספירה זאת.

76 קוסטומארוב, אוטוביוגרפיה, עמ' 192.

77 מרקוב, רשימות על קרים, עמ' 431.

רמי שביקר בקרים, בנימה מסופקת, כי "נטען שהמצבות הקדומות של עמק יהושפט שייכות לשנים 6, 30, 89 לספירה"⁷⁸ (מדובר בשלוש הכתובות הראשונות שבספר). שאלות נוספות עוסקות ביחס הקראים למשיח, וגם כאן מתחמק פירקוביץ מהאמירה שעל הקראים להכיר במשיחותו של ישו:

תשובה שנית - אין אנחנו מחכים לביאת המשיח לגאלנו מן הגלות כי גואלנו ה' צבאות הוא יגאלנו בעצמו...

שאלה שנית - איכה אתה אומר שאינכם מחכים ביאת המשיח לגאלכם והלא כל היהודים ככה אומרים וככה כתוב בספריהם שהוא עקר גדול אצלכם ... תשובה - העקר אצלנו אנחנו הקראים אינו דבר שיש לו קץ ותכלית אלא מה שהוא עומד לעד לעולם וביאת המשיח יש לו קץ שאם יבוא כבר נעקר העקר ...

ספק אם התשובה האחרונה אכן ניתנה ולא היתה תרגיל ספרותי של פירקוביץ המבוסס על פרשנות השורש עק"ר, כי לדרוש שכזה יש מובן בעברית בלבד. תשובתו הנוספת חושפת הזדקקות לפרשנות המסורתית הרגילה בוויכוחים עם הנוצרים:

שאלה והלא כתוב הנה העלמה וכו' כי ילד ילד לנו, ויצא חטר, הן עברי, מי האמין?

תשובה - העלמה היתה הנביאה אשת ישעיה ... עמנואל היה סימן לגאלת ישראל מארם ...

פירקוביץ הרבה לשוחח עם הארמני ובהמשך אף התכתב עמו (ראו OR RNL f. 946 op. I N 52); מתיאורו של הפגישה בספר "אבני זכרון" נראה שכהן הדת הארמני ידע על מגעיו המרובים של פירקוביץ עם נרסס הקתוליקוס הארמני בגזולוא קודם לכן ועל התכתבותם; בהשפעת הפגישה עם איש הדת הארמני הבין פירקוביץ שהיהודים והנוצרים משתמשים בנוסחים שונים של התנ"ך והכין לעצמו הערות לנוסח התנ"ך (OR RNL f. 946 op. I N 447).⁷⁹ בדרבנד פירקוביץ נפגש עם בני דתות שונות וניסה לדלות מהם ידיעות שתהלומנה את השחזור הכרונולוגי

78 רמי, קרים, עמ' 98.

79 הדבר מסביר מדוע ציין בדו"ח לחברה של אודסה כי ספר תורה של דרבנד נכתב במסורה שונה. מאוחר יותר, בשנת 1851, הוא מכין גם יחסין של ישו לפי המקורות (ברית החדשה, פילון, וגם בר סמכא גדול כמו בן זמנו, דימיטרי המטרופוליט של רוסטרב), בעברית (OR RNL f. 946 op. I N 448), שני דפים; דוגמאות חילופי התרגום הסלאבי של התנ"ך לעומת נוסח המסורה, בצורת טבלה, הכל בעברית (OR RNL f. 946 op. I N).

שלו.⁸⁰ בסוף חשוון (יום ה' חיי שרה כ"ג מרחשון) כתב פירקוביץ מדרבנד אל שמחה בן שלמה בבוביץ בקרים ומודיע לו על מציאת כתב היד של מגילת, כלומר לקח לו כשבעים יהודים להודיע לפטרוננו על תגליתו המרעיש; (ממכתב זה OR RNL f

455, שני דפים). עם הזמן, בהשפעת מגעיו עם הנוצרים, נעשה העניין של חילופי הנוסחאות בין נוסח המסורה לבין נוסח השבעים - הנהוג בכנסייה הרוסית - למעין *idé fixe* אצל פירקוביץ, ויש עדויות לא מעטות שתיקן נוסח כתבי היד שברשותו לפי נוסח השבעים, וכאשר בתחילת שנות השישים ניסה למכור את האוסף הראשון, טען כי כתבי היד העתיקים ביותר שבו, "מאות שנים מ לפני הולדתו של ישו", תואמים את נוסח השבעים. נושא זה ראוי למחקר מיוחד. פירקוביץ היטיב להכיר את הברית החדשה, כפי שהוא עצמו מספר בשני מכתביו (מ-1 בדצמבר 1838, ומאוקטובר, ללא התאריך המדויק, שנת 1847) אל גבריאל ארכיבישוף כירסוניס וטאברידה; במכתב אחד הוא מביע תודה על היחס לקראים, ובמכתב השני כלול סיפור על הגנב שהודה בגניבתו לאחר שפירקוביץ ציטט מהאוונגליון (OR RNL f. 946 op. 1 N 509, חמישה דפים); אב"ן רש"ף אל אינוקנטי, ארכימנדרט כירסוניס וטאברידה, על גלוי צ'רדק-קובא, המנזר הקדום, ליד מנגופ, 1 באוגוסט 1848, גזלווא, (OR RNL f. 946 op. 1 N 521, דף אחד): בשנת 1847 מצא מנזר הררי בין קורדא-סאלא לאדים צ'וקראק לצד מנגופ-קלעה, בשם צ'רדאק-קובא, ומצא שם ציור דתי; מזה אנב עולה כי בשנת 1847 ביקר באזור מנגופ; מאוחר יותר, בסוף חייו, היה פירקוביץ עד להידרדרות היחסים עם הנוצרים, ראו מכתבו משנת 1868 אל יוסף ירושלמי, מצ'ופוט-קלעה, בעברית וקצת תורכית, תלונה על נזירי מנזר אשכבת מרים שליד צ'ופוט-קלעה, הרוצים להפוך את בית הכנסת של צ'ופוט-קלעה הנטושה לכנסייה (OR RNL f. 946 op. 1 N 527, שני דפים); חישובים ויחסיין של בני נח, 1847 (OR RNL f. 946 op. 1 N 520), שלושה דפים). על מגעיו של פירקוביץ עם אנשי הדת של הארמנים בסוף העשור ראו גם בהמשך. נציין שבשנת 1863, בהיותו כמזרח התיכון, בחלב, פנה אל קראי קהירי בהצעה לפדות ביה"כ הקראי של דמשק, שהפך במהלך חייו של פירקוביץ לכנסייה ארמנית, מידי הנוצרים, וכן לפדות את הקדשי חברון מיד הרבנים (OR RNL f. 946 op. 1 N 546). מעניין שבארכיון האישי של פירקוביץ נמצאים גם מסמכים נוספים הקשורים באנשי דת נוצריים, שלא היו נוגעים לפירקוביץ עצמו, וכנראה שאסף אותם בנפרד במטרה להוכיח את היחסים הטובים של הנוצרים לקראים: ראו OR RNL f. 946 op. 1 N 1091-1092, מכתב אנטיון הפטריארך היווני של ירושלים אל ראשי קראי קרים, 26 ביוני 1805, ביונית ובתרגום, 1+3 דפים, ובמכתב מזכיר הכותב את התנכלויות הרבנים לקראים בארץ ישראל; מכתב נוצרי בתורכית באות יוונית; לבסוף, השוו גם קטע מביך בשנת 1839 (OR RNL f. 946 op. 1 N 13 l. 42): "ב תמוח בא ארכייריי (arxirej), איש כמורה רוסי בדרגה של בישוף לערך) הלך הרב הישר עם טובי העיר לנשק את ידיו ... ג תמוח בא ארכייריי לבית הכנסת ... " (ראה שפירא, פירקוביץ בקושטא). יחסיו של פירקוביץ עם הנוצרים ראויים למחקר מיוחד. 80 על פגישתו האחרת ראו שפירא, קראי פוגש בזורואסטרי.

946 op. I N 492) עולה כי היה נתק של כשבעה חודשים בין השניים, מאז נפרד משמחה בבוביץ וזה אינו כותב לפירקוביץ וגם כסף לא שלח לו, ופירקוביץ סבל מאוד מיחסו הצונן של בבוביץ אליו, כך שאפשר שהתעודות של דרבנד ומג'ליס "נמצאו" בכלל ברגעים של משבר נפשי ודכאון שפירקוביץ סבל מהם. לא ברור מה גרם לו להתמהמה כל כך להודיע על מציאותו, אם לא מצבו הנפשי.⁸¹ במכתבו מסביר פירקוביץ באריכות שלא לשוא פיזרו הקראים בקרים את מעותיהם לממן את נסיעתו לקווקאז וגם תמכו באשתו של פירקוביץ, כי הינה מצאו הוא ויצחק טרישקאן בעיר מג'ליס שתי רשימות אשר "שתי חומות בצורות התיינה לכל אחינו ב"י ... ותועלת להסתר בהן מרגון קול שפיכות הדם וד"ל [ודי למבין]", כלומר רשימות אלה תוכלנה לסתור את הטענה שהקראים השתתפו בשפיכת דמו של ישו והקראים יוכלו למצוא בהן מחסה ומסתור - "ועוד תועלות אחרות ... כה יעשה אלהים וכה יוסיף לעשות חיל בגלות החל הזה גלות ירושלים אשר בספרד מימי עובדיה הנביא תחשב למצוא חן בעיני אדוננו הקיר"ה ושריו ... ולא ישובו כליכם ריקים...".

סמוך לזמן זה מנסה פירקוביץ לשכנע את היהודים ההרריים שמוצאם מבית ראשון ושהתעודות החדשות על עברם, שהוא גילה בקרבם, תועלנה להם:

אתם מגלות שומרון ומגלות בית ראשון אשר גליתם לפרס ומשם באתם למדינות וערי מדי ... וכשיתפרסם לכל שאינכם מגלות בית שני אלא מגלויות הראשונות יאהבו אתכם כל הנוצרים יען שידי אבותיכם לא היו במחלוקות ומריבות בית שני ועיניהם לא ראו ויחזיקו אתכם בחזקת בני ישראל הקדמונים ... ותמצאו בזה חן בעיני מלכות רוסיה.⁸²

בתחילת כסלו / סוף נובמבר עסק פירקוביץ בתרגום ספר "תשועת ישראל" של יש"ר לוצקי לטטאריט ונסתייע בר' יחזקאל שתרנם לשפתם האיראנית של יהודי ההרים את ספר הלימוד לשפה העברית שחיבר פירקוביץ ברוסית וטטאריט (הוא השתמש בספר זה כבר בהיותו בקושטא). ביום ו' י"ז כסלו 29 בנובמבר הוא לקח עמו את ספר התורה שבדרבנד עם הרשימה ("תעודת דרבנד"), בלי שציין בפרוטרוט את נסיבות קבלת הספר לידיו, וביום ג' כ' כסלו 3 בדצמבר יצא את דרבנד כדי לשוב לקרים וחזר לגוזלווא ערב פורים 1841.

81 הרכבי ושטראק, קטלוג, עמ' 181, טענו ש"תעודת מג'ליס" נמצאה בשישי בחשוון, ולפני "תעודת דרבנד". התאריך של מציאת "תעודת מג'ליס" הולם את הנאמר אצל יצחק טרישקאן (=פירקוביץ) במבוא לתרגום הטטארי של התעודה שיצא בשנת 1844 בקושטא. 82 פירקוביץ, א"ז, עמ' 77, מובא גם אצל אלטשולר, יהודי מורח קאווקאז, עמ' 35, הצעה 25; ראו גם נספח.

כשבועיים לאחר חזרתו של פירקוביץ לקרים, שולח שלמה ביים, חברו למסע הראשון בקרים, מכתבים לאירופה ובהם מודיע על תגליות פירקוביץ בקווקאז. אולם פירקוביץ עצמו שוקד לאחר חזרתו לגזולות, והוא חולה, על הכנת הדוח. לצורך זה, פונים ב-8 ביוני 1841 פירקוביץ ויצחק טרישקאן, ברוסית כמובן, לחברה של אודסה, בבקשה לקבל חומש וחיבור על קלף (OR RNL f 946 op. 1 N 26); מדובר כנראה ב"תעודות דרבנד ומג'ליס". אחת הטיוטות של הדו"ח לאודסה, על השלמת המסע לקווקאז, ברוסית, נכתבה ב-10 בפברואר, 1841 (OR RNL f 946 op. 1 N 25).⁸³ אחרי חזרתו לקרים עובד פירקוביץ בבתי העלמין של צ'ופוט-קלעה ומגנופ ומרבה בנסיעות. בקיץ שנת 1847 התכוון פירקוביץ לנסוע למזרח התיכון ולאירופה,⁸⁴ אך תוכנית זאת לא יצאה אל הפועל, אולם בשנת 1850/1849 נסע פירקוביץ פעם שנייה לקווקאז, כשנסיעתו ממומנת בידי הנסיך מ"ס וורונצוב, נציב הקווקאז באותה עת.⁸⁵ נציין כאן דרך אגב שלפני צאתו של פירקוביץ לקווקאז בפעם השנייה, פנה שמחה בבוביץ לוורונצוב בבקשה להעניק לפירקוביץ את "מעמד אזרח הכבוד הניתן להורשה" (*potomstvennyj graždanin*) המלווה בזכויות רבות, אך וורונצוב דחה את הבקשה.⁸⁶ התלוו אליו הפעם גבריאל פירקוביץ, קראי משכיל וצעיר (יליד שנת 1805), שנשא את בתו של אב"ן רש"ף, מלכה, כמה שנים קודם לכן, ונעשה לעוזרו ואיש סודו של חותנו, ואלכסנדר טאך'כוב, סטודנט אוניברסיטת סנקט-פטרבורג, שידע יוונית, ובתור שכזה היה יכול להועיל בחקר המונומנטים המתקופה ההלניסטית והביזנטית.⁸⁷

לא ברור אם אב"ן רש"ף אכן האמין באמת ובתמים שאבות קראי מזרח אירופה הגיעו מהקווקאז, וניסה למצוא תימוכין לכך, או שמא פשוט נענה להזמנתו של

83 מעניין גם מכתב אב"ן רש"ף אל הסמיטיסט הנרץ-פרירדך-וילהלם גינזיאוס, מגזלווא משנת 1841, בקשה להדיר מלוח רס"ג לפי כתב יד ועל מסע אב"ן רש"ף בקרים ובקווקאז, דף אחד (Or RNL f. 946 op.1 N 510b). מכתב זה מעיד על קשריו של פירקוביץ בעולם של "חכמת ישראל" הברואיטיקה הנוצרית. השווה ההתכתבות עם יוסט, שפורסמה בתרגום טטארי בשנות השלושים של המאה ה"ט בגזלווא.

84 ראו OR RNL f. 946 N 32, l. 9.

85 בעקבות פעילותו בקווקאז, זכה פירקוביץ בשנות הארבעים לפרסום רב וקיבל מכתבים רבים מהקווקאז, ראו למשל בתיה בת ישראל משירון, הסופר נחמיה בן אלחנן גיסו של החכם אליהו מורחי מעיר קובא, תלונה ובקשת עזרה (OR RNL f. 946 op. 1 N. 648).

86 ראו ביילי, סקירת תעודות ארכיון בתולדות עדת קראי קרים, עמ' 115.

87 נראה שנסיעתו של טארכוב מומנה על ידי הקהילה הקראית, כי בעמוד האחרון של פנקס ההכנסות והוצאות של אברהם לוצקי מגזלווא בן הי"שר מיצ'נו: "Tarxov" החכם הרוסי נלווה אל הרב פירקוויץ" (כ"י B 473 השמור במכון ללימודים מזרחיים בסנקט-פטרבורג).

והרונצוב. ב-8 במאי 1849 חצו אב"ן רש"ף, גבריאל פירקוביץ ואלכסנדר טארכ'וב את מיצר כרץ, ושוב מצא פירקוביץ את עצמו בטאמאן, ליד מטרכ'ה. הממצאים בצד הקווקאזי היו דלים: כתובות יווניות וערביות, מטבעות, שרידי ספר תורה אחד (אבל עם תאריך "לגלותנו"!),⁸⁸ חיבורים מודרניים ברוסית של קצינים רוסיים משועממים, המשרתים במחנות נידחים;⁸⁹ בקיץ חשפו השלושה קורגאן (תל, עי חרבות) וכנסיות עתיקות - בסטאניצה (stanica יישוב של קוזאקים) זלנצ'וקסקאיה (Zelenčukskaja)⁹⁰ שעתידיה היתה להתפרסם בכתובת האלאנית שלה באותיות יווניות - וליד טברדא (Teberda)⁹¹.

טארכוב שיחק תפקיד מוזר במסע. לקראת סוף המסע הוא הואשם בגנבת כספים מאב"ן רש"ף, בשתייה מופרזת,⁹² ואף בניסיון לרצוח את אברהם פירקוביץ. יומן המסע שלו ברוסית וביוונית מכיל ציורים, העתקות של כתובות ותרשימים ומפות של מקומות (ראו OR RNL f. 946 op. 1 N 65, 63+11), אך גם סיפורים, חלומות, תיאורי מסע, הרהורים ועוד; ליומן זה הוא בעצמו קרא "מְרשימותיו של מטורף" (Iz zapisok sumasšedšago, על פי סיפורו של ניקולאי גוגול, שזה עתה הופיע). לא מצאתי את שמו של פירקוביץ נזכר במחברת זאת, אך בכל זאת ראה פירקוביץ לנכון לרוכשה או לנכסה באופן אחר, והיא נשארה בידי פירקוביץ, בארכיון האישי שלו, ואב"ן רש"ף כתב על השער: "טארכ'וב ניג זאפיסכאלרי בניס אוילן קאווקאז גא 1849 סנאדי שיילר ניג כ'אפילארי ... [רשימות טארכוב על המסע אתי לקווקאז בשנת 1849]. מחברת זאת עשויה לעניין את חוקרי צפון קווקאז במאה הי"ט. כפי שנראה מהחומר בעברית וברוסית השמור בארכיון האישי של פירקוביץ בסנקט-פטרבורג, הוא עשה שימוש נרחב במחברת של טארכוב, תרגם לעברית קטעים שלמים והעתיק ממנה תרשימים, מפות וציורים.⁹³ זה נכון במיוחד לגבי

88 השו פירקוביץ, סקרים ארכאולוגיים, עמ' 133, שם טען כי קנה מאוסטי בסטאניצה ניקולאיבסקאיה; לפי גרסתו באסופת הכתובות, המובאת אצל הרכבי, מונומנטים, עמ' 232, "יום ג' כ"ד אייר אפריל כ"ה 1850, במבצר וולאדי קאווקאז קניתי מידי איש צעצאעני קצת מספר דברים על עורות אילים ובסופו רשום ...".

89 שוב, המתעניין יקרא נא את "גיבור זמננו" מאת לרמנטוב.

90 ראו OR RNL f. 986 op. 1 N 811 ll.2b, 5, 9-10b.

91 ראו OR RNL f. 986 op. 1 N 801.4b-7b. השו OR RNL f. 986 op. 1 N 803. העתקות הכתובות מהכנסיה; העתקות אלה חשובות לחוקרי נצרות האלאנית ושפתם של האלאנים.

92 ראו OR RNL f. 946 op. 1 N 59 l. 2. חלונה לקפטאן זאנארובסקי, מפקד מצודת גאלצ'יק.

93 סביר פחות שהעתקות נעשו בידי טארכוב, כי הרי פירקוביץ היה רשם ומפאי מעולה, אם כי חובב.

"טיטראד [מחברת] מסעותי לכרדי", (5 מחברות כרוכות, 46 דפים; OR RNL f. 946 op. 1 N 80), המבוססת בחלקה על רשימותיו ותרשימיו של טארכוב, שנזכר בה לרוב.⁹⁴

דבר לא משך את פירקוביץ לדרבנד, שבה ביקר בתחילת העשור והשאיר אחריו זכרון לא נעים, מה גם שידידו ר' אליהו מזרחי נפטר בשנת תר"ח / 1848, זמן קצר לפני שפירקוביץ היה עשוי להספיק להגיע לדרבנד במסעו השני. בזמן שהותו של פירקוביץ בקווקאז בפעם השנייה הוא התכתב עם נרסס (Narsés) הפטריארך הארמני; בארכיון האישי (OR RNL f. 946 op. 1 N 520) שמורים שלושה מכתבים

94 באוסף האישי של פירקוביץ (OR RNL f. 946 op. 1) שמורים ניירותיו של פירקוביץ הנוגעים לנסיעתו השנייה לקווקאז: מס' 81, רשימות על הקווקאז משנת 1849/8 (צ"ל: 1850-1849), 75 דפים; מס' 82, ברוסית בכתובה רהוטה של מישוה, 22 דפים, נראה ככתב ההגנה על האשמות רשמיות כלשהן הקשורות בטארכוב (ומאחור כתוב ביד פירקוביץ: בנא בילן נוארמנוך דן פאריט לורצים מגום ככוניך אחסינא, אישכייטין); מס' 519, אב"ן רש"ף אל אליה-יפת חכם קושטא ואל אברהם אחיו, על נסיעתם של אב"ן רש"ף וגבריאיל פירקוביץ בקווקאז, משנת 1849, דף אחד; מס' 983, טיוטת דיווח על המסע לקווקאז, ברוסית; ועוד. בין החומר הנוגע לקווקאז והשמור בארכיונו הפרטי של פירקוביץ בסנקט-פטרבורג: 946 301-318 op. 1 על הקווקאז, כולל 946 304, 1 N אוקטובר 1840, אלפכיתים מזרחיים משוויים, כולל כתב סתרים הדומה לרונות או לכתב יודי; 946 335, op. 1 N מחברת הקולופונים מהמסע הראשון לקווקאז, בה רואים סימני הנבירה בספרות המדעית ונסיונות לסגל אותה ל"שיטת העתיקות" + הקולופונים של התורות; 946 113, op. 1 N ברוסית, *sobranie i perevody pripisok Iudy, Avraama Sefardskago*, (תרגום ואסופה של הרשימות של יהודה המגיה ואברהם הספרדי, ושם טען כי בשנת 1840, בהיותו בקווקאז, גילה תורת משה על עור; טקסט רוסי אצל שפירא, "סנגרי"; חשוב ביותר עבור חוקרי הקווקאז הוא 946 168, 1 N op. 1 N חיבור בשם *pamjatniki drevnostej trebujuščie podrobnogo issledovanija*, "המנומנטים הרוסיים מחקר נוסף", בערך משנת 1850; 946 982, 1 N op. 1 N תשובת שאמיל לטענותיו של חאגי אבו בכר, שהטיח בשאמיל כי זה סטה מדרך הטריקת, תרגום רוסי מערבית; 946 798, 1 N op. 1 N משנת 1840, מפת דרבנד, כולל "מקברת ארבעים השידיים" (קירלאר). באוסף השני של פירקוביץ בספרייה הרוסית הלאומית בסנקט-פטרבורג (4 Čast' 4) (f. 946 op. 1 N) נמצאו שני חיבורים על הקווקאז בערבית, שמסיבה כלשהי לא צורפו לאוסף הראשון שנמכר בתחילת שנות הששים: 495 חיבורים בערבית על תולדות הקווקאז, משנת 1849; 573, יחסין של הנסיכים הצירכסיים של שיפולי אלכורו בקווקאז, נכתבו אחרי שנת 1841, בערבית.

מאב"ן רש"ף אל עמנואל אלקבאזי,⁹⁵ בעברית, בקשה לתרגם את מכתב נרסס הפטריארך הארמני אל אב"ן רש"ף, ולהעתיק לו תרגום (מארמנית?) בשירים.⁹⁶ מאחד המכתבים עולה כי פירקוביץ קיבל מעמנואל אלקבאזי כספים במתנה כאשר חלה בגזלוואו בחג המצות.⁹⁷ לכחצי שנה משתקעים השלושה בנאלצ'יק (Nalčik), עיירה מבוזרת בצפון הקווקאז, שהיתה בה גם קהילה של מהגרים יהודים מדאגסחאן,⁹⁸ ופושטים מפעם לפעם להרים וערוצים בסביבה, בחפשם אחר עתיקות. בין היתר, מצא פירקוביץ כתובת ערבית משנת רט"ז להג'רה (830 לספה"נ);⁹⁹ בזמן מסעו השני לקווקאז התוודע פירקוביץ לכתב יד חשוב ויוצא דופן של התורה, מהמאה העשירית, השמור בכנסייה בכפר לילאשי (Lilaši) שבסוונטי (Svaneti, Svanetia), אזור נידח וייחודי בהרי גרוזיה, וחיבר טיוטת תיאור, בעברית וברוסית, על מנהגי הכפריים (הנוצרים, באופן רשמי) הקשורים באותו כתב היד (OR RNL f. 100.946 op. 1 N 325) אולם בערב שאחרי השנה האזרחית החדשה של 1850 אדם חמוש, טארכוב, לדעת פירקוביץ, מתנקש בחייו של אב"ן רש"ף כשזה ניסה להיכנס לביתו. פירקוביץ חווה זעזוע נפשי עמוק, נפל למשכב ובאביב נסע למעיינות מרפא, שם שהה עד סוף הקיץ של שנת 1850, ועקב מחלתו נאלץ לחזור לקרים, לשם הגיע בסוף ספטמבר, לאחר יותר משנה של מסעות. אולם בדרך לאק-מסג'ד (Simferopol') עבר פירקוביץ בבית העלמין של כפא עם נחמו בבקי ושני קברנים, ומצא שם מצבות עתיקות, אם כי זקני העדה הודיעו לו שכמה מצבות עתיקות נלקחו לבניית קרנטין

95 מהמכתבים עולה, כי היה כנראה כהן. האם מהכהנים שהביא ר' מורחז מפרס (מוצאו הפרסי היה יכול להסביר את שמו ה"ערבי").

96 הדבר מפתיע פחות ממה שעשוי להיראות ממבט ראשון: מקצת היהודים היושבים בין הארמנים והאודינים (ארמנים-גריגוריאנים ברתם) דיברו בתחילת המאה העשרים את לשונותיהם של שכניהם, ראו ב' מילר, טאטים, עמ' 18. ובהקשר אחר, אציין שלפי ב' מילר, שם, יהודי ההרים שרו את שיריהם בתורכית או בעברית, אך לא בטאטית; לשירי עברי-תורכי מקורני משנות הששים של המאה הי"ט, ראו עתה שפירא, פרפראות תורכיות-יהודיות, ד.

97 יום ר' ניסן תר"י, בקשה שניה להעתיק את נוסח כתב נרסס כהן גדול של ארמנים השלוח ממנו אלי ביום י"ז אין (?) שנת אתתמ"ז (=1847) אשר העתקת לך מכתיבת ידו ולשלוח לי לעיר טיפליס ... תרשום שיחזיקוהו בכידאר עד בואי שמה שלא יחזירוהו לאלתר אחר שלשים יום כמנהגם.

98 בית כנסת ראשון הוקם באישור הקולונל פקלימישב בשנת 1848, ראו תעודה רוסיית בעמ' 100 של Istorija gorskix jevrejev, Severnogo Kavkaza v dokumentax [1917-1929], Nalčik 1999.

99 ראו OR RNL f. 946 op. 1 N 80 l. 19b.

100 לחיבור מפורט של כתב יד זה ראו צרטלי, כתב יד עברי של תורת משה מטביליסי.

(הסגר) ופונדק; ¹⁰¹ כדי להוכיח לפטרוננו שמסעו דל התוצאות לא היה לשווא, הוא העביר את מציאותיו לגן-יפה (Güzel-Bâhçe), אחוזתו של שמחה בבוביץ, והן נעלמו. את כל ממצאיו שבמסע השני לקווקאז מסר פירקוביץ לחברה של שוחרי ההיסטוריה והקדמוניות של אודסה.

ביקורו השני של פירקוביץ לקווקאז היה אכן כשלון חרוץ, שלא כראשון, בו המציא שתי תעודות שנעשו אבן הפינה לא רק בבניית הגרסה הפירקוביציאנית של תולדות הקראים בקרים, אלא גם עוררו את יהודי הקווקאז למחות בפני השלטונות על פעילותו של פירקוביץ ולחזק את קשריהם עם אחיהם האשכנזים הרבניים ברוסיה. היה זה אפוא פירקוביץ אשר תרם, בעקיפין וללא השתכונן לכך, לרבניזציה של יהודי ההרים.¹⁰²

רשימת הקיצורים

א"ז = א' פירקוביץ [אב"ן רש"ף], אבני זכרון לבני ישראל בארץ קירים אשר חפר ומצא הרב אברהם ירושלמי בכר' שמואל פירקאוויץ זצ"ל ובהתחלתו פתח דבר מדבר קדמות, וילנה תרל"ב 1872.

אחיעזר, עזריה = ג' אחיעזר, המאורעות שהתרחשו בקרים בתקופת שלטונו של שאהין גראי ח'אן: כרוניקה היסטורית מן המאה הי"ח מאת הקראי ר' עזריה בן אליה, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תש"ס [בקרוב בציון].

אלטשולר, יהודי מזרח הקאווקאז = מ' אלטשולר, יהודי מזרח הקאווקאז; תולדות היהודים ההרריים מראשית המאה התשע-עשרה, ירושלים תש"ן.

אלמוני (= יוסט?), "פתשגן כתב הנמצא בסוף ספר תורה ישן נושן בעיר דערבענדר", ציון, חלק א, תר"א/1-1840, עמ' 135-136.

אנקורי, קראים בביוזנטיון =

Z. Ankori, The Karaites of Byzantium, New York-Jerusalem 1959.

בארסוב, מסורות על מקומות בקווקאז =

101 OR RNL f 946 op. 1 N 169 ראו

102 מן הדין להזכיר את הזיקה הקראית הפירקוביציאנית לחקר יהודי ההרים: יוסף-יהודה בן יעקב הלוי טשארי - מונה לחקור אותם בהמלצתו של ר' שלמה ביים, עמיתו של פירקוביץ למסעו הראשון בקרים. לביים ניתן בשנת 1867 הרישיון לחקור את יהודי הקווקאז.

"Predanija o nekotoryx mestnostjax Dagestana. - Soobščil A. Barsov", Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemen Kavkaza, vyp. II otd. 2 (Tiflis 1882), pp. 138-140.

ביילי, סקירה תעודות ארכיון בתולדות עדת קראי קרים =

O.B. Belyj, "Obzor arxivnyx dokumentov po istorii karaimskoj obščiny Kryma v pervoj polovine XIX veka (Po materialam fonda Tavričeskogo i Odesskogo Karaimskogo duxovnogo pravlenija v GAARK)," Krymskij Muzej, 2 (1995-1996), Simferopol' 1996, pp. 105-117.

ביילי, עדויות חדשות לביוגרפיה של שלמה ביים =

O.B. Belyj, "Novye materialy k biografii Solomona Bejma," Proceedings of the Eighth Annual International Interdisciplinary Conference on Jewish Studies, Moscow 2000, pp. 319-322.

ביים, צ'ופוט-קלעה והקראים =

S. Bejm, Čufut-kale i karaimy, Sankt-Peterburg 1861.

ביים, זכרון על צ'ופוט-קלעה =

S. Bejm, Pamjat o Čufut-kale, Odessa 1862.

גדוביץ, לקורות היהודים = מ' גוטאוויטש, "לקורות היהודים בארץ קו-קז", המליץ כח (1870), עמ' 209-210; כט, עמ' 216-217; ל, עמ' 227.

גמר, שאמיל =

M. Gammer, Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan, Portland 1994.

גמר, שוויצרי בקווקאז =

M. Gammer, "A Switzer in the Caucasus: Faesy's Campaigns in Chechnia and Daghestan", Middle Eastern Studies, 30:3 (July 1994), pp. 668-682.

דוד, תולדות = י' דוד, תולדות יהודי קווקז בארץ ישראל, תל אביב 1982 (ברוסית): I. David, Istorija jevrejev na Kavkaze, Tel-Aviv 1989.

דיינארד, משא קרים = א' דיינארד, משא קרים, וורשה 1878.

דיינארד, תולדות אב"ן רש"ף = א' דיינארד, תולדות אב"ן רש"ף, וורשה 1875.

דימשץ, 'גרים' וסובוטניקים של פריבולנויה =

V. Dymšic, "Étnografičeskoe opisanie sela Privolnoe", Proceedings of the Sixth Annual International Interdisciplinary Conference on Jewish Studies, Part 2: Jewish History, Moscow 1999, pp. 71-85; V. Dymshitz, "Expedition to Azerbaijan", East European Jewish Affairs, 30, No. 2 (2000), pp. 37-52.

ואסיוטנסקי ושפירא, קיוב = ד' ואסיוטנסקי וד' ד"י שפירא, "כתבי היד היהודיים המקוטלגים בספרייה האוקראינית הלאומית על שם ו"י ורנארסקי", גנוי קדם (ברפוס).

הרכבי, אברהם הספרדי וולאדימיר הקרוש =

A.Ja. Garkavi, Po povodu izvēstija Avraama Kerčenskago o posol'stve Sv. Vladimira k' hazaram, Sankt-Peterburg 1876]=A.Ja. Garkavi, "Razbor' izvēstija Avraama Kerčenskago: o posol'stve Sv. Vladimira k' hazarskomu knjazju Davidu," Izvēstija Imp. Rus. Arx. Obščestva 5 (1877), pp. 499-526{.

הרכבי, מונומנטים =

A. Harkavy, Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839-1872) und geprüft von Albert Harkavy... (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg, VIIe série, XXIV, No 1), Sankt-Peterburg 1876.

הרכבי, ממזר =

A. Harkavy, "Karäische Deutung des Wortes ממזר", Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, 31 (1882), pp. 170-172.

הרכבי ושטראק, על אוסף כה"י =

A.Ja Garkavi i G.M. Strak', "O kolekcii vostočnyx' rukopisej A.S. Firkoviča, naxodjaščejjsja v' Čufut'-Kale," Žurnal' ministerstva narodnago prosvěščnija, N CLXXVIII.3.4 (Sankt-Peterburg March 1875), pp. 5-49.

הרכבי ושטראק, קטלוג =

A. Harkavy & H.L. Strack, Catalog der hebräischen Bibelhandschriften der kais. öffentlichen Bibliothek in St.Petersburg, Sankt-Peterburg 1875.

חולסון, 18 מצבות עבריות מקרים =

D. Chwolsson, Achtzehn hebräische Grabinschriften aus der Krim, Sankt-Peterburg 1865.

חולסון, קורפוס הכתובות העבריות =

D. Chwolsson, Coprus Inscriptionum Hebraicarum, Sankt-Peterburg 1882.

טשארני, דאגעסטאן = י"י טשארני, "דאגעסטאן", הכרמל יד (ח' חשון תרכ"ג), עמ' 106.

טשארני, ספר מסעות = יוסף בן יהודה בן יעקב טשארני, ספר מסעות בארץ קווקז ובמדינות אשר מעבר לקווקז וקצת מדינות מנגב רוסיה, פטרבורג תרמ"ד.

ישי, היישוב היהודי-א' ישי, "היישוב היהודי במזרח קווקז", פעמים 81 (תש"ס / 1999), עמ' 107-90.

כהנא, מעשי אבן רשף = ד' כהנא, ספר מעשי אבן רשף בו ידובר על מעשי חכם הקראים ... ותחבולותיו אשר עשה בעיר דרבנד, ובכפר מנגליס ..., נדפס בהשחר שנת השתים עשרה, וינה, תרמ"ד

מחקרי קהילה קראית = מחקרי בקהילה קראית: דוח של משלחת אפיגרפית מטעם מכון בן-צבי אל בית העלמין היהודי-קראי של צ'ופוט-קלעה, קרים, בעריכת דן שפירא, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2008.

מילון קראימי =

Karaimsko-russko-pol'skij slovar' / Słownik karaimsko-rosyjsko-polski, ed. N.A. Baskakov, A. Zajączkowski, S.M. Szapszał, Moscow 1974.

ו' מילר, חומרים =

Vs. F. Miller, Materialy dlja izučenija evrejsko-tatskago jazyka. Vvedenie, teksty i slovar', Saint-Petersburg 1892.

ב' מילר, טאטים =

B. Miller, Taty, ix rasselenie i govory, Materialy i voprosy, Baku 1929.

מרקוב, רשימות על קרים =

E. Markov, Očerki Kryma, Simferopol' 1995.

נמירוביץ-דאנצ'נקו, ישראל הלוחמני =

V. Nemirovič-Dančenko, Voinstvužšij Izrail', Sankt-Peterburg 1880.

על מוצא כת הקראים =

O proisxoždenii sekty Karaimov'; o darovannyx' im' v' raznyja vremena i raznymi pravitel'stvami preimuščestvax', i o l'gotax' nyně imi isprašivaemyx', Sankt-Peterburg 1859.

עמית וסטון, בית עלמין יהודי בארמניה =

D. Amit & M. Stone, "Report of the Survey of a Medieval Jewish Cemetery in Eghegis, Vayots Dzor Region, Armenia", Journal of Jewish Studies, LIII.1 (2002), pp. 66-106.

עמית וסטון, בית קברות דרום ארמניה = ד' עמית ומ' סטון, "בית קברות יהודי מימי הביניים בארגיס שבדרום ארמניה", פעמים 98-99 (חורף-אביב תשסד), עמ' 67-120.

פינר, פרוספקטוס =

E.-M. Pinner, Prospectus der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Altherthümer gehörenden ältesten hebräischen und Rabbinischen Manuscripte, Odessa 1845.

פינסקר, ליקוטי קדמוניות = ש' פינסקר, ליקוטי קדמוניות, וינה 1860.

פירקוביץ, סקרים ארכאולוגיים =

A.S. Firkovič'. "Arxeologičeskie razvedki na Kavkaze", Trudy Vostočnago Otdelenija Imperatorskago Arxeologičeskago Obščestva, Čast' III (Sankt-Peterburg 1858), pp. 103-137.

ד' פירקוביץ, אסופת תעודות עתיקות =

Z.A. Firkovič', Sbornik' starinnyx' gramot' i uzakonenij Rossijskoj Imperii kasatelno prav i sostojanija russko-poddanyx' karaimov', Sankt-Peterburg 1890.

פישל, אזרביג'אן בהיסטוריה יהודית =

W.J. Fischel, "Azarbaijan in Jewish History", Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 22 (1953), pp. 1-21.

פרוזימענטאוו, על דבר היהודים בקו-קז = א' פרוזימענטאוו, "על דבר היהודים בקו-קז" המליץ ד (1870), עמ' 29-30.

ציגלמן, יהודי פולין=ש"א ציגלמן, יהודי פולין וליטא עד שנת ת"ח (1648), ירושלים תשנ"א.

צרטלי, כתב יד עברי של תורת משה מטביליסי =

G. Cereteli, "Moses xuti cignis Tbilisuri ebrauli xelnacer", *Ağmosavluri pilologia. Vostočnaja Filologija. Philologia Orientalis*, 1 (Tbilisi 1969). pp. 21-39.

קולסוב וסן =

V. Kolesov & D. Sen', "Iz istorii gorskix jevrejev Severo-Zapadnogo Kavkaza: Dzhegonaksko-Jevrejskij poselok Kubanskoj oblasti", *Materialy Sed'moj Ježegodnoj Meždunarodnoj Meždisciplinarnoj konferencii po iudaike, Čast' 1, Moscow 2000*, pp. 316-328.

קוסטומארוב, אוטוביוגרפיה =

N.I. Kostomarov, *Avtobiografija. Bunt Sten'ki Razina, Kiev 1992*.

רג'ו = רג'ו, בענין ספרי תורה = י"ש רג'ו, "בענין ספרי תורה ונביאים אשר נמצאו בגלילת קירים ובארצות הטרטרים", ציון א (תר"א), עמ' 138-139.

רמי, קרים =

F. Remy, *Die Krim in ethnografischer, landshaftlicher und hygienischer Beziehung, Odessa-Leipzig 1872*.

שטראק, פירקוביץ וערך תגליותיו =

H.L. Strack, "A. Firkowitsch und der Werth seiner Entdeckungen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 34 (1880), pp. 163-168.

שטראק, פירקוביץ ותגליותיו =

H.L. Strack, *A. Firkowitsch und seine Entdeckungen. Ein Grabstein der Hebräischen Grabschriften der Krim, Leipzig 1876*.

שי"ר = שי"ר (שלמה יהודה רפופורט/רפאפורט), "מכתב יז. על דבר מצבת אבן קדמונית הנמצאה זה לא כבר במקום קבורת הקראים אצל קהל עדם במבצר

טשופוטקאלע ... באי קרים ... והסימן הרשום בו יצחק סנגרו פ"ג", כרם חמד ה', תר"א, עמ' 197-232.

שי"ר, המליץ = "לכבוד החכם היקר המליץ הנכבד מוהר"ר שמואל הורוויץ נ"י נאטאריוס פובליקוס באודעסא אשר במלכות רוסיא מאת הרב מ' שלמה יהודא ליב כהן ראפאפורט", המליץ שנה ראשונה (א: 1861), עמ' 227-230, 243-244, 256-260.

שמואל =

J. Samuel, *The Remnant Found or the Place of Israel's Hiding Discovered*, London 1841.

שפירא, טאטית-יהודית =

D.D.Y. Shapira, "Judeo-Tat", *Encyclopaedia Judaica* Vol. 10, p. 0442.

שפירא, כיצד הצופה משנה את הנצפה =

D. D.Y. Shapira, "Kak nabljudatel' transformiruet nabljudаемyj objekt: A. Firkovič na Kavkaze v 1840 g. i v 1849-1850 gg. i ego vlijanie na gorskix jevreev" ["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 (Moscow 2006), pp. 8-30.

שפירא, לשונותיהם וספרויותיהם = ד' ד"י שפירא, "השפות התורכיות של קראי מזרח אירופה וספרויותיהם עד תחילת המאה העשרים", לשונות יהודי ספרד והמזרח וספרויותיהם, בעריכת דוד מ' בונים, משגב ירושלים ומוסד ביאליק, ירושלים 2008, עמ' 379-419.

שפירא, מג'ליס והאריאין =

D. D.Y. Shapira, "The Mejelis 'Document' and Tapani Harvianen: On Scholarship, Firkowicz and Forgeries", *Omeljjan Pritsak Armağanı / A Tribute to Omeljjan Pritsak*, ed. by Mehmet Alpargu & Yücel Öztürk, Sakarya 2007, pp. 303-393.

שפירא, מן גלותנו לשכם = ד' שפירא, "מן גלותנו לשכם: אברהם פירקוביץ אצל השומרונים", קתדרה 104 (תמוז תשס"ב), עמ' 85-94.

שפירא, מצב נוכחי =

D. Shapira [Šapira], "Nynešneje sostojanije pripisok rukopisej Pervoj Kollekcii Firkoviča", Proceedings of the 11th International Conference on Jewish Studies, Part 1, Moscow 2004, pp. 102-130 ("The Present State of Some Colophons and Marginalia on the Bible Manuscripts in the First Firkowicz Collection", SEFER International Conference, Vol. 1, Moscow 2004, pp. 102-130 [Russian]).

שפירא, מקורות ארמנים וגרוזיניים בדבר הכוזרים =

D. 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, ed. H. Ben-Shammai, P.B. Golden, A. Roná-Tas, Brill, Leiden 2007, pp. 307-352.

שפירא, נתונים חדשים = ד' ד"ר שפירא, "האמנם קברי אבות? נתונים היסטוריים ועיבודם בכתובות המצבות של אברהם פירקוביץ", פעמים 98-99 (סתיו-חורף תשס"ד), עמ' 261-318.

שפירא, סנגרי =

D. Shapira, "Yitshaq Sangari, Sangarit, Bezalel Stern and Avraham Firkowicz: Notes on Two Forged Inscriptions", Archivum Eurasiae Medii Aevi 12 (2002-3), pp. 223-260; "On Two Forged Inscriptions: Yitshaq Sangari, Sangarit, Bezalel Stern and Avraham Firkowicz", Paralleli, 2-3 (Moscow, June 2003), pp. 363-388 [Russian].

שפירא, ספרותם התורכית של קראי מזרח אירופה וקרים =

D. Shapira, "The Turkic Languages and Literatures of the Eastern European Karaites", A Guide to Karaite Studies: An Introduction to the Literary Sources of Medieval and Modern Karaite Judaism, ed. M. Polliack, Leiden Brill 2003, pp. 657-670.

שפירא, פירקוביץ בקווקאז = ד' ד"ר שפירא, "אברהם פירקוביץ בקווקאז" (בקרוב).

שפירא, פירקוביץ בקושטא = ד' שפירא, "אברהם פירקוביץ בקושטא", חדשים גם ישנים 1 (2003), עמ' 1-18.

שפירא, פרפראות תורכיות-יהודיות =

D. Shapira, "Miscellanea Judaeo-Turkica: Four Judeo-Turkic Notes (Judaeo-Turcica IV)", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 27 (2002), pp. 475-496.

= שפירא, קראי פוגש זורואסטרי

D. Shapira, "A Karaites from Wolhynia meets a Zoroastrian from Baku (Judaeo-Turcica II)", *Iran & Caucasus V, Research Papers from the Caucasian Centre for Iranian Studies, Yerevan*, edited by Garnik Asatrian, Teheran 2001, pp. 105-106.

= שפירא, קרימצ'אקים

D.D.Y. Shapira, "Some Notes on the History of the Crimean Jewry from the Ancient Times Until the End of the 19th Century, With Emphasis on the Qrýmçaq Jews in the First Half of the 19th Century", *Jews and Slavs 19 (2007)*, ed. by W. Moskovich and L. Finberg, Jerusalem & Kyiv: Hebrew University; [Ukrainian] Institute of Jewish Studies, 2007, pp. 65-92.

= שפירא, ראשית זהות תורכית

D. Shapira, *Paving the Way to Turkic Nationalism: Abraham Firkowicz in Istanbul, 1830-1832*, KaRaM, Ankara 2003.

‘ההיסטוריה של עמנו’ על פי טרזאן :

היסטוריה שבעל פה, זכרונות מיהודי הקווקאז

מיכאל צ'לנובי

לפני כשני עשורים הזדמן לי לבקר בדאגסתאן : במאהאג'-קלעה כונסה אז ועידת האתנוגרפים הסובייטיים, והחלטתי לנסוע לעיר דרבנד אשר בדרום הארץ. אז גרו שם יותר מעשרת אלפים יהודים הרריים, והם המכונים עתה בישראל 'יהודי הקווקאז'. מר רפאל רפאלוב היה אחד מתושבי דרבנד שפגשתי שם. איש פשוט אך נכבד, שהיה ידוע בעיר בכינוי 'טרזאן': שמו הלך לפניו בתור אדם הבקיא בהיסטוריה של העדה ההררית. סיפורו, לפי דעתו, היה בעל עניין רב ואופייני כדוגמה של התדמית העצמית העממית של יהודים הרריים על מקומם בעולם, בתוך עם ישראל ובקווקאז.

דרבנד, 28.11.1985 ; המספר העממי רפאל אביהוויץ' רפאלוב, המכונה בפי כול 'טרזאן', יליד 1923, כפר קרצ'אג. המספר העממי גמלאי, מכונאי, טרקטוריסט ונהג לשעבר, אב לששה. כעת עוסק בהכנת שישליקים ומכירתם. אחד מילדיו נפטר, ואחד עלה לארץ ישראל. המספר העממי מתגורר עם אשתו בבית מסורתי עם חצר. בחדר נפרד גרה אמו, בחדר אחר שוכר. שני הנכדים, ילדי הבן הנפטר, דיאנה וסאשה, ואמם, שוהים בדרך כלל גם הם בביתו של טרזאן.

הגעתי אליו יחד עם חתנו גרישה ('גוד בשפה שלנו'²) יוסופוב. ... גרישה אמר לטרזאן שאני מתעניין בהיסטוריה. הוא הביט בי בערמומיות וסיפר כמה בדיות ואמרי שפר. לאחר מכן ניגש לעניין, בהקדימו שהוא יודע הכול אך לא מהספרים, אלא מסיפורי הזקנים, וכי הוא איננו אדם יודע ספר, אבל תמיד אהב להקשיב לזקנים. כך הוא סיפר :

1 קטע מהנוסח הרוסי פורסם ב: Gorskije Jevreji. Istorija, Etnografija, Kul'tura, ed. I. Begun, Daat / Znanie, Jerusalem-Moscow 1999, עמ' 7. ראו הערה 4 להלן.

2 גר, בהגייה ההררית.

לפני בערך 250-280 שנים הגיע פה אלינו יהודי אחד מלנינגראד, בשביל לדעת את ההיסטוריה ואורח החיים של כל היהודים. הוא נסע עד לנהר הארכסס (Araxes / Araks), עד הגבול האיראני, אבל לאיראן לא נכנס. קראו לו יוסוף צ'ורני (יוסף טשארני). הוא כתב ספר בשפת התנ"ך. ולמה קרא לעצמו 'צ'ורני' ('שחור', ברוסית), כי אמר 'יומי שחור, כי אני רוצה לדעת הכול על כל היהודים'. הכול התחיל מזה שבשנת 63 ספגו היהודים תבוסה מידי רומא (Rim), כי לא יכלו להידבר ביניהם ונחלקו עוד בימי דויד המלך לשתי ממלכות, שהיו נלחמות זו בזו. הרומאים הביסו אותם, אבל טיטוס (Tit) לא רצה להחריב את בית המקדש, בשביל שתישאר אנדרטה (pamjatnik monument) לכול העמים לכל הזמנים. אבל קולונל אחד, ששנא את היהודים, למרות הפקודה של טיטוס הבעיר את בית המקדש והוא אבד. אחרי כן התחילו היהודים להתפור בכל העולם ושני שבטים, דויד ובניומין, הגיעו לאירופה. זה אתם, האשכנזים. ושאר העשרה, והם רבים, לא זוכר את השמות שלהם, נשאר באסיה. זה אנחנו. וגרו אבותינו באיראן הרבה מאוד זמן, 460 שנה, ואורח החיים שלהם היה של נוודים מגדלי מקנה ורועי צאן, הם גידלו כבשים, בקר גם, לא יכלו לגור במקום אחד. כל אורח החיים שלהם היה כזה שיוכלו בכל רגע לקום ולברוח מהפשיטות והרדיפות. לכן הם היו נוודים מגדלי מקנה ואומנים זעירים (kustarnye remesleniki): חייטים, סנדלרים, אוכפנים, ספרים. שמת את הכלים לתיק והלכת. כזה היה אורח החיים אצל הדרורות שלנו. ומתי שהתחילו באיראן להלחץ את אבותינו, הם יצאו, ברחו למקומות שקטים יותר. אז היתה בין איראן ואורביג'אן מדינה Medei, בשפה שלנו מדי (Modei). זה איפה שעכשיו Šeki, Nuxa, Vartašen - שמה. היה שם מושל Päráz, שמאוד אהב יהודים והם גרו שם עוד 180 שנה. בזמן ההוא כל הקווקאז ממאיקופ ועד נהר הארכסס היה תפוס בידי ארמנים, מדינת אורארטו (Urartu), שהושמדה על ידי צבאות האלאנים וההונים, שפלשו לאלבאניה. ומהצפון באו הכורים, שכבשו את כל הארצות, כולל גם פה אצלנו. הם קיבלו עליהם יהדות (judizm). בגלל שהיו המוסלמים רבים, וכך הם בחרו באסלאם, הם היו צריכים להיכנע להם. הנצרות - גם אותם היה הרבה, היו מתכופפים להם, תחת היוונים. היוונים היו הראשונים שבנו פה את מצודת דרבנד. המלכה שלהם באה לפה, אז כל השפלה ליד הים היתה ביצות ביצות, השתוללה פה קדחת אכזרית. והיא כאילו בנתה את המצודה בתור 'בית מרגוע' לאסירים של הזמן ההוא, בשביל לא להרוג אותם, אלא בשביל שבעצמם יתפגרו מהקדחת. והכורים קיבלו את היהדות, את הדת הקטנה ביותר, אבל הקדומה ביותר. הכורים עמדו פה על הנהר Darvagh Chay, קצת צפונית לדרבנד. הקאגאן-קוגאן שלהם קבור בכפר

Quvlar באיזה 20-25 קילומטר דרומה מדרבנד, בערך 15 קילומטר מהים. אבל תעזוב את הכוזרים. אגב למה קראו להם ככה? כי הם היו נוודים, הלכו בגדודים של לא פחות מאלף איש. ובאזרית, וגם בשפה שלנו, 'אלף' זה hazar. וכך קראו להם 'שרי האלפים'. הם היו תורכים-קיפצ'אקים. עכשיו צאצאי הקיפצ'אקים אצלנו הם הקומיקים (kumyk / qumuq). הם בכלל היו רבים, העמים התורכיים.

התורכנים למה נקראים ככה? כי בתורכית 'תורכ' זה 'תורכי', ו'מן' זה 'אני'. זאת אומרת, 'אני תורכי', ככה שאלו אותם והם השיבו. 'אזובכ' פירושו 'מאה בכים' (=אמירים), היו להם אמירים, סולטאנים. האמיר של בוכארה התחיל לכולל את היהודים שם, אלה שגם באו מאיראן, התחיל לחתן את האזובכיות עם יהודים, ואת היהודיות עם האזובכים. בגלל ההשכלה.

אבל נעזוב את זה, נשוב לאבותינו. הם חיו ב-Medei-180 שנה, ואז שוב התחילו פלישות, גדודים. והם הלכו מן Evlax, Zaqatly, מהאזורים האלה של דאגסטאן, לכפרים הלזגיניים. Lezgy בשפה האלבאנית העתיקה פירושו 'פליט'. הלזגינים הם צאצאים של שרידי האלאנים וההונים שברחו ותפסו את דרום דאגסטאן. אבותינו הם גם היו פליטים. כאשר התחיל האסלאם באיראן והתחילו להמיר אותם לאסלאם, הם לא התפתו, את השפה קיבלו ואת הדת לא. ככה הגיעו לדאגסטאן. ומקודם בכל מקום היו בדרום הקווקאז. יש גם יהודים ארמניים, קוראים להם koxi, אני פעם ראיתי אותם ברכבת, הם מכרו שם קוניאק. הם אמרו שהם חיים בארמניה, מדברים בארמנית, גם שם כולם שונאים אותם. הם יהודים כמונו.

והנה אבותינו התחילו לרדת משאהדאג לפה בדאגסטאן. ובשאהדאג עצמה לא גרו לא בחינאלוג, לא ב-Kryz, רק המקום הקרוב ביותר ליד שאהדאג היה הכפר Ghurusha. הם חיים עכשו במחוז חאסאביוורת, יש שם כפר Ullu-Uba, כפר לזגיני באזורביג'אן. האבות שלנו מקובא ירדו לאורך הנהר. יש שם נהר החוצה את קובא לשניים חלק אחד נקרא Krasnaja Sloboda, איפה שרק היהודים חיים כמעט, והנה לאורך הנהר הזה ירדו הם עד הים והלכו צפונה. עברו את דרבנד, הגיעו עד הנהר Ullu-Çay. ברוסית קוראים לו 'Bugan', השפך שלו איזה 30 קילומטר צפונית לדרבנד. הם התחילו לעלות במעלה הנהר הזה והגיעו עד למג'ליס. הם החיישבו שם בעמק שמתחיל מטחנת Trisanchi באיזה 2-3 ק"מ ממג'ליס ונמשך כ-30 ק"מ לכיוון Urkarax. במפתח העמק מתמוזגים שני הנהרות. עד היום קוראים לעמק הזה Dzhuhud-kata (עמק היהודים). בדארגינית kata זה 'ערץ' / קניון', ובשפה שלנו dara, יעני dzuhur-dara. אבל כך לא קוראים לו, קוראים רק Dzhuhud-kata. גם עכשיו יש שם כפרים רבים שבהם גרים דארגינים. הם

יודעים ששם חיו יהודים, הרי הם עצמם קוראים כך לעצמם. אפילו כשהאוטובוס נוסע ל-Urkarax, אומרים: 'יאללה, בוא ניסע דרך Dzhuhud-kata. יש שם בתי עלמין של יהודים, נו, גם איזה חורבות. בעצם אין שם שוב דבר אחר, הרי יש שם כפרים.

אבותינו באו לשם לפני 910 שנים וחיו שם בערך מאתיים שנה בידידות עם השכנים הדארגינים, הלזגנים. עם הלזגנים במיוחד חיו בידידות עם האבות שלנו. ואז בא אבו-מוסלם, מצביא מאיראן, כבש את המקומות האלו והציג בפני האבות שלנו חרב וקוראן, ואמר: 'תבחר מה שאתה רוצה: או שתוצא להורג או תקבל את האסלאם'. הרבה מאוד אז קיבלו את האסלאם, הצאצאים שלהם הפכו להיות טאבאסאראנים, ביניהם יהודים רבים לשעבר. והפליטים, מי שרצה להישאר יהודי הלך דרומה. ככה הופיעו כפרים שונים מסביב לדרבנד. אנחנו עד היום זוכרים אותם ומכנים להם לפי שם הכפר, הנה, יש אלה נוגדין, או מקורצ'אג, או אחרים.

חלק מהאבות הלכו לחיות בכפר Sergokala, יש כזה צפונית לדרבנד, מקודם קראו לו Däs-lähär. חלק אחר הלכו לדרבנד.

גרישה יוסופוב, שנכנס לחדר באמצע השיחה, שאל אם יש 'דרבנדיים אמיתיים / מקוריים / אסליים' (korennye derbency). לפי הטון שלו היה ברור, כי אין כאלה, לדעתו, אמנם הוא לא קיבל מטרואן תשובה חר-משמעית).

הלאה היו כפרים כאלה מסביב לדרבנד:

1. Nukol בשפה שלנו 'לחם מצה' אחר כך באו האזרים, שינו את השם ל-Rukol. זה בהר, איזה 15 ק"מ מדרבנד. יש שם בית קברות יהודי.
2. Mahrača, גם שם גרו יהודים.
3. Xlia-panji זה '5 חוות' או 'חמישה כפרים קטנים'.
4. Mugarty זה כל הכפרים ששם גרו יהודים.
5. Korčag זה באזור קאסימכנד (Kasumkentskij rajon). זה הכפר שלי. שם גרו אבותי, התיישבו שם לפני 586 שנים. הם עסקו בגידול צמח המורנה (morena) ומהשורשים שלו הכינו צבע צהוב, ומהגרגרים צבע שחור.
6. Arag או Orog זה מעל לקורצ'אג. יש גם Ašaga-Arag, כלומר אראג התחתון.
7. Mamrač זה הכפר האחרון שם גרו היהודים, עברו משם לדרבנד רק לאחר המלחמה, עכשיו יש שם רק לזגים.
8. Xoš-Mamzil, כלומר 'חלקה טובה'.
- 9-10. לאורך הנהר Giurgiun èlay היו שני כפרים ליד תחנת הרכבת 3-4 Bilinji, ק"מ מקו הרכבת.

11. Xanjal-Qala, כלומר 'כפר הפגיון', הוא עומד על השפיץ של רכס ההר, אם מסתכלים מרחוק, הוא נראה כמו פגיון. ככל הכפרים האלו אין עכשיו יהודים. נשאר רק איזה 15-20 משפחות במג'ליס ואיזה 50 משפחות ב-Niugdi (בשפה שלנו קוראים לכפר זה Miuškiur). יש שם כנסייה ארמנית עתיקה, היהודים שם מגדלים ירקות. שתי משפחות גרות בכפר Oglabi. עוד יש יהודים ב-Mahač-Qala, Groznyj, Mozdok, Qyzliar, Piatigorsk. בדרכנו, לפני העליה לישראל, גרו בערך 20,000 יהודים. עלו בערך 500 משפחות.

מ"צ: 'אני שמעתי שיש יהודים כאלה שנקראים xaytogi. מי הם?'

טרזאן: 'זה כבר שפה, ניב מיוחד. קוראים להם xaytogi-ho³. אלה ממג'ליס, וגם הם גרים גם בדרכנו, אבל לא הרבה. לא התמזגו עם הדרכנדים, אנחנו מבחינים בהם והם מדברים בדרך משלהם [מביא דוגמאות]. darbandi-ho אלה מדרכנו, כל אלה שעכשיו בדרכנו וכל אלה שגרו מקודם בכפרים, כל אלה darbandi.'

גרישה משחיל הערה: 'לא, לא נכון. אתה הרי לא דרכנדי, אתה קרצ'יאני, ולכל השאר אנחנו גם קוראים לפי הכפרים מאיפה שהם.'

מ"צ: 'אבל השפה היא אותה שפה?'

שניהם: 'כן, השפה לכל הדרכנדים היא אחת, אין כל הבדלים בין הכפרים'.
טרזאן: 'עוד יש ubai-ho', כלומר מקובא (Qubá). יש עוד יהודים גרוזינים, אשכנזים, יותר אני לא יודע.'

מ"צ: 'ואלה Vartašen?'

טרזאן: 'את אלה אני לא מכיר. ראיתי אותם, אבל לא הייתי אצלם. הם כולם הגיעו לטביליסי. אבל 'אובאי' (יהודי קובא) יש פה הרבה אצלנו, הם באים ומשתכנים.'

כאן הסתיימה השיחה-הסיפור. אני הרגשתי שכוחו של המספר הולך ואוזל, אף על פי שהוא הבטיח לי 10-15 שעות של שיחה. אמרתי לו שיש לי עוד שאלות, והוא, שהיה כולו שקוע בהכנת ארוחת הערב, אמר כך: 'מה על נפשך, חביבי? דבר, דבר הכול! בשבילי ביקור אנשים כמוך שמחה גדולה. אתה הדם שלי, הלאום [moja nacija] שלי, אני חייב [objazan] לאהוב אותך!'

דיברנו קצת על הנישואים. הוא אמר שכמעט ולא מתחתנים עם מוסלמיות, רק במקרה חריג ביותר. עם הרוסיות בתדירות גבוהה יותר, אם כי גם לעתים נדירות. באשכנזים מתחתנים ברצון רב, אם כי יותר הבחורות ההרריות נישאות לאשכנזים, כי לאשכנזים גברים טובים מאוד, והנשים האשכנזיות לא נעימות. 'בכלל, אחם, אשכנזים, עם לא חברתי. אצלנו, כשיש חתונה, קבורה - כולם באים, ואצלכם ... (הניד את ידו). האדם הפועל אין בקרב האשכנזים. אל תיעלב, אני אומר את זה ככה, בין אחים'. לפני זה גרישה אמר לי שהוא תמיד מגן על היהודים וכי אם ישמע משהו לא מחמיא על היהודים, אז הוא לא נשאר חייב. גם טרזאן אמר כדבר הזה. 'ואצלכם' הוסיף גרישה 'הבחורים היהודים מפחדים, אני לא יודע, לא מחזירים'. אז עברה השיחה לסוב על השלטון הסובייטי.

טרזאן: 'אין יותר טוב ממנו, הסתכל איך אני חי. מקודם, לפני המהפכה, סבלנו מאוד. לחם לא היה, חיינו בעוני. עבדנו שנה בשביל איזה 2-3 שקי לחם, וגם אז האורי היה לוקח לנו. עכשיו יש הכול. השלטון הסובייטי, אני אגיד לך, הוא בשביל היהודים. אם מישהו מעזו להגיד דבר נגד היהודים, יהיה לו עכשיו עסק איתי. ואילו מקודם פוגרומים, מכות, הכול היה. האזרים⁵ הציקו, אבל האליטה (verxuška) היתה עשירה מאוד מקודם'.

בעיצומה של השיחה עם טרזאן נכנסה מכונית ז'יגולי ובה שני גברים. אחד מהם היה אחיו הצעיר של טרזאן Aleksandr Avijajević [אלכסנדר בן אביה] Rafailov. הסתבר שהוא מפקח איכות של התוצרת החקלאית, בדיוק כמו בן לווייתו. אף על פי שהוא מיהר, כששמע שאנו מדברים על ה'היסטוריה', אמר:

'הוא [טרזאן] יכול לספר לך רק את הגרסה הכפרית, האיכרית, כלומר המבט העממי. ואילו שאלה זאת זקוקה למדען רציני. מסתבר, כפי שהמדע אומר, אנחנו מתישהו הגענו לפה, כאשר בנו את המבצר [בדרבנד; ד"ש] ואז הביאו את אבותינו מאיראן להגן עליו. הם אבותינו האיראנים היו אז עובדי האש. גם אנחנו סוגדים עד היום לאש ולאלים אחרים'.

טרזאן וגרישה הנוכחים מאשרים ברצון. גרישה: 'אנחנו אפילו נשבעים באש, כך אנחנו אומרים: 'אני נשבע באש'!' בשיחה הועלה שמו של מ' ראדאשב, בתור אדם מבין עניין בשאלה זאת. מתברר שהאח של טרזאן, אלכסנדר אביהוויץ', הוא חובב עיתונאות ופולקלור, ובשעות הפנאי שלו אוסף מסורות עממיות ומפרסמן ב-Vatan Sovetim. הוא אמר

5 יהודי דרבנד מכנים אותם 'פרסים' [מ"צ].

שהוא כותב רוסית, ובכתב העת מתרגמים אותו לטאטית. שאל, אם אני יכול לסייע לו בפרסום ספרו על הפולקלור הטאטי או הדאגסתאני הדרומי. אופייני, שעל אף עמדתו האוהדת את הטאטיזציה, המילה 'טאט' לא עלתה על דל שפתיו בזמן השיחה. אבל הוא גם נמנע מהמילה 'יהודי', שעליה חזרו טרזאן וגרישה בלי הפסקה. השניים הללו הביטו על אלכסנדר בכבוד רב, כמו שני בורים על אדם משכיל ונאור. העמדה האנטי-יהודית שלו היתה לא מובנת להם. עבור אלכסנדר אביהוויץ' הסמכות הגדולה ביותר היה חיזגיל [יחזקאל] אבשלומוב (Xizgil Avšalumov), 'אדם שיכול לספר לכם הרבה מאוד מאוד ויודע הכול בעניין המדע'. כשהזכרתי את איכילוב, הוא פלט הערת זלזול.

גרמניה הנאצית ויהודים הרריים: קווים להתגבשות המדיניות¹

קיריל פפרמן

מבוא

בעת הכיבוש של צפון הקווקאז בידי חילות גרמניה במחצית השנייה של שנת 1942 מצאו את עצמם מקצת הקיבוצים של היהודים ההרריים תחת שלטון גרמני וסכנת הכיליון החלה מרחפת מעליהם. העובדה ששהו שם חודשים ספורים בלבד, לא מנעה מהגרמנים להשמיד את הקהילה הזאת, ולראיה יהדות אשכנז, שישבה באזור, נכחדה כליל כבר במהלך החודשיים הראשונים לכיבוש. גם לעיתוי ההשתלטות של גרמניה על האזור היו השלכות על התנהגותם הצפויה כלפי היהודים ההרריים. מחד גיסא אירע הדבר בעת תחילת ביצועה של תכנית "ריינהרד" (Reinhard) במזרח אירופה (בעוד בשטחי ברית-המועצות הכבושים, כבר יושם הפתרון הסופי במשך יותר משנה, בפרט בגבולותיה הישנים). מאידך גיסא, במחצית השנייה של 1942 החל להסתמן מפנה מסוים במדיניות הגרמנית קשוחה כלפי האוכלוסייה המקומית בשטחי ברית-המועצות הכבושים, שנועד לרתום את העמים הסובייטיים למאבק הגרמני נגד ברית-המועצות. מדיניות חדשה זאת כללה מתן הקלות ועשיית מחוות לאוכלוסייה המקומית בתחום הכלכלי ולעיתים אף בתחום הפוליטי. יש לתת את הדעת שהקווקאז היה האזור הראשון שבו יושמו גישות חדשניות אלה, או לכל הפחות הוחל ביישומן.² אלו רק מקצת הגורמים שהיוו רקע להתפתחות תריגה שהתרחשה בעת הכיבוש הגרמני של הקווקאז: רבים מהיהודים ההרריים שרדו ככל הנראה בסוף תקופת הכיבוש.

1 המחקר נערך בסיוע של קרן הזיכרון היהודית.

Timothy Patrick Mulligan, *The Politics of Illusion and Empire: German 2 Occupation Policy in the Soviet Union, 1942-1943*, New York, 1988, pp. 127-131

אף שתופעה זאת טעונה מחקר מפורט עורר נושא זה עניין מועט למדי בקרב קהיליית חוקרי השואה.³ נראה כי הדבר קשור לריחוק האזור ממרכזי השואה הגדולים וכן לעובדה שמספר הנספים בצפון הקווקאז היה קטן יחסית. פריצת דרך בחקר גורלם של היהודים ההרריים בתקופת השואה הושגה רק בשנות התשעים, בזכות מחקריו של פרופסור מרדכי אלטשולר.⁴ את ההתפתחות החיובית הזאת יש לראות גם בהקשר הרחב של התעוררות בחקר השואה של קהילות לא אשכנזיות.⁵ מאמר זה דן במקצת הבעיות הקשורות להתגבשות המדיניות הגרמנית כלפי היהודים ההרריים בתקופה שלפני הפלישה לקווקאז וכן במהלכה. רוב המחקר מתבסס על התיעוד הגרמני ופחות על עדויות של ניצולי השואה, בעיקר של היהודים ההרריים. התיעוד הגרמני מתקופת המלחמה, שהמחקר מסתמך עליו, הוא דל יחסית. הדבר נובע בין היתר מהעובדה שהכיבוש הגרמני של צפון הקווקאז היה קצר-ימים. על כן רוב החומר הנוגע לדבר מורכב מעדויות שנגבו במשפטים נגד פושעים נאציים, שנערכו במערב גרמניה לאחר המלחמה.

א. הרקע: המערכה בקווקאז, המחצית השנייה של 1942

במחצית השנייה של שנת 1942 פתחו החילות הגרמניים במתקפה רבתי נגד הצבא הסובייטי.⁶ השתלטות על הקווקאז ועל מקורות הנפט העשירים שם סומנה

3 המאמר הבא הוא בין היחידים שדנו בסוגיה:

Rudolf Loewenthal, "The Judeo-Tats in the Caucasus," *Historia Judaica* 15 (1952), pp. 1-62

4 מרדכי אלטשולר, "יחס הנאצים ליהדותם של 'ההררים' ושל עדות מזרחיות אחרות", פעמים 27 (תשמ"ו - 1986), עמ' 5-17; מרדכי אלטשולר, תולדות יהודי מזרח קאווקאז: תולדות היהודים ההרריים מראשית המאה ה-19, ירושלים, תש"ן - 1990, עמ' 108-127. Warren P. Green, "The Nazi Racial Policy towards the Karaites," *Soviet Jewish Affairs* 8, 2 (1978), pp. 35-45; Emanuela T. Semi, "The Image of the Karaites in Nazi and Vichy France Documents," *Jewish Journal of Sociology* 32, 2 (1990), pp. 81-93; שמואל ספקטור, "שואת היהודים הקרימצ'קים בתקופת הכיבוש הנאצי", פעמים 27 (תשמ"ו - 1986), עמ' 18-27.

6 על ההיבטים הצבאיים של המערכה בקווקאז ראה:

Andrei Grechko, *Battle of the Caucasus*, Moscow 1971 (Russian); V. V. Gurkin and Kruglov A. I., "Defense of the Caucasus, 1941-1942", *Voenno-istoricheskij zhurnal* 10 (1992), pp. 11-18 (Russian); Bernd Wegner, "The War Against the Soviet Union, 1942-1943", *Germany and the Second World War*, Vol. 6, *The Global War: Widening the Conflict into a World War and the Shift of the Initiative 1941-1943*, .H. Boog, W. Rahn, R. Stumpf, and B. Wegner (eds.), Oxford, 2001, pp. 843-1217

בידי הפיקוד העליון של הוורמאכט כאחת משתי מטרות מרכזיות של המערכה הזאת. במהלך המבצע, שהחל ב-26 ביולי 1942 ובו השתתפו יחידות של קבוצת הארמיות א' (Heeresgruppe A) שמפקדיה לאורך התקופה הנסקרת היו, List, Hitler, von Kleist) עלה בידי הגרמנים להתקדם אל תוך שטחי צפון הקווקאז הסובייטי. ההתקדמות הגדולה ביותר של הצבא הגרמני הושגה בחזית הזאת באמצע חודש נובמבר 1942. ברבע האחרון של 1942 נבלמה המתקפה הגרמנית באזור, וקו החזית התייצב. בעקבות הלחץ הגובר של הצבא הסובייטי החל המצב האסטרטגי של גרמניה בקווקאז להידרדר. לאחר כיתור הארמיה הגרמנית השישית באזור סטאלינגרד (Stalingrad), חשו החילות הגרמנים מאוימים, ובתחילת שנת 1943 החליט הפיקוד הגרמני להסיג את כוחותיו מהאזור.

התפתחויות אלה הביאו לכך שהגרמנים השתלטו על שטחים נרחבים של צפון קווקאז,⁷ החזיקו בהם פרקי זמן שונים, עד חמישה חודשים לכל היותר. נציין כי רוב הקיבוצים הגדולים של היהודים ההרריים לא נכבשו. בין הריכוזים הגדולים שנכבשו נזכיר את הערים נלצ'יק (Nalchik) ומוזדוק (Mozdok). מלבד זאת נכבשו גם יישובים כפריים קטנים שהיהודים ההרריים היוו חלק מכריע באוכלוסייתם, דוגמת בוגדנובקה (Bogdanovka). גורם נוסף שיש להביאו בחשבון הוא משך תקופת הכיבוש של יישוב זה או אחר. כך העיר מוזדוק וסביבותיה היו תחת שלטון הכיבוש במשך כארבעה חודשים וחצי, ואילו העיר נלצ'יק הייתה כבושה במשך כחודשיים. גורם חשוב, שהשפיע על מספר היהודים ההרריים שנותרו בצפון הקווקאז ערב הכיבוש, הוא גיוס הגברים מקרב בני העדה לשורות הצבא האדום. התגייסותם לשורות התנועה הפרטיזנית השפיעה במידה פחותה בהרבה. עדויות רבות מצביעות על גיוס רחב-היקף של בני הקהילה לשורות הצבא.⁸ עצם העובדה שצפון קווקאז נכבש כעבור שנה מפרוץ המלחמה, יש בה כדי להצביע על היקפי הגיוס, זאת משום שבשלב זה של הלחימה הגיעה ברית-המועצות לידי מיצוי ניכר של משאבי האנוש שעמדו לרשותה. משום כך יש יסוד סביר להניח כי ערב פלישת הגרמנים לאזור, גויסו לצבא חלק ניכר מהגברים של העדה, בעיקר בני 18-40 ואף גברים מבוגרים

7 מחוזות רוסטוב (Rostov), סטאברופול (Stavropol), קראסנודאר (Krasnodar), רפובליקה אוטונומית של קאברדינו-באלקריה (Kabardino-Balkaria), וכן חלק גדול של רפובליקות אוטונומיות צפון אוסטיה (Severnaya Osetia) וצ'צ'ניה (Chechenya) בחלקה הקטן.

8 נושום שמילוב, ארכיון יד ושם (להלן: איו"ש או YVA, 03/5157), עמ' 9, יעקוב אלחסוב, האוניברסיטה העברית בירושלים, המכון ליהדות ומגו, המדור לתיעוד בעל-פה (להלן מלב"פ), 6 (106), עמ' 8 דבורה חנוכאיבה, מלב"פ, 8 (106), עמ' 7-8.

יותר.⁹ באשר להשתתפות היהודים ההרריים בתנועה הפרטיזנית קיימות רק ידיעות בודדות ומקוטעות,¹⁰ שאין בהן כדי לאמוד את שיעורי ההצלה של היהודים ההרריים בדרך זאת. ערוץ הצלה שבאמצעותו ניצלו יהודים אשכנזים רבים, מנוסה בלתי-מאורגנת או פניו מאורגן בעזרת הרשויות הסובייטיות, שיחק ככל הנראה תפקיד קטן יחסית במקרה של היהודים ההרריים. נראה כי בשטחי צפון הקווקאז הכבושים נותרו אלפים ספורים של יהודים הרריים (מרביתם באזור נאלצ'יק, ואחר כך, בסדר יורד, אזור מזודוק וקולחוזים יהודיים במחוז סטאברופול). כמה גורמים השפיעו על גורלם של היהודים ההרריים תחת שלטון הכיבוש הגרמני: (1) מדיניות האוכלוסין הגרמנית הכוללת בצפון קווקאז. (2) יחס הגרמנים לקבוצות יהודיות לא אשכנזיות. (3) תפיסות גרמניות בדבר היהודים ההרריים שנתגבשו בטרם כיבוש הקווקאז ובמהלכו. (4) התפתחויות בשטח.

2. מדיניות האוכלוסין הגרמנית בצפון הקווקאז¹¹

הגרמנים ידעו מראש שהם נכנסים לאזור רווי מחלוקות אתניות עתיקות-ימים, המיושב בידי עמים קטנים ולוחמניים.¹² הגרמנים גם יצאו מתוך הנחה כי הם הגיעו לאזור יידידותי כלפיהם וציפו לאווירה אוהדת כוללת מקיר לקיר,¹³ וזה היה המסר

9 בסירית אשורובה מתוך:

Svetlana Danilova (ed.), Exodus of Mountain Jews. Destruction of the Harmony of the Worlds, Nalchik 2000 (Russian) (להלן: דנילובה, 2000), עמ' 39, אבגוש שמילובה מתוך דנילובה, 2000, עמ' 23; ניקולאי שמילוב, מלב"פ, קלטת מס' 2647 (הקלטת אינה מתומללת), אלחטוב, מלב"פ, 6 (106), עמ' 8.

10 אלכסנדר סימחוב, מתוך דנילובה, 2000, עמ' 173.

11 מכתבו של ראש תחום התקשורת במיניסטריון לשטחי המזרח הכבושים זיפרס שנשלח למשרד הראשי של בטחון הרייך "פרטים על הקמת כוחות עזר בקרב העמים ממוצא תאחרי וקווקאז" 10.06.1942. תרגום לרוסית. (ארכיון ממלכתי של הרפובליקה האוטונומית של קרים, להלן GAARK: P-849/3/315).

Joachim Hoffmann, Kaukasien, 1942-1943: Das deutsche Heer und die 12 Orientvölker der Sowjetunion, Freiburg, 1991, p. 441.

פקודה לכל הכוחות המוצבים בקווקאז. המנהיג העליון של האס.אס. והמשרה בקווקאז. פקודת יום מס' 6. 9.10.1942.

12 RGVA: 1323/2/260, p. 35 (RGVA - הארכיון הצבאי הראשי של רוסיה).

13 ראש משטרת הבטחון ושל אס.דה. מטה הפיקוד, ברלין. דיווחים מהשטחים הכבושים. מס' 28. סודי. "העמים במרחב המבצעי צפון קווקאז" 19. RGVA: 500/1/776, p. 19.

שהם שידרו בתעמולה שהופנתה לאנשי המקום.¹⁴ הדבר בא לידי ביטוי גם בהוראות גרמניות פנימיות, כמו למשל בנהלי התנהגות הצבא כלפי האוכלוסייה המקומית.¹⁵ הגרמנים סברו שלשיתוף הפעולה מצדה של האוכלוסייה המקומית יש ערך רב מבחינה צבאית, הן בחלקים של הקווקאז שנכבשו והן באלו שעתידיים להיכבש, ויש להשיג את שיתוף הפעולה באמצעות התנהגות ללא דופי של יחידות הוורמאכט.¹⁶ רשויות גרמניות התיירו חופש פולחן דתי, נוצרי ומוסלמי כאחד.¹⁷ בנוסף הוטלו מגבלות חמורות על הפקעת הרכוש מידי התושבים, והחיילים נצטוו לשמור על כבוד הנשים המקומיות.¹⁸ הגרמנים העריכו כי הפגיעה באחד מבני השבט הייתה יכולה להתפרש על ידי השבט כולו כפגיעה בו, ועל-כן נדרש הצבא לנהוג במשנה זהירות כלפי האוכלוסייה.¹⁹

המסקנה האופרטיבית שהגרמנים הסיקו מהערכת מפת האוכלוסין היא שלא היה באזור גורם בלעדי ששלטון הכיבוש היה יכול להיסמך עליו לשם קידום מטרתו. המסקנה הנוספת היתה שקיפוח או העדפה של אחת מהקבוצות הרבות היושבות בקווקאז עלולים למוטט את מרקם היחסים העדין באזור ולפגוע ביחס

14 פקודת המיניסטריון לשטחי המזרח הכבושים על הקורים המנחים ביחס לאוכלוסייה המקומית בשטחי קווקאז. 26.8.1942. איר"ש: מיקרופילם JM/5716.

15 פקודה לכל הכוחות המרצבים בקווקאז. המנהיג העליון של האס.אס. והמשטרה בקווקאז. פקודת יום מס' 6. 9.10.1942.

16 הערות על ההתנהגות ביחס לעמי קווקאז. RGVA: 1323/2/263, p. 219.

17 פקודה לכל הכוחות המרצבים בקווקאז. המנהיג העליון של האס.אס. והמשטרה בקווקאז. פקודת יום מס' 6. 9.10.1942. RGVA: 1323/2/260, p. 35.

ראש משטרת הביטחון ושל אס.דה. מטה הפיקוד. ברלין. דיווחים מהשטחים הכבושים. מס' 28. סודי. 6.11.42. JM/4539.

18 פקודת המיניסטריון לשטחי המזרח הכבושים על הקורים המנחים ביחס לאוכלוסייה המקומית בשטחי קווקאז. 26.8.1942. איר"ש: מיקרופילם JM/5716. החלת עונש מוות על האזרחים בתחום של קבוצת הארמיות א', H.Gr.A, OQuQu2/VII, Nr. 1981/43 geb., '1.3.1943 (v. Kleist), BA-MA, RH 19 III(V)/112. Hoffmann, 1991, p. 440.

19 ד"ר אנריקו אינסבאטו, היועץ הראשי של משרד החוץ ברומה. סיוטא. 14.11.1942. איר"ש: JM/5716. מכתבו של ראש תחום התקשורת במיניסטריון לשטחי המזרח הכבושים זיפרס שנשלח למשרד הראשי של בטחון הרייך "פרטים על הקמת כוחות עזר בקרב העמים ממצא הטטארי והקווקאזי". 10.06.1942. תרגום לרוסית. --849/3/315 GAAR.

האוהד כלפי גרמניה,²⁰ משום שלהערכת הגרמנים "שנאתם של העמים הללו זה לזה עולה על שאיפתם לעצמאות".²¹

למרות הנטייה שלא להעדיף חלק כלשהו באוכלוסייה, נתנו הגרמנים את הרעת על התמרמרות העמים ההרריים (כלומר האוכלוסייה הלא סלאבית) כנגד השלטון הסובייטי וכן על התנגדותם המושרשת של העמים האלה כלפי הרוסים.²² מבין העמים האלו טיפחו הגרמנים את יחסיהם במיוחד עם האוכלוסייה המוסלמית²³ מתוך שיקולים גאופוליטיים, שכן על פי תכנית הכיבוש שלהם, לאחר כיבוש הקווקאז (רק אחרי שתיכנע ברית-המועצות), תעבור המערכה דרומה ובתוך כך יתקדם הצבא הגרמני לאזורים המיושבים בעיקר במוסלמים.²⁴ יצוין גם שלמרות החשדנות שגילו בתחילה הגרמנים כלפי האוכלוסייה הסלאבית²⁵ מאחר שהיתה חשופה, לדעתם, לתעמולה הבולשביקית, היא זכתה במהרה ליחס אוהד מצדם.

3. יחס הגרמנים לקבוצות היהודיות הלא-אשכנזיות

כאמור הגרמנים כבשו את צפון הקווקאז במחצית השנייה של שנת 1942. לקראת מועד זה כבר נקבעו מספר דפוסי ההתנהגות של קבוצות יהודיות לא אשכנזיות אשר מצאו את עצמן תחת שלטון הכיבוש הגרמני כשסכנת הכחדה ריחפה מעליהן. כמו-כן נקבעו דפוסי תגובות הגרמנים לאתגרים האלה. מדובר בין היתר בקראים ברחבי ברית המועצה הכבושה וכן בצרפת, קרימצי'אקים בקרים, יהודי

20 ד"ר אנריקו אינסבאטו, לעיל הערה 19.

Die Völker des Kaukasus und seiner Vorländer. Nur für den Dienstbrauch Berlin 21 und Stuttgart, 1941. RGVA: 1323/1/54, p. 27.

22 ראו למשל רפובליקה קברדינו-בלקריה, כפר באקסאנטל. דיווח של 'קבוצת הלחימה של מארקס (Kampfgruppe Marx) למנהיג העליון של האס.אס. והמשטרה בקווקאז. RGVA: 1358/1/9, p. 98. 9.12.1942.

23 ראש משטרת הביטחון ושל אס.ד.ה. מטה הפיקוד. ברלין. דיווחים מהשטחים הכבושים. מס' 34. סודי. 18.12.1941. אי"ש: JM/4539.

24 ראש משטרת הבטחון ושל אס.ד.ה. מטה הפיקוד. ברלין. דיווחים מהשטחים הכבושים. מס' 28. סודי. 6.11.1941. 'המצב הכללי ומצב הרוח בתחום המבצעי צפון הקווקאז'. אי"ש: JM/4539.

25 לוי אליגלאשווילי, 'כיצד ניצלו היהודים יוצאי גרוזיה בצרפת הכבושה', יד ושם, כרך ו' (תשכ"ז - 1967), עמ' 217-220, שמואל ספקטור, 'הקראים באירופה שבשליטת הנאצים בראי המסמכים הגרמניים', פעמים 27 (תשמ"ו - 1986), עמ' 90-108.

גרוזיה בצרפת וכו'. כידוע עלה בידי הקראים בקרים ויהודי גרוזיה ששהו בצרפת הכבושה להינצל,²⁶ ואילו הקרימצ'אקים בקרים נרצחו.²⁷ מן הדין לציין כי החלטות גרמניות היו תמיד נוקדטיות, פירושו של דבר שהן התייחסו אך ורק לחברי הקבוצה ששהו באזור מסוים בלבד או ביישובים מסוימים. הגרמנים נזהרו שלא ליצור רושם שמדובר כאן בקו אחיד שיש בו כדי להשליך על גורל קבוצות דומות אחרות. יתרה מזו, נראה שנעשה מאמץ מכון שלא לפרסם ידיעות על הענקת פטור מהשמדה לקבוצה מסוימת מחוץ לאזור ו/או מחוץ ליישובים הנוגעים בדבר. משום כך נוצר מצב שבו לאנשי הקבוצה שישבו באזורים מסוימים לא היה מידע שעל בסיסו הם היו יכולים לבקש מהרשויות הגרמניות יחס מועדף כלפיהם לעומת היהודים האשכנזיים.²⁸ נוסף על כך, באזורים בהם כן ניתן פטור לחברי הקבוצה נעשה הדבר בצורה כזאת שהם הוסיפו להיות שרויים במצב של אי-וודאות נוראה גם במשך תקופה מסוימת לאחר מכן. כך למשל בני העדה הקראית בעיר אופטוריה (Eupatoria) שבקרים אספו ומסרו זהב לירי נציג מקומי של אוגדת המבצע הרביעית באמצע דצמבר 1941, כלומר כבר בחלוף זמן מסוים אחרי האקציות נגד היהודים הרבניים מחד ומתן פטור לקראי קרים מהשמדה מאידך.²⁹

נראה גם כי היה קל יותר לגרמנים להעניק פטור מהשמדה לקבוצה קטנה. למרות זאת אם היתה הקבוצה קטנה מדי (כמה עשרות ואף כמה מאות איש) חבריה היו יכולים להיחשב כבודדים ואו רשויות האס. אס. כמעט תמיד חרצו דינם למוות.

Warren P. Green, "The Fate of the Crimean Jewish Community: Ashkenazim, 26 Krimchaks, and Karaites," *Jewish Social Studies* 46, 2 (1984), pp. 169-176

27 גורלם של הקראים בשטחי ברית המועצות הכבושים מאשש את הטענה הזאת. רובם המוחלט ששהו בחצי אי קרים נהנו מפטור בחצי אי קרים. ראו ספקטור, 1986, עמ' 108-90. למרות זאת בני הקבוצה הזאת הושמדו בערי קווקאז הסמוכות. ראו למשל עדות הבאה: קראסנודר. הודעת הועדה של שכונת קראסנוגורדאסק של העיר קראסנודר. 1.8.1943. תצהיר של אפרוסינייה דורושנקו. 26.6.1943. GARF: 7021/16/5, pp. 47-48.

28. YVA: M.33/290, pp. 19, 21 וכן היתה זאת מנת חלקם ככל הנראה של הקראים בעיר קייב. ראה קוזנצ'וב, "The Karaite Passage in A. Anatoli Kuznetsov's 'Babi Yar'", *East European Quarterly* (Boulder, CO) 12, 3 (1978), pp. 283-287

Operational Situation Report USSR No 157. The Chief of the Security Police and 28 the Security Service. Berlin, 19 January 1942. Einsatzgruppe D. Location: Simferopol. Y. Arad, S. Krakowski, and S. Spektor (eds.), *The Einsatzgruppen Reports: Selection from the Dispatches of the Nazis' Death Squads Campaign against the Jews* (July 1941 - January 1943), New York, 1989, pp. 284-286

29 ראו ההערה מסי' 26.

במקרים אחדים זכו חברי קבוצה יהודית לא אשכנזית להכרה כקבוצה וליחס מועדף. ואילו במקרים אחרים באזורים סמוכים הדבר לא נסתייע בידי חברי קבוצה זו. ההסבר האפשרי נעוץ ככל הנראה בעובדה שלרוב נתקבלו ההחלטות על פי העדפות אישיות של מפקדים גרמניים בשטח ולפי שיקול דעתם (ראו למשל את השתלשלות העניינים בנושא של הקראים בקרים, הקווקאז, וקייב).³⁰

מבלי להיגרר להכללות ניתן לומר שסיכויי חברי הקבוצה לשרוד גדלו אם עלה בידיהם לערב גורמי חרץ או גורמי פנים שהיו בעלי חשיבות מבחינת הגרמנים, כלומר עמי האזור ו/או נציגים זרים שהגרמנים היו מעוניינים בטיפוח יחסים טובים עמם בשלב נוכחי או מאוחר יותר של המערכה. על כל פנים, הסתמן שלקראת כניסת הכוחות הגרמניים לצפון הקווקאז נוצרו מספר תקדימים שבהם פטרו הגרמנים קבוצות יהודיות לא אשכנזיות מהשמדה. ברם יש להביא בחשבון את העובדה כי באופן כללי התייחסו הגרמנים בחומרה כלפי האוכלוסייה היהודית לעומת שטחי אירופה. משמע שהפטור שניתן לחברי הקבוצה מחוץ לארץ לא הוחל אוטומטית על שטחי ברית המועצות הכבושים, זאת משום שהאוכלוסייה היהודית בכללותה בברית המועצות נחשבה כעמוד השדרה של השלטון הסובייטי אשר אותו יש למוטט מהר ככל האפשר.

4. תפיסות גרמניות על אודות יהודים הרריים טרם הפלישה לקווקאז
שאלת "היהודים ההרריים" נדונה בקרב הרשויות הגרמניות שהיו ממונות על הטיפול בבעיה היהודית בשטחי ברית המועצות עוד בטרם הפלישה לאזור בשנים 1941-1942 ויתכן שאף מוקדם יותר. יצוין כי הדבר נעשה לרוב במסגרת Ostforschung,³¹ קרי ענף במדעים הגרמניים שעסק בחקר מזרח אירופה, שקיבל תאוצה משמעותית ערב הפלישה לברית המועצות. מהניתוח של התגבשות המדיניות הגרמנית כלפי קבוצות יהודיות לא אשכנזיות עולה כי התהליך התפתח פחות או יותר כדלקמן:³² על דעות הגרמנים בתקופה זאת ניתן היה ללמוד מסקירות מכוני

Mordechai Altshuler, "The Unique Features of the Holocaust in the Soviet 30 Union," Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union, Y. Ro'i (ed.), Ilford, Essex, 1995, p. 173

Michael Burgleich, Germany Turns : 31 Ostforschung בגרמניה הנאצית ראו: Eastwards. A Study of Ostforschung in the Third Reich, Cambridge, New York, 1988.

Verzeichnis der Völker, Volksgruppen und Volksstämme auf Gebiet der 32 ehemaligen UdSSR: Geschichte, Verbreitung, Rasse, Bekenntnis, Leipzig, 1941, pp.

מחקר גרמניים שהתמחו בנושא דוגמת Deutsche Auslandsinstitut, Institut für Grenz- und Auslandsstudien, Wansee-Institut. מכוני המחקר נתבקשו לערוך סקירות לקראת פלישתה של גרמניה הנאצית לברית המועצות.³³ בסקירות האלו הוצג מצבה של ברית המועצות מזוויות שונות ובכלל זה נבדקו העמים שישבו בארץ זאת (בפרט באזורים שהיו הראשונים להיכבש).

הסקירות האלו התפרסמו במספר חוברות בשנים 1941-1942. הן יצאו לאור בחסות רשויות האס.אס. השונות ומכוני המחקר הנוכחים לעיל. המחקרים התבססו על נתונים עובדתיים מעטים שעלה בידי הגרמנים ללקט על אודות ברית המועצות (כגון קריאת עיתונות סובייטית), על הידע התיאורטי שהיה בידי הקהילייה האקדמית הגרמנית וכן על מה שנלמד מהמגעים שניהלו הגרמנים עם חוגי המהגרים שעזבו את רוסיה הסובייטית. חשיבות גדולה במיוחד יש לפרסומים אלה בעניין היהודים ההרריים שכן הפרסומים שיקפו את דעת האס.אס. (במיוחד אם על הספר הודבקה תווית "לשימוש המשרד בלבד!"), גוף שהופקד על ביצוע המדיניות היהודית בברית המועצות כבר בשלבים ראשונים של הכיבוש.

בסקירות אלו הושם דגש מיוחד על נוכחותם והשפעתם של יהודי אשכנז, שהוצגו כבעלי עוצמה בממדים מופרכים ואף דמוניים (כפי שניתן היה לצפות). בנוסף לכך בחלקים הנוגעים לקרים והקווקאז יש התייחסות לקבוצות יהודיות לא אשכנזיות: קראי קרים, קרימצ'אקים בקרים והיהודים ההרריים בקווקאז.

באשר לקבוצות אלו הדיון הגרמני נסב סביב הנקודות הבאות:

(1) מוצאם של בני הקבוצה בשים לב לאפשרות של מוצא משותף עם יהודים רבניים וכן להתבוללות בני הקבוצה בעמים וגזעים אחרים. בשאלת המוצא הגזעי לא הגיעו הגרמנים לידי קביעה חותכת כי מדובר בשבט יהודי. גרסה אחת: מוצא מפרס, יהודים נישאו לעם הפרסי.³⁴ גרסה שנייה: תערובת של גזע מזרחי.³⁵

(2) כינוי רשמי של הקבוצה בידי הגרמנים: יהודים הרריים,³⁶ Bergjuden. עצם כינויה של הקבוצה בשם כזה הצביע על שורשיה היהודיים מבחינת הגרמנים עם כל המשתמע מכך.

.Die Völker. RGVA: 1323/1/54, p. 31 33

Gerhard Teich and Hanz Rübel, Völker, Volksgruppen und Volksstämme auf 34 dem ehemaligen Gebiet der UdSSR: Geschichte, Verbreitung, Rasse, Bekenntnis, Leipzig, 1942, pp. 60-61

.Die Volker. RGVA: 1323/1/54, p. 31 35

.Verzeichnis, pp. 60-61 36

(3) היחס של המשטר הצארי: האם בעבר נשללו זכויות של בני הקבוצה, למשל האם חל איסור בעלות על האדמה (בדומה למקרה של היהודים האשכנזים)? אין התייחסות לשאלה זאת במקרה של היהודים ההרריים.

(4) היחס למשטר הסובייטי: האם בתקופת המהפכה הבולשביקית תמכו בני הקבוצה במשטר באופן פעיל וזכו להטבות ממנו (כמו היהודים האשכנזים)? אין התייחסות לשאלה זאת.

(5) דת: מה משותף ליהודים ההרריים וליהדות הרבנית? נקבע כי הם בני דת משה.³⁷

(6) מראה חיצוני: האם הם דומים ליהודים אשכנזים או לחילופין לעמי האזור? זהו סעיף חשוב מאוד מבחינת תורת הגזע גם משום שהיו לו השלכות על האפשרות של התבוללות בבני המקום ו'אובדן תכונות יהודיות'. אין התייחסות מפורשת לשאלה זאת, אך מתוך הדגשת המוצא המזרחי המובהק של הקבוצה משתמע שאנשיה נראו כאנשי האזור.³⁸

(7) לשון מדוברת ולשון התפילות (האם יש קשר לעברית ו/או ליידיש). לא הגיעו לידי מסקנה ברורה באשר לשפת הקבוצה. גרסה אחת: יידיש, אזרית, גרוזינית, אזורית;³⁹ גרסה שנייה: טאטית ותורכית.⁴⁰

(8) היחס של רשויות הרייך הגרמני לקבוצות הללו. אין התייחסות לנושא משום שהגרמנים לא נתקלו ביהודים ההרריים לפני פלישתם לברית המועצות.

(9) מה מוכיחים הממצאים מצד היהודים האשכנזים? אין התייחסות ליהודים ההרריים.

(10) כמה דם יהודי זורם בעורקי היהודים ההרריים? חשוב לציין כי במחקרים אלה לא נאמר מהו הקו שיש לנקוט בו כלפי חברי הקבוצה אלא שאת המסקנה האופרטיבית ניתן היה להסיק רק אחרי קריאה מאומצת של הדיווח אם בכלל. נראה כי מחברי החוברות נטו שלא לפסוק פסיקה חד-משמעית באשר ליהדות קבוצה זו או אחרת (כלומר לגזור את דינה) והשאירו מספיק מרחב תמרון למקבלי ההחלטות בברלין.

(11) מסקנות. מהו אופן הטיפול בקבוצה זאת? ככלל נמנעו מחברי הסקירות מלחות דעה בנושא רגיש זה. כך גם נהגו לגבי היהודים ההרריים למעט התייחסות אחת שבה רשויות האס.אס. הביעו את דעתן לגבי הקבוצה הזו עוד בטרם הגיעו

.Völker, pp. 60-61 37

. Idem, pp. 60-61 38

.Die Völker. RGVA: 1323/1/54, p. 31 39

Kaukasus (Nur für Dienstbrauch), Berlin: Chef der Sicherheitspolizei und SD, 40

.Wansee-Institut, 1942, p. 64. מתוך: אלטשולר, 1986, עמ' 6.

הגרמנים למקום מושבה. פסיקה זאת כביכול היתה עלולה לחרוץ את דינם של היהודים ההרריים:

"ללא קשר לגרסה זאת או אחרת [באשר למוצאם הגזעי של היהודים ההרריים] יש לראות ביהודי הקווקאז, ללא קשר לעובדה האם הם באו מקרוב [קרי יהודים אשכנזים] או היהודים הקווקאזיים כגוף זר במרחב זה".⁴¹

המקרה הראשון של השמדת היהודים ההרריים אירע מחוץ לגבולותיו של צפון הקווקאז. הכוונה היא לקולחוז על שם שאומיאן (Shaumian) בנפת אוופטוריה (Eupatoria) שבחצי האי קרים.⁴² היהודים ההרריים, כנראה, היוו את רוב תושבי הקולחוז. במרץ 1942 מסר אחד התושבים המקומיים לרשויות הגרמניות על קיום יישוב יהודי באזור. כוחות של אוגדת המבצע הרביעית בשיתוף-פעולה עם המשטרה הצבאית ומשתפי הפעולה המקומיים עצרו ורצחו את כל מאה וארבעה-עשר היהודים ההרריים בקולחוז ע"ש שאומיאן.⁴³

הדבר נעשה מתוך מודעות מלאה שמדובר ביהודים ההרריים כפי שניתן להסיק באורח חד-משמעי מהתיעוד הגרמני מן התקופה.⁴⁴ יצוין כי רצח היהודים ההרריים בקרים נעשה בידי חיילי אוגדת המבצע ד', אוגדה זו נשלחה מאוחר יותר גם לביצוע משימות בצפון הקווקאז. אין שום רמז בתיעוד הגרמני על כך שאוגדת המבצע ביקשה להשיג אישור מברלין מבעוד מועד על מנת לבצע הרג של היהודים ההרריים. אדרבא, רצח היהודים ההרריים בגלל יהדותם הובא כדיווח המרוכז של אוגדות המבצע שחובר בברלין (דבר שיכול להצביע על חשיבות העניין בעיני רשויות האס. אס. הן בשטח והן בברלין) ונמסר כעובדה מוגמרת. מכאן שמהלך זה באותה עת תאם לחלוטין את דעות קובעי המדיניות בברלין כלפי היהודים ההרריים באותו אזור. מהתיעוד הגרמני עולה כי היהודים ההרריים שישבו בקרים נחשבו כמשתתפים במאמץ היהודי הכלל-עולמי שנעשה בחסות שלטונות סובייטיים להתיישב בקרים: את המסקנה הזאת ניתן להסיק מהדגש המיוחד ששמו הגרמנים על כך שהיהודים ההרריים התיישבו במקום בעזרת הכסף היהודי האמריקאי.⁴⁵

41 דיווח על הפעילות של Feldkommandatur 810 עבור התקופה 1.3-15.3.1942.

M.29.FR/40, p. 20 אי"ש: פסק-דין נגד קארל פאלמן ואחרים אנשי

(Feldkommandatur) אי"ש: 810. TR.10/724, pp. 89-90

שם. 42

שם. 43

44 דיווח על הפעילות של פלדקומנדטור 810 עבור התקופה 1.3-15.3.1942. אי"ש:

29.FR/40, p. 20

.Verzeichnis, pp. 60-61 45

חשוב לציין שמהתיעוד שיש בידנו עולה כי הגרמנים למעשה לא ציפו להיתקל ביהודים ההרריים בשטחי צפון הקווקאז שנכבשו בפועל, אלא סברו שיישוביהם נמצאים מזרחה ודרומה מהשטחים הכבושים.⁴⁶ ייתכן שהדבר הביא לסחבת מסוימת בגיבוש המדיניות הגרמנית כלפי היהודים ההרריים. יחד עם זאת יש להדגיש כי למרות חילוקי דעות מסוימים בין מחברי המחקרים כאשר למוצאם הגזעי של היהודים ההרריים המסקנה האופרטיבית שהיתה רווחת בקרב רשויות האס.אס. ערב הפלישה לקווקאז היתה כפי שהוזכר לעיל קיימת ההחלטה לפיה דין הקבוצה אמור להיות כדין היהודים האשכנזיים.⁴⁷ השמדת קיבוץ היהודים ההרריים בקרים ללא היסוס מאששת גם היא את הטענה הזאת.

5. מדיניות גרמנית והשקפה על אודות יהודים הרריים אחרי הפלישה לקווקאז

אחרי כניסת הגרמנים עניינן של הקבוצות הללו לא הוכרע באופן מיידי על ידי רשויות האס.אס. בשטח. אולם באופן מפתיע, כפי שנראה בהמשך, העניין לא נסגר עד הסוף. הנושא הובא תחילה לעיון והכרעה סופית בברלין. הדבר יכול להצביע על היעדר הנחיות ברורות לאוגדת המבצע כאשר לאופן הטיפול בקבוצות האלו וכן על חוסר-רצון מצד רשויות האס.אס. בשטח ליטול יוזמה בנושא זה. יש להבהיר כי כל הטיפול בענייני היהודים בשטחים הכבושים של צפון הקווקאז הופקד בידי רשויות האס.אס. שהיו מיוצגות על ידי אוגדת המבצע הרביעית (Einsatzgruppe D) בפיקודו של וולטר בירקאמפ (Walter Bierkamp) והמנהיג העליון של האס.אס. והמשטרה בקווקאז גרט קורזמאן (Gerret Korsemann).⁴⁸ יש להזכיר גופים נוספים שהיה בכוחם להשמיע את קולם בנושאים היהודיים בצפון הקווקאז. מדובר בצבא ובמידה פחותה במשרד החוץ ובמשרד לענייני שטחי המזרח הכבושים. אולם נראה כי גופים אלה משקלם היה מועט ביותר בתקופת כיבושו של צפון הקווקאז גם אם וכאשר הם היו נוקטים עמדה בנושאים

.Kaukasus, p. 64 46

מתוך: אלטשולר, 1986, עמ' 6.

Der Dienstkalender Heinrich Himmlers 1941/42, P. Witte, M. Wildt, M. Voigt, 47
D. Pohl, P. Klein, C. Gerlach, C. Dieckmann and A. Angrick (eds.), Hamburg, 1999,
p. 510

48 הנחיית ראש המטה העליון של כוחות היבשה קייסל. 23.7.1942. מתוך:
Hannes Heer, 'The Logic of the War of Extermination: The Wehrmacht and the
Anti-Partisan War', War of Extermination: The German Military in World War II,
1941-1944, H. Heer and K. Naumann (eds.), New York, Oxford, 2000, pp. 111-112

היהודיים כנגד הקו של האס.אס. בקשר לזה יש לזכור כי החל מיוני 1942 כל ענייני בטחון-הפנים בכל שטחי ברית המועצות הכבושים הופקעו מידי הצבא והועברו לידי האס.אס.⁴⁹

בעקבות כניסת חיילי הוורמאכט לצפון הקווקאז הגיעו לאזור גם הכוחות של אוגדת המבצע הרביעית.⁵⁰ יצוין שקווקאז היה היעד המקורי של אוגדת המבצע הרביעית⁵¹ שמקצת מחבריה אף גויסו מאזורים הרריים בגרמניה בטרם פרץ המלחמה עם ברית המועצות, זאת על מנת להקל עליהם לפעול בשטחים ההרריים של קווקאז. כאמור אחרי יותר משנה של לחימה הגיעו הכוחות של אוגדת המבצע הרביעית לאזור. הטיפול בשטחי נאלצייק ומוודוק הופקד בידי יחידה מיוחדת 10 ב' אשר היוותה חלק מאוגדת המבצע הרביעית. מטה היחידה הוקם ביישוב פרוכלאדניי (Prokhladnyj) בצפון הרפובליקה הקברדינו-בלקריה, ומשם נשלחו יחידות קטנות יותר המונות עשרות לוחמים ליישובים שבסביבה.⁵²

מר היה גורלם של יושבי קולחוזים בבוגדנובקה (Bogdanovka) ומנוז'נסקויה (Menzhinskoje) (נפת קורסק, מחוז סטברופול).⁵³ יהודים הרריים היו מרכיב ניכר (כנראה רוב) מתוך כלל האוכלוסייה היהודית של שני הקולחוזים המונה כ-850 איש. גם במקרה זה אין עדויות שגרמנים שקלו לרגע לטפל ביהודים ההרריים בקולחוזים הללו שלא כמו כוונתם להרוג ביהודי אשכנז. ייתכן שעצם הישיבה של יהודים אשכנזים ויהודים הרריים בצוותא במסגרת קולחוז אחד גרמה לגרמנים לחשוב שאין שוני בין כל היהודים שישבו בקולחוזים אלו, מכאן שיש לטפל בכלם כמקשה אחת ולהשמיד את כולם. למעט הכוחות שצוינו לעיל, ההנחה היא שגם חיילי הצבא הגרמני נטלו חלק בהכחדת היהודים ההרריים אם כי על בסיס התנדבותי ולא על-פי פקודות מפקדיהם, זאת לפי דגם ההתנהגות שהסתמן בקרב

49 על אוגדת המבצע הזאת ראו:

Andrej Angrick, "Die Einsatzgruppe D," Die Einsatzgruppen in der besetzten Sowjetunion 1941/42: Die Tätigkeits- und Lagerberichte des Chefs der Sicherheitspolizei und des SD, P. Klein (ed.), Berlin, 1997, pp. 88-110.

Testimony of Otto Ohlendorf. 3 January 1946. Nuremberg Trial Proceedings, 50 Vol. 4, p. 308.

51 ראש משטרת הביטחון ושל אס.דה. מטה הפיקוד. ברלין. ריווחים מהשטחים הכבושים. נספח למס' 26. 23.10.1942. אי"ש: JM/4539.

52 ראו למשל אלכסנדר ראזיאב, מתוך דנילובה, 2000, עמ' 163-164.

53 ראו למשל פרוטוקול התשאול של אנה סודלנקו מיום 10.05.1944 על השמדת היהודים האשכנזיים בכפר טביליסקאיה במחוז קרסנודר. אי"ש: M.33/308, עמ' 29.

חיילי הוורמאכט בהשמדת היהודים האשכנזים באזורי הקוקאז.⁵⁴ האזור כולו נכבש לקראת סוף אוגוסט 1942. מעשי ביזת הרכוש והתנכלויות לתושבים היהודיים, כולל פגיעה בנפש, התרבו עד מאוד. לבסוף נרצחו עשרות משפחות של היהודים ההרריים שנותרו בבוגדנובקה ובמנז'ינסקיה בירי ב-20 בספטמבר וב-19 אוקטובר 1942 בהתאם.⁵⁵ מניין הנספים מקרב היהודים (רובם המכריע יהודים הרריים) הגיע כאמור ל-850 נפש.⁵⁶

לא כך היו פני הדברים בקיבוצים של היהודים ההרריים בערים מודוק ונאלצ'יק שבהן היו מרוכזים יהודים הרריים רבים (למרות השוני בין שני המקומות שנבע, בין היתר, מעצם העובדה שכל אחת מהן נכבשה בפרק זמן אחר). המקורות אינם מציגים תמונה זהה על חיוב לענוד טלאי צהוב בנאלצ'יק, ואילו רוב המקורות מציגים תמונה הפוכה. לעומת זאת, יש תמימות דעים לגבי ביזת הרכוש של היהודים ההרריים וכן לגבי שילוחם לעבודות כפייה בתוך האזור.⁵⁷ כמו כן מצביעות תביעות הרכוש שהוגשו בידי היהודים ההרריים אחרי שחרור צפון הקוקאז על ביזה ושווד של רכושם בקנה מידה גדול במיוחד בהשוואה לשכניהם

54 הודעת הוועדה של הכפר מנז'ינסקואה, אזור קוקסק, מחוז סטאברופול. 27.6.1943. GARF: 7021/17/10, pp. 155-156. הודעת הוועדה של הכפר בוגדנובקה, אזור קוקסק,

מחוז סטאברופול. 9.6.1943. GARF: 7021/17/10, p. 158.

דבורה חנוכאיבה, מלב"פ 8 (106), עמ' 8, שמואל מטבאב, אי"ש: 03/4873, עמ' 5.
55 פרוטוקול של כינוס תקופתי של הוועד המחוזי של המפלגה הקומוניסטית VKP(b) על מעשי חבלה של הכובשים בשטחים הכבושים ותכניותיהם לנצל אדמות הקולחוזים וסוכחוזים. 9.3.1943. מתוך:

V. Vodolazhskaya, M. Krivneva, N. Melnik (eds.), Stavropol District in the Period of the German Fascist Occupation (August 1942 - January 1943). Collection of Documents and Materials of the Committee for Archives of the Stavropol District, State Archive of the Stavropol District, Center of Documentation of the Modern History of the Stavropol District, (Russian), Stavropol, 2000, doc. No 40, p. 81

56 שמילוב, אי"ש: 03/5157, עמ' 19; אליזבטה נאורובה, מתוך דנילובה, 2000, עמ' 130; ז'ניה ביאזרובה, מתוך דנילובה, 2000, עמ' 48.

57 את המסקנה הזאת הסתייג לאחר העיין בהצהרות תושבי האזור על הפגיעה ברכושם בחקופת הכיבוש הגרמני. הבקשות הוגשו לרשויות הסובייטיות לאחר שחרור האזור. הן נמצאות בין היתר בארכיון הממלכתי של הפדרציה הרוסית במוסקבה GARF בחטיבה 7021, תיקייה 7.

הלא יהודיים.⁵⁸ יש לציין שרק יהודים נשלחו לעבודות כפייה,⁵⁹ אך כפי הנראה, לא נאכפו הוראות השילוח לעבודות במלוא התוקף, ורבים מהיהודים ההרריים הצליחו להתחמק מלקימתם.⁶⁰ בשכונה מסוימת בנאלצייך נעצרו כל היהודים ההרריים והושמו במחנה בלא הספקת מזון.⁶¹ אולם תופעה זאת לא חזרה בשכונות אחרות. מכאן נובע שככל הנראה מדובר במהלך יזום של מפקדים גרמניים בשטח. על אף מדיניות תקיפה זאת כלפי היהודים ההרריים שלא היתה יכולה להשתמע לשתי פנים, ככל הנראה בנובמבר-דצמבר 1942 לא נתקבלה ההחלטה העקרונית אודות אופן הטיפול בריכוזים הגדולים של היהודים ההרריים. לכן אחרי השתלטות הגרמנים על האזורים הללו הרשויות בברלין שוב נדרשו לסוגיה, ולקבוצות אלה נפתח "חלון הזדמנויות" קטן. במהלך תקופה קצרה (שאורכה לא היה ידוע מראש משום שמעולם לא ניתן היה לדעת מתי תגיע הפקודה מברלין) ניתנה בעצם לקבוצות אלה אפשרות להשיע את טיעוניהן בפני רשויות האס.אס במקום, לנסות ולהפעיל את כל מיומנותן וקשריהן בקרב עמי האזור על מנת לרדות את רוע הגזירה. לא היה שום ספק שמדובר בגור דין מוות תלוי ועומד, והיהודים ההרריים היו מודעים לכך שהרי מרבית יהודי אשכנז נכחדו בתהליך מואץ כבר בתקופה הראשונה לכיבוש וחלק ניכר של היהודים ההרריים כבר היו נתונים לגזירות גרמניות אופייניות כלפי היהודים: רישום, סימון ועבודות כפייה.

מהתיעוד הגרמני עולה כי בתקופה זאת נפתח הדיון ביהדותם של היהודים ההרריים. לצד מחברי המחקרים הקיימים השתתפו בדיון גם אנשי מדע אחרים, וכן הגיע הדבר לרשות הגרמנית הגבוהה לענייני הגזע, "המשרד לענייני הגזע של המפלגה הנאצית".⁶² ערויות שונות שנגבו לאחר המלחמה מצביעות על ביקורי קצינים גרמניים בבתיים של היהודים ההרריים, נוכחותם בטקסים של היהודים ההרריים כגון נישואין, חקירות העדים מקרב בני העדה וכן מקרב ניציגי עמים אחרים אודות המנהגים של היהודים ההרריים,⁶³ כל זאת במטרה לחקור את יהדותם. על

58 שמילוב, איו"ש: 03/5157, עמ' 19; ביאורובה, מתוך דנילובה, 2000, עמ' 48; יעקוב שמילוב, מתוך דנילובה, 2000, עמ' 100.

59 נזארובה, מתוך דנילובה, 2000, עמ' 134.

60 דינה פינחסובה, מלב"פ 4 (106), עמ' 15-16.

61 מתוך: אלטשולר, 1986, עמ' 9-10.

62 משפטו של וואלטר בירקאמפ. משרד מחחי לחקר הפלילים בבבריה. פרוטוקול של החקירה של ח. פרידרין. 26.3.1962. TR/1147, p. 495. איו"ש: שמילוב, איו"ש: 03/5157, עמ' 18, נזארובה, מתוך דנילובה, עמ' 130, אלקסנדר סימחוב, מתוך דנילובה, עמ' 172, אבגוש שמילובה, מתוך דנילובה, עמ' 30.

63 ראו המקורות לעיל הערה 62.

פי העדריות האלו השתכנעו הקצינים הגרמניים שאין מדובר במקרה זה ביהודים, בין היתר משום שהם לא נראו כיהודים, ומשום שנהגו ריבוי נשים.⁶⁴ חשוב לציין שבעיית היהודים ההרריים לא הועלתה בדיווחים המרוכזים של אוגדות המבצע (Meldungen aus den besetzten Ostgebieten), ולא ייתכן שההנהגה בברלין היתה צריכה להתייחס ולהכריע בנושא. הראיה לכך היא שסוגיות הקרימז'אקים והקראים בקרים הועלו בדיווחים המרוכזים של אוגדות המבצע בנובמבר-דצמבר 1941 ואז, תוך שבועיים-שלושה לכל היותר, נחרץ גורלה של כל קבוצה, זו לשבט וזו לחסד.⁶⁵ קשה לשער שהנהגת האס.אס. בברלין לא הייתה בסוד העניינים, אלא שהתנהלות העניינים בערוצים 'המדעיים' מצביעה על היעדר הרצון מצד הרשויות הגרמניות להיחפו ולקבוע את עמדתן ובכך לגזור מה יעלה בגורל היהודים ההרריים כקבוצה. לבסוף אחרי נסיגת הצבא הגרמני הרחק מגבולות צפון הקווקאז ככל הידוע, לא הוכרעה הסוגיה.

אין לדעת איוו החלטה היתה מתקבלת בקרב הרשויות הגרמניות בהתחשב במורכבות הבעיה לדעתן. עצם פרוץ הוויכוח בנושא יהדותם של היהודים ההרריים בעת נוכחות הכוחות הגרמניים באזור (השאלה שנראתה למעשה כסגורה ערב הפלישה לקווקאז) מעיד על נסיון גרמני מחודש להביא בחשבון ביתר שאת שיקולים גיאופוליטיים בשטחי צפון הקווקאז ומחוצה לו. הסברה היא כי ביצוע שואת היהודים ההרריים אמנם ניתן לדרגי הביניים, ושהתהליך נתקיים בעצלתיים ולא נאכף בידי הגרמנים במלוא המרץ. על כל פנים נראה כי ההכרעה בשאלת גורלם של היהודים ההרריים היתה רחוקה יחסית בעת ביצוע הנסיגה הגרמנית.

סיכום

כפי שהובהר לעיל נסיגת הכוחות הגרמניים מצפון הקווקאז התרחשה עוד בטרם הגיעו לידי החלטה חד-משמעית על אופן הטיפול ביהודים ההרריים. הרשויות הגרמניות בחנו את יהדותם של היהודים ההרריים מבחינה 'מדעית' כפי שהם נהגו גם ביחס לקבוצות יהודיות לא-אשכנזיות אחרות. הישגם הגדול של היהודים ההרריים היה בעצם הצלחתם לגרום לגרמנים לברר הסוגיה ולא להשמידם בבת אחת. בכך הם ניצלו את קשריהם הטובים עם עמי הסביבה, שהגרמנים היו מעוניינים לטפח יחסים טובים עמם. הדבר הסתייע בידי היהודים ההרריים רק

64 משפטו של וואלטר בירקאמפ', לעיל העה 62.

65 הדיווח הגרמני הרלוונטי שנשלח משטחי המזרח הכבושים לפני-כן חובר בברלין בתאריך 5.12.1941 והאקציות שבמהלכן הושמדו הקרימז'אקים נערכו 4-6 ימים לאחר המועד הזה. דיווח מרוכז ברית המועצות מס' 142. ראש משטרת הביטחון ושל אס.דה. מטה הפיקוד. ברלין. 5.12.1941. אוגדת המבצע ד'. מיקום: סימפופול. מתוך: Arad et

כיישובים מעורבים גדולים, ואילו כיישובים קטנים שבהם גרו יהודים הרריים ואשכנזים יחדיו פעל הדבר לרעתם של היהודים ההרריים והם לא זכו להתייחסות מיוחדת כקבוצה בפני עצמה והושמדו רובם ככולם.

בין תרבות ל'מורשת': יהודי הקווקאז ומקומה של תרבותם וישפתם בישראל

חן ברם

במאמר זה אני מעוניין להעלות כמה שאלות הנוגעות לאופן ההתייחסות לתרבות יהודי הקווקאז ולשפת יהודי הקווקאז (ג'והורי, Juhuri, או Judeo-Tat כפי הבלשנים) בישראל*. במיוחד אני מעוניין לבחון בצורה ביקורתית שאלות הקשורות ל'מורשת' ויחסה לזהות, תרבות ושפה. אף שמאמר זה נכתב בעברית, בחרתי לפתוח את דברי בכמה שורות בג'והורי - שפת יהודי הקווקאז, חלק מקטע בו פתחתי את הרצאתי בכנס אודות 'מורשת יהודי הקווקאז' שעליה מבוסס מאמר זה.

Амбари гофоимэрэ эзугьун еиврити гоф мисоxум
 Эзи пишо эз ишму ихтиеор эдэи хостэнуm
 еэкэм эзугьун эн жугьури гоф сохтэ
 Мэрэ воистэни пурсирэ эз ишму:
 Зугьун эн жугьури нэ култур жугьури ез энишмуни?
 Бэлкэ эзугьун нэ экултур жугьури исти чуниг
 Эри бутун халг эн исроеил дорэ
 Мэ эдэи пурсирэнуm, митав бирэ еэкигэеo
 Эз ишму митавт вомухтэ чунигэ
 согъ гэрдошит э согъ боши эз ишму¹

* המאמר מבוסס על מחקר אתרופולוגי ארוך טווח, שנעשה בסיוע מלגת אשכול - תוכנית התשתיות של משרד המדע ובסיוע מכון בן צבי, וכן על חומר שנאסף בסיוע מענק הקרן הלאומית למדע מס' 907/02. תודתי לפרופ' הרווי גולדברג על תמיכתו והערותיו. 1 תודתי לרפי יוראלוב על עזרתו בניסוח הדברים בג'והורי ולוויטאלי שלם על הערותיו. תודה גם לאליאונורה (אלה) מטייב שסייעה לי באיסוף פתגמים וניבים בג'והורי. היכרותי המוגבלת עם שפה זו הרעשרה בעקבות תקופת לימוד עם רפי יוראלוב הדובר בניב עיובה (קובא). כיוון שכך, הדברים נכתבו תחילה בכתוב העיובאי, שיש לו אותיות משלו (צירוף של אותיות קיריליות ואותיות הלקוחות מאזרית) ורק עם עריכת מאמר זה הועברו לכתוב המקובל בניב הספרותי הרבנדי, שבו עיקר היצירה הכתובה בג'והורי, המשמש רק באותיות קיריליות. פיצול זה, תולדה של התפתחות בתקופה הסובייטית, ממחיש את המורכבות והקושי שקשורים בתרבות ומורשת, ובלמוד של שפת יהודי הקווקאז כיום. יש גם להזכיר שקודם לתקופה הסובייטית נכתבה הג'והורי באותיות עבריות מרובעות.

בקטע זה אני פונה לקהל מקרב יהודי הקווקאז, ושואל - האם בשפת יהודי הקווקאז, ובתרבותם של יהודי הקווקאז יש משהו בעל ערך לכלל עם ישראל? האם יש משהו שיכול לתרום לאנשים אחרים (שלא נולדו לקהילה זו)? הפתיחה בשאלה זאת מבטאת כמה דברים מרכזיים. ראשית, היא מכוונת לדילמה שאדון בה ביתר פירוט בהמשך: שאלת היחס של יהודי הקווקאז עצמם לתרבותם ולשפתם, מידת המשמעות של תרבות זו לחייהם בישראל, ובמיוחד משמעותה לילדיהם ונכדיהם שנולדים כאן. בהמשך אצביע על היחס בין דילמה זאת, לבין האופי שבו מעוצב המפגש של יוצאי הקווקאז עם הסביבה הישראלית ובמיוחד הדרך בה מעוצבים פרויקטים קהילתיים וחינוכיים עבור יוצאי הקווקאז, ויחסי הכוח הקשורים בהפעלתם. שנית, השאלה היא במידה מסוימת שאלה רטורית. כאשר אדם שאינו יוצא הקווקאז, ואינו דובר של שפת יהודי הקווקאז מתאמץ להציג שאלה זאת בג'והורי - הרמוז הברור הוא שהשאלה נשאלת מעמדה הרואה בלימוד תרבות יהודי הקווקאז לא רק עניין פנים-קהילתי, אלא נושא בעל משמעות רחבה יותר.

במספר כינוסים ופרסומים בשנים האחרונות ניסיתי להצביע על החשיבות שבמתן מקום לשפת יהודי הקווקאז ובמתן סיוע לאנשים המנסים לקדם פעילות בתום זה - גם במישור הקהילתי והתרבותי, וגם בתחום המחקרי (ברם ושאוילי, 2001; Bram 2004). אני מקווה שאפשר לראות בכך המשך, מוגבל ככל שיהיה, למפעלם החשוב של חוקרים - שאינם בהכרח מקרב יהודי הקווקאז - שהשקיעו רבות בלימוד ההיסטוריה, התרבות והשפה של יהודי הקווקאז (אלטשולר 1990; Zand 1985, 1982).² אלא שקיים הברזל חשוב בין מפעלים מחקרניים אלה, שקשה להפריז בתרומתם להבנת תרבות יהודי הקווקאז וייחודה לבין הדיון העכשווי בתרבות יהודי הקווקאז. ההבדל נובע מהמצב הנוכחי שבו רובם של יהודי הקווקאז נמצאים בישראל - מצב שמעלה שאלות חדשות לגבי תרבות יהודי הקווקאז ומקומה בישראל. העמדה הרואה חשיבות לעניין זה אינה קשורה רק ביהודי הקווקאז ותרבותם. זאת עמדה המניחה שהתרבות הישראלית תצא נשכרת אם יהיה בה מקום למורשת תרבותיות שונות, אם היא תהיה "תרבות של תרבויות". במילים אחרות -

תרגום (לא מילולי): אני אדבר בעיקר בעברית, אך לפני כן אבקש רשות לדבר מעט בשפת ג'והורי. אני מבקש לשאול אתכם: האם שפת הג'והורי ותרבותה היא רק שלכם? או אולי בשפה ותרבות שקשורים בג'והורי יש משהו שניתן לחת לכל עם ישראל? אני שואל האם יכול להיות שאחרים יוכלו ללמוד משהו מכם. תהיו בריאים ותודה לכם.

2 כוונתי כאן למחקרים שנעשו בישראל, עוד קודם לעליית מרבית יהודי הקווקאז בשנות החששים, בכרייה"מ נעשו מחקרים נוספים, חלקם על ידי יוצאי האזור (לדוגמה - Nazarova).

זאת עמדה רב-תרבותית.³ בהמשך לכך, גם הרברים כמאמר זה אינם נכתבים מתוך התבוננות מחקרית בלבד, אלא מתוך עמדה נורמטיבית הסבורה שחשוב שלכל קהילה תהיה יכולת לפתח את התרבות שלה, ושחשוב לפתח חברה שבה יש ביטוי לתרבויות שונות שיש ביניהן שיח וזיקה הדדית, ואנשים שונים יכולים להרוויח מעושר תרבותי זה. אך כדי שתרבות יוצאי הקווקאז והערכים שמביאים יוצאי הקווקאז יוכלו לתרום במשהו להתפתחות חברה רב תרבותית בישראל, יוצאי הקווקאז עצמם צריכים להאמין שיש ערך ועושר לתרבות שלהם - ועוד יותר מכך - ערך עבור אחרים (לא רק הערך שהם רגילים להקנות לזהותם כעניין של הרגל). לכאן מתקשר הדיון על 'מורשת', מונח שהפך פופולארי מאוד בכל הקשור להתייחסות לתרבות וזהות של קבוצות שונות בחברה הישראלית. מונח זה תופס מקום גם בהקשר של יהודי הקווקאז - ודוגמה לכך אפשר לראות גם בכנס שהוקדש למורשת יהודי הקווקאז באוניברסיטת בר אילן שבו הוצגו לראשונה דברים אלה - יוזמה שיש לה חשיבות כשלעצמה. את הדיון ב'מורשת' אפשר לראות כהמשך טבעי לסוגיות שהועלו כאן: פעולות בתחום ה'מורשת' נועדו לכאורה גם לסייע לכל קבוצה להדגיש את הערכים הקשורים בתרבותה היא - בין השאר עבור ילדיה, וכמו כן לסייע לפיתוח חברה רב תרבותית - שבמקרה של החברה הישראלית יש לדעתי להבין מונח זה לא רק כחברה שמאפשרת מקום לזהויות שונות, אלא גם כיצירת תרבות משותפת ששואבת ממקורות תרבותיים שונים. כל זה חשוב ויפה, אך כמו בתחומים רבים - מחייב גם תשומת לב ביקורתית למשמעויות אפשריות נוספות של אידיאות אלו, ולדרך בה מתרגמים אותן לפעילות הלכה למעשה. בהמשך לכך אני מעוניין להצביע על דילמות הקשורות לפעילות בנושא 'מורשת', שיש להן חשיבות גם במקרה של יהודי הקווקאז. לשם כך אני מבקש להזכיר תובנה שתרמה האנתרופולוגית וירגינייה דומינגו (Dominguez 1989), שטענה שבמקרה של החברה הישראלית צריך להבחין היטב אימתי מדברים על 'תרבות', ואימתי מדברים על 'מורשת'. דומינגו היא אנתרופולוגית אמריקאית ממוצא לאטיני, והמחקר שלה חשוב במיוחד לחקר החברה הישראלית כיוון שהיא אנתרופולוגית זרה, שנתנת לנו הזדמנות להסתכל במבט אחר על החברה שלנו. דומינגו העלתה כפעם הראשונה את הטיעון שלה על היחס בין 'תרבות' ו'מורשת' בכנס שהתקיים באוניברסיטת בר-אילן, בשנת 1986. בתקופה זאת החל להתמסד הנושא של 'טיפוח מורשת מזרחית'. דומינגו הזהירה שאולי כל עניין המורשת הוא דרך של הקבוצות השולטות בחברה להעלות מס כלשהו, אולי מס שפתיים, לקבוצות אחרות, ולא שינוי של ממש ביחס למקומן של הקבוצות השונות בחברה ובתרבות הישראלית. התבוננות

3 אני משער שעמדה דומה מנחה את פעילות מרכזו האן באוניברסיטת בר אילן, שבמסגרתו אורגן הכנס אודות מורשת יהודי הקווקאז.

כזו הובילה אותה לשאלה נוספת: האם 'מורשת' זה משהו "מת", מעין עיסוק בנוסטלגיה, להבדיל מ'תרבות', שהיא דבר חי. ההבחנה איננה עניין סמנטי בלבד. דומינגו קישרה את הדיון במורשת לדיון על יחסי כוח ושליטה, מקומן של קבוצות שנדחקות לשוליים, והקשר בין פוליטיקה לתרבות. הטיעון שלה מורכב, ודורש התייחסות החורגת מכלל הדיון הנוכחי, אבל כדי להבין אותו בהקשר רחב יותר חשוב לציין שהפרק שלה אודות 'מורשת' הוא חלק מספרה על החברה הישראלית, הנקרא "People as Subject, People as Object" [אנשים כסובייקטים, אנשים כאובייקטים] והכותרת מעלה את השאלה מתי אנשים (בישראל) הם סובייקטים, שיש להם רצון, וזהות, וכוח - ואימתי מתייחסים אליהם ואל הזהות שלהם כאל אובייקטים. בדברי כאן אטען כי דיון מרוחק ואקדמי זה נוגע ישירות להתנסות של יוצאי הקווקאז בישראל ולטענות חוזרות של רבים בקהילה על כך שלא מתייחסים אליהם ואל תרבותם בכבוד, שמשתמשים בהם, וכיוצא בזה.⁴ השאלות שהעלתה דומינגו תנחנה במידה רבה את המשך דברי: האם בעסקנו במורשת עוסקים אנחנו במשהו מת, בזכרונות מהעבר, או במשהו אקטואלי, שקשור לתרבות היום-יום שלנו ולזהות; ומה הקשר בין דיון זה לכוח ולשליטה.

מקומה של שפת יהודי הקווקאז כדוגמה לזיקה בין 'מורשת', כוח, וזהות
 התבוננות בשאלות הקשורות למקומה של שפת יהודי הקווקאז בישראל וההתייחסות לתרבות הקשורה בשפה זאת, מדגימה כמה מהדילמות הקשורות ליחס בין 'תרבות', 'זהות' ו'מורשת'. הסיטואציה של הגירה מחדת שאלה זאת שכן ה'מובן מאליו' שמתבטא בהעברה בין דורית של ערכי תרבות מאבד ממעמדו זה בעקבות הגירה. ממחקרים בני זמננו אודות הגירה עולה נקודה מעניינת ביחס לזהות של מהגרים (או מרכיב אפשרי אחד שלה): "מה שהדור השני מנסה לשכוח, הדור השלישי אחריו רוצה שוב לזכור". הדור השני הוא הדור שמתמודד עם קשיי ההגירה - שלו ושל הוריו (הדור הראשון) - וקשיי ההסתגלות לסביבה חדשה. בתוך כך הוא עסוק מטבע הדברים בשאלות פרקטיות - של פרנסה, של הסתגלות. ובה בעת יש לו תחושה לפעמים שחלק ממרכיבי הזהות שהביא איתו לא רק שלא יסייעו לו, אולי אפילו יפריעו. במקרה שלנו מתחזק הדבר על רקע היחס שהחברה הישראלית נותנת לעולים בכלל, ובמיוחד למי שנחפס כשונה מהקבוצות התרבותיות המרכזיות בתוכה.

השפה נותנת דוגמה ברורה למרכיב תרבותי מרכזי ביותר שעלול להיראות כ"סרס עורף" בעקבות תהליכי שינוי חברתי והגירה. יחסם של יוצאי הקווקאז

4 זאת על סמך ממצאים ממחקר אנתרופולוגי ממושך בקרב יוצאי הקווקאז בישראל ובקווקאז.

לשפתם-הם הוא דו-ערכי: מצד אחד זאת שפת האם, והיא נושאת זכרונות חשובים ומטען רגשי רב. מצד שני - היא נתפסת כמשהו השייך לעבר, לדורות הקודמים. באופן אישי חוויתי יחס זה כאשר הקדשתי זמן ללימוד ראשוני - או אולי מוטב לומר להיכרות רבה יותר עם השפה.

חברים ומכרים יוצאי הקווקאז העלו שאלות האם בכלל יש טעם להשקיע זמן בלימוד שפה זו? רבים מיוצאי הקווקאז חשים זיקה לשפה אבל לא בטוחים לגבי הערך שיש להקנות לידיעתה. במקרים רבים נותנים האנשים ערך לשפה כיוון שהיא כוללת אוצר מילים עבריות - וזה אכן מרכיב חשוב - אבל האם רק מכאן נגזר הערך של השפה? יותר מכך - בעקבות זאת אפשר גם לשאול מה הערך של התרבות של יהודי הקווקאז?

התבוננות בשאלות הקשורות לשפה יכולה ללמד אותנו משהו על הקשר בין תרבות זהות לבין כוח ומדיניות. אפשר לשאול באיזו מידה המצב הנוכחי של שפת יהודי הקווקאז ומצב תרבות יהודי הקווקאז הם תוצאה של תהליכים טבעיים של ירידה בשימוש בשפה - שאפשר לראותם גם כתולדה של "בחירה" של הקהילה? ובאיוה מידה אולי משפיעים כאן כוחות פוליטיים חזקים, כוחות חיצוניים לקהילה? בתקופה הסובייטית קרו שני דברים במקביל: מצד אחד היה תהליך של רוסיפיקציה, שדחק את השפה הצידה - רוסיפיקציה, שהושפעה מתהליכים רחבים יותר, ובמיוחד מהמדיניות הלשונית הסובייטית. במילים אחרות - התהליך בו תפסה השפה הרוסית את מקומה של הג'והורי בקרב יהודי הקווקאז אינו רק 'התפתחות היסטורית' אלא גם תולדה של מערכות כוח שהופעלו על הקהילה. מצד שני - היחס לשפה ולזהות בתקופה הסובייטית היה מורכב - שכן לצד הרוסיפיקציה היתה מדיניות שנתנה לשפת יהודי הקווקאז מקום מיוחד. בעקבות זאת יצאו פרסומים רבים והיתה פריחה תרבותית גדולה - תיאטרון, ספרות, ועוד. אנו יודעים שהמדיניות זאת נועדה למטרה מסוימת - להראות שזאת שפת טאט, השפה הטאטית, של אנשים שכביכול מהווים קבוצה לאומית נפרדת, ואינם קשורים ליהודים אחרים. העובדה שכיום מרבית יהודי הקווקאז נמצאים בישראל, וגם דפוסי ההזדהות של אלה שאינם בישראל - שמדגישים את זהותם כיהודים ואת זיקתם ל'עם ישראלי' בכלל - מלמדים על כשלון הפוליטיקה האתנית הטאטית. אבל האם בשל כך צריך להתעלם מהיצירה התרבותית בתקופה זו? דומני שכדאי וחשוב למצוא דרכים לשלב בתרבות הישראלית בכלל - ובפעילות תרבותית וחינוכית של יוצאי הקווקאז בפרט, מרכיבים של העושר התרבותי שנוצר בתקופה זאת.⁵

5 דוגמה בולטת לכך היא עבודתו של חיוגיל (יחזקאל) אבשלומוב שתרם רבות לעושר תרבותי של יהודי הקווקאז - ובו בזמן היה דובר מובהק של הפוליטיקה הטאטית (Zand 1985). וראו דיון על משמעויות עכשוויות של סוגיות אלו בהמשך המאמר, בהתייחס לדרך

עד כאן נגענו במרכיבים של כוח ומדיניות באשר לשפה ותרבות בקווקאז. כשבוחנו את המצב של התרבות והשפה בישראל רואים תמונת ראי למצב בתקופה הסובייטית: מדיניות שלא נותנת מקום לשפה כערך לעצמו, אבל משתמשת בה לפעמים כדי לקדם מטרות אחרות. רוב התמיכה הציבורית בפעילות בג'והורי (כגון שידורי רדיו בעבר) נעשתה מתוך עמדה אינסטרומנטלית וכוונה לתפוצות - כאשר השפה שימשה בעיקר ככלי להביא את היהודים לישראל. ברגע שהמשימה הושלמה - הופסקה התמיכה בפעילות זו. בעקבות זאת אפשר היה גם לראות היעדר התייחסות ואי מתן מקום מספק לשפת יהודי הקווקאז באירועים ציבוריים. בזמן האחרון ניתן מקום סמלי לשפת יהודי הקווקאז במקרים ספורים,⁶ אך ספק אם זהו שינוי עקרוני. בדרך כלל, מתן מעמד סמלי לתרבות ולשפה (על ידי גופים חרץ קהילתיים הדומיננטיים בארגון הפעילות ליהודי הקווקאז) ניתן בעיקר כמס שפתיים שנועד לחזק דפוסים של שליטה במשאבים וכוח (הקשורים במשאבים הקיימים למטרת 'טיפול' ביהודי הקווקאז), כל זאת בדומה לטיעונה של האנתרופולוגית דומינגו שהוזכר קודם. ההשוואה בין היחס לשפת יהודי הקווקאז בברית המועצות לבין היחס בישראל מראה אם כן שבשני המקומות ההתייחסות לשפה היא אינסטרומנטלית. השפה וכן גם הזהות התרבותית אינן ערך בפני עצמו, ואם ניתן להן מקום, בדרך כלל הן משמשות למטרות חיצוניות, ובמיוחד מטרות של שליטה וכוח פוליטי. מה שנראה כהליך דעיכה טבעי של השפה הוא תולדה של מדיניות ושל כוח. אלא שתהליך זה מועצם כאשר בני הקהילה, או חלקם, מפנימים יחס זה - לא רק ביחס לשפה אלא גם ביחס לתרבותם בכלל.

התבוננות במקומה של שפת יהודי הקווקאז בישראל מעלה שאלות מורכבות. גם אם מצבה של השפה כיום הוא תולדה של מדיניות ולא רק של בחירה, אין הכרח לאמץ ראייה רומנטית הקוראת פשוט לחידוש השימוש בשפה. גם השוואה למצבן של קבוצות עולות אחרות לא תמיד מסייעת. בקרב יוצאי אתיופיה יש יותר מאלף תלמידים שניגשים לבחינת בגרות באמהרית (2005), וגם התפתחות זאת מושפעת מהמספר הרב של תלמידים עולים שניגשים לבחינת בגרות ברוסית. יש מקום ללמוד גם מניסיונות אלה כיצד קהילות אחרות פועלות כדי לקבל התייחסות לתרבות שלהן. אך ספק רב אם מהשוואה זאת נובע שיש צורך בבגרות בג'והורי - שכן המצב הסוציו-לינגוויסטי של יוצאי הקווקאז מורכב יותר מזה של מהגרים אחרים והוא מעלה שאלות אחרות. יוצאי קווקאז רבים חשים שבניסיון של תלמידים

בה מוצגים סיפורי עם של יהודי הקווקאז כפרויקט חדש בתי ספר בישראל. ראו גם אלטשולר 1990, (2003) Semenov, (2002) Nazarova.

6 כמו למשל אירוע רב משתתפים לכבוד תרבות יהודי הקווקאז שהתקיים בשדרות, ובו הייתה הנחייה בג'והורי.

בבחי הספר למשל להתמודד עם העברית, האנגלית, וכמובן לא לשכוח את הרוסית - לא כדאי לגעת בג'והורי. ואמנם פתגם המוכר ליהודי הקווקאז (או חלקם) אומר: אי אפשר להחזיק שבעה מלונים ביד אחת... (áúáóó áúáíèçá ý íáí+à íááóèá). אבל השאלה היא האם מדובר בעוד 'מלון' - או שבעצם מדובר במצב מורכב יותר. אם נחזור למטאפורה שמציע פתגם זה - השפה אינה רק 'מלון' אלא היא קשורה ליד עצמה, וכשזורקים אותה ללא הבחנה גם היד שמחזיקה את המלונים אינה אותה יד - והנמשל הוא היחס המורכב בין זהות, שפה, ותרבות. יתר על כן - גם אם אין מקום ללימוד ג'והורי, הרי שמחקרים סוציו-לינגוויסטים מלמדים כי יחס חיובי כלפי שפת הקבוצה וכלפי מה שהיא מייצגת יכולים להשפיע גם על אימוץ יחס חיובי כלפי שפות חדשות שנלמדות, ולהיפך. צריך אם כן להיזהר גם ממצב הפוך - של השלכת השפה ואיתה גם מרכיבי תרבות הקשורים בה - ללא חשיבה וללא פעולה הנותנת מקום לחלק מהמרכיבים הקשורים בשפה בישראל. אין להסיק מטיעון כזה שלא יכולה להיות 'זהות' ו'תרבות' של יהודי הקווקאז ללא המשכיות לשונית, אבל צריך בהחלט לחשוב היטב איזו חשיבות יש לתת לשפה בתהליכי לימוד ובתהליכי התהוות הזהות בקהילה, מה לעשות בקשר לכך, והאם רוצים יד (או זהות) חדשה ובאיזו מידה לא. כוחה של הקהילה הוא כמובן מרכיב משמעותי באופן ההתייחסות לשאלות אלה. קבוצות חזקות יותר בחברה הישראלית מצאו דרכים להתמודד עם שאלות דומות בעזרת מסגרות מוסדיות וממלכתיות. הדוגמאות הבולטות ביותר לכך הן היידיש והלדינו (ג'ורדזו או ספרדית יהודית): בשנים האחרונות קמו במימון המדינה מסגרות שמטרתן היא טיפוח תרבות ומורשת הקשורה בשפות אלו. מכל זאת עולה צורך להקים מסגרות שיאפשרו סיוע גם לשפות ומורשות תרבותיות של קהילות קטנות יותר. אך מבלי להפחית מאחריותה של המדינה, פעילות כזו צריכה להתחיל בקרב אנשי קהילות אלו עצמם שכן מעמדן של השפות שהוזכרו נובע לא רק מגודל או ממעמד הקהילות הקשורות בהן, אלא בראש ובראשונה מפעילות יזומה של אנשים לטובת עניין זה. מורשת תרבותית וערכים של תרבות מסוימת אינם עניין גנטי, אבל מנגד הם בהחלט עניין פוליטי - במילים אחרות, מה שאנשים חושבים על תרבות מסוימת, ולפעמים גם על התרבות שלהם עצמם קשור גם בכוח - האם יש להם כוח, ואיזה ... אם אין להם כוח, במקרים רבים הם ייחסו ערך רק למה שנתפס כמסייע להם מיידית - וזה פוגע ביחס למורשת תרבותית, במיוחד במקרים בהם קבוצה לא גדולה נמצאת בתהליכי הגירה, קבוצה שכוחה הפוליטי והחברתי מוגבל.

מבט השוואתי: תרבות והתארגנות עצמית בקהילות מחוץ לישראל
 התבוננות בכמה דוגמאות הקשורות ליוצאי הקווקאז החיים בקהילות מחוץ לישראל יכולה לסייע במשהו להבנת המערכות המעצבות את מעורבותם של יוצאי

הקווקאז ביחס לתרבותם הם בישראל. דוגמה מעניינת לשאלות הקשורות לזהות, תרבות והתארגנות קהילתית ראיתי בעת ביקור בדאגסטאן בקיץ 2003.⁷ בעת ביקור זה למדתי הרבה על קשיים ודילמות בפניהם ניצבת הקהילה הקטנה של היהודים שנותרו בדאגסטאן, אבל כאן ברצוני להתייחס דווקא לפעילות שאפשר לראות בה הצלחה וסימן לחוזק קהילתי - מחנה קיץ לילדים ונוער מקרב יהודי דרבנד בו ביקרתי. לדיון הנוכחי חשוב לציין כי המחנה הזה אורגן ע"י אנשי הקהילה, למען עצמם.⁸ המחנה פעל בצורה יפה עם כמאה או מאה ועשרים ילדים. למרכיב זה אפשר להוסיף כמה דברים נוספים שמשכו את תשומת לבי:

[א] ראשית, במחנה הייתה התייחסות נחמדה לשאלות של 'מורשת', למשל כאשר חילקו את הקבוצות לפי שמות מסורתיים של רבעי העיר דרבנד, כשלמדו על חגים, על ריקוד ועוד - כשבכל אלה ברור היה שמדובר בחלק מהסתכלות הרואה את כל המרכיבים הללו כחלק מזהותם התרבותית של המשתתפים.

[ב] שנית, לא היה כלל לימוד עברית במחנה. נושא זה דורש דיון נפרד, וכאן אעיר רק שהוא קשור להערכתי לשני דברים. מצד אחד - זאת תוצאה של העובדה שאין כיום שליח של הסוכנות היהודית בדאגסטאן. אמנם השליח שישב בפיאטיגורסק בזמן ביקורי זכה להערכה רבה מיהודי הקווקאז איתם שוחחתי - אבל המרחק בינו לבין היהודים שנותרו בדאגסטאן נתן את אותותיו. המחנה לא זכה לתמיכה של ארגונים יהודים - וכחלק מכך, למרות המאמץ הרב של גופים כמו הסוכנות היהודית לטפח לימוד עברית בברת המועצות לשעבר - הרי שבמחנה שבו למעלה מן 120 ילדים יהודים נעדרה כליל השפה העברית. בנוסף, היעדר העברית קשור כנראה גם להמשכיות מסוימת של גישות המשמרות רעיונות סיוסודם בפוליטיקה הטאטית וזה דורש דיון נפרד. למרות הצלחת המחנה, היעדר העברית מלמד גם על המגבלות של התארגנות שהיא רק פנים קהילתית ומצביע על כך שדיאלוג עם גורמים חיצוניים היה יכול לתרום להתארגנות כזו, אך זאת נקודה צדדית בהתייחס להישג שבקיום המחנה: הרושם שקיבלתי היה של התארגנות קהילתית מוצלחת שנעשתה ביוזמה מקומית וללא תלות בארגוני סיוע. אני מדגיש זאת כיוון שבעת שביקרתי שם חשבתי על האופן בו מתארגנת פעילות ליוצאי הקווקאז - פעילות שבדרך כלל תלויה בסיוע וייעוץ של גורמים מתווכים כאלה ואחרים, ואלה, גם אם הם מאפשרים לאנשים מהקהילה לארגן, במקרים רבים הם

7 תודתי נתונה לאיגור סמיונוב, יורי יהודייב, מצליח עמנואל, עדה ספאנוב וסטלה פנחסוב שסייעו להצלחת ביקור זה.

8 סיוע מסוים התקבל מעיריית דרבנד, ויש להניח כי למארגנים היו אולי גם אינטרסים פוליטיים ואחרים - אך כל זאת אינו חשוב לדיון כאן.

מקפידים לפקח על אנשי הקהילה ובכך משדרים חוסר ביטחון לאחרים בקהילה.⁹ דוגמה מובהקת יותר להצלחה יחסית של התארגנות עצמית בה ניתן מקום חשוב להמשכיות תרבותית אפשר לראות בפעילות של יוצאי הקווקאז בברוקלין שבארצות הברית - ובהצלחתם, בעיקר בכוחות עצמיים, לבנות בית כנסת ומרכז קהילתי שבו פעילות קהילתית יפה.¹⁰ דוגמאות אלה מעוררות כאמור שאלות לא פשוטות לגבי אופני ההתארגנות הקהילתית בישראל, שבה נמצאת הקהילה הגדולה ביותר של יוצאי הקווקאז ושאלות לגבי ההתייחסות בישראל להמשכיות תרבותית ול'מורשת'. ההבדל בין החוויה של יוצאי הקווקאז בישראל ובין החוויה שלהם במדינות אחרות קשור לייחודיות של ישראל. במקומות אחרים, אנשי הקהילה יודעים שאם אני לי מי לי ולכן הם מתגברים על מחלוקות פנימיות ומנסים ליצור יחד פעילות הנוגעת לזהות ולתרבות משותפת. בישראל, לעומת זאת, מתאחדים שני גורמים: ראשית - כאן יהודי הקווקאז הם חלק מהרוב היהודי, והם אינם מיעוט - ולכן תחושת הדחיפות לפעול כקהילה מצטמצמת. אבל חשוב לא פחות - למדינה עצמה יש כוח רב, וכחלק מכך רוב הפעילות עבור הקהילה מאורגנת מבחוץ. הדילמות המרכזיות הנוגעות לתרבות ומורשת שבהן אני דן מתייחסות למקומן בפעילות שבה מעורבת המדינה וגופים ציבוריים אחרים. לפני שנכנס לדיון זה, ראוי להדגיש כי ללא ספק יש פעילות מגוונת והישגים תרבותיים רבים לתרבות יהודי הקווקאז גם בישראל, אבל יש גם דילמות רבות, ומטרת הדיון היא להצביע על חלקן. דוגמאות לפעילות תרבותית אפשר לראות ביוזמות להקמת קבוצות תיאטרון וקבוצות ריקוד, הוצאת עיתון ופרסומים נוספים, יוזמה של תצוגות תערוכות ועוד. גם בתחומי המחקר ישנן יוזמות מגוונות,¹¹ ויש חשיבות מיוחדת לפעילות בתחום התקשורת. קיימת למשל תוכנית רדיו, אם כי בערוץ שאינו מוכר, שמשודרת ביוזמה של אנשים מהקהילה. לאחרונה יש יוזמה לחידוש השידורים בג'והורי גם ברדיו הממלכתי.¹²

9 זוהי הכללה שמבוססת על מחקר ממושך, ויש להדגיש שיש גם בישראל התארגנות עצמית יפה של יוצאי הקווקאז, כגון יוזמה לקייטנות, הקמת בתי כנסת, פעילות תרבותית ועוד, אך רוב הפעילות תלויה בגורמים חיצוניים ומנהלת על ידם.

10 בנושא זה דנתי בפירוט במאמר שנמסר לפרסום בספר אודות זהויות יהודיות בימינו, שעומד להתפרסם בהוצאה לאור של מרכז שז"ר בירושלים.

11 כגון התיעוד ההיסטורי של משה יוספוב, ועבודתו החשובה של פרץ אליהו לתיעוד המסורת המוזיקלית של יהודי הקווקאז.

12 בעקבות זאת, הוחל שוב בשנת 2004 בשידור של פינה חודשית מצומצמת (כעשר דקות!) בשפת יהודי הקווקאז. באחרונה, בחורף 2005, היתה שוב פניה של פעילים יוצאי קווקאז לרשות השידור בבקשה להקצות זמן שידור יומי, בדומה למה שניתן לשפות של קהילות אחרות.

חלק ניכר מהפעילות התרבותית בישראל הוא תולדה של יוזמות פרטיות, ואולי טוב שכן. אבל על מנת להמשיך לטווח רחוק יותר, זקוקות פעילויות תרבותיות לתמיכה מוסדית. אמנם חלק מהפעילות ברמה המקומית מצליחה גם לזכות בתמיכה מסוימת, אך השאלה היא גם כיצד לחבר יוזמות קטנות אלו לפעילות רבה המכוונת לירצאי הקווקאז, וכיצד לקדם אותן מעבר לרמה של יוזמות מקומיות שהן אפיזודיות ובנות חלוף.

מקום התרבות והמורשת בפעילות המוסדית המכוונת לירצאי הקווקאז בישראל

בשנים האחרונות יש כאמור פעילות ממלכתית ופעילות ציבורית יזומה רבה המתמקדת ביהודי הקווקאז - במיוחד בתחומי הקהילה, הרווחה, החינוך. פעילות זאת נעשית במסגרת מדיניות 'ייחודית' המכוונת לעולי הקווקאז. פעילות זו החליפה מצב קודם שבו בשנים הראשונות לעליית שנות התשעים לא היתה כלל הכרה בקהילה וכל העולים מבריה"מ לשעבר נתפסו כ'רוסים'¹³. פעילות זאת - כמו גם העדר ההכרה שקדמו לה - היא בעלת השפעה רבה על המתרחש בקהילה. מרכיב חיובי חשוב של פעילות זאת נוגע לנגישות רבה יותר של ירצאי הקווקאז בישראל לשירותים שונים ולזכויות חברתיות שונות. נושא זה דורש דיון נפרד, ואילו כאן מטרחי היא להצביע על פן אחר של פעילות זאת, הנוגע לירצאי הקווקאז כקבוצה: הפעילות היוזמה הרבה הממוקדת בקהילה מערכת גם מנגנוני כוח האופייניים לקשר בין 'ממסד' וקבוצת עולים העסוקה בהתאקלמות. רוב הפעילות הקשורה לירצאי הקווקאז בישראל היא ריכוזית וממסדית, ומאחדת פעילות של גופים ממשלתיים המרוכזת ע"י סוכני ביצוע שהם גם סוכני שליטה, והם שמגייסים לטובת פעילות זאת תרומות, בעיקר מקהילות יהודיות מחוץ לישראל. פעילות זאת יוצרת דברים מבורכים רבים, אבל יוצרת גם קושי, ואופני ההתייחסות לתרבות ומורשת אינם מנותקים מקשיים ודילמות שקשורות לפעילות זאת. על מקצת הקשיים הנוגעים להתארגנות קהילתית ופעילות תרבותית בישראל אפשר ללמוד גם מתוך בחינת מקומו של הכנס, שבעקבותיו נכתבים דברים אלה, בתוך כלל הפעילות המכוונת לירצאי הקווקאז. כנס זה - ופרסום זה בהמשך לכך - החל כיחמה של אנשים בקהילה, אבל מה שמבריל כנס זה מאירועים רבים אחרים היא העובדה כי אנשים מקרב ירצאי הקווקאז עצמם היו שותפים פעילים ובעלי דעה בארגון פעילות זאת

13 לדיון מפורט יותר אודות הדילמות שנוצרו בכל אחת משלבים אלה והשפעתם על קליטת יהודי הקווקאז ראו ברם (2003).

הנוגעת להם עצמם - ובו בזמן הפעילות מופנית גם לכלל החברה הישראלית.¹⁴ היו בעבר פעילויות חשובות ואולי אף 'חשובות' יותר מבחינה אקדמית או תרבותית - כגון כנס מדעי בין לאומי בנושא יוצאי הקווקאז במכון בן-צבי ותערוכה במוזיאון ישראל - אך גם אם אנשים מקרב יוצאי הקווקאז שיחקו בהם תפקיד חשוב - אירועים אלה אורגנו ונהלו על ידי גופים חיצוניים לקהילה. יותר מזה - מחקר שדה ממושך שערכתי מראה כיצד גם ברמה המקומית, כאשר יוזמות שונות של אנשי הקהילה בתחומי התרבות והחברה נזקקות לסיוע ומימון גופים חיצוניים המסייעים להוצאתן לפועל, במקרים רבים הדינמיקה שנוצרת אינה של שותפות אלא של שליטה. במילים אחרות, השאלה היא מה טיב היחסים ושיתוף הפעולה בין גופים מתווכים, השולטים בכספים שנאספו למען הקהילה לבין אנשי הקהילה עצמם בתוך מכלול הפעילות החברתית והתרבותית הקשורה ביהודי הקווקאז. לא אוכל לתת כאן ניתוח מפורט של סוגיות אלו, אך אציין מספר שאלות הראויות לדיון רחב יותר:

-מה המשמעות, ואיזו השפעה יש למדיניות הייחודית 'טיפולית' ביוצאי הקווקאז - הן ביחס ליכולת ההעצמה של הקבוצה תוך כדי הפעילות, והן ביחס לאופן בה נתפסת הזהות התרבותית?

-האם תוך כדי פעילות זאת קיים דיאלוג משמעותי בין הגופים השולטים בפעילות זאת לבין אנשים מהקהילה ובאיזה אופן, או שדפוסי הקשר בין אנשי הקהילה לגופים אלו הם של דיאלוג מוגבל, דיאלוג בו מודגשים בהם בעיקר מערכי שליטה, שגם תורמים למתח בין קבוצות שונות בתוך הקהילה?

-מה מידת הכוח, ומה מידת ההשפעה והמעורבות של יוצאי הקווקאז עצמם בפעילות זו? האם הם משמשים בעיקר כמגשרים המוציאים לפועל מדיניות הנקבעת על ידי אחרים - או שיש להם השפעה ממשית על הפעילות הנוגעת להם?

-כיצד נקבעים הגופים וכיצד נבחרים האנשים המייצגים את הקהילה בארגון פעילות כזו? האם ניתן מקום לפלורליזם בתהליך זה?

-כיצד משפיע המבנה החברתי של הקהילה על מעורבות יוצאי הקווקאז בפעילות הקשורה בהם? מהי ההשפעה של קשיים הנובעים מצורת ההתארגנות הפנימית בקהילה על מידת המעורבות והשותפות בפעילות, ומתי נוצר מצב שבו גופים חיצוניים מדיגישים קשיי התארגנות של הקהילה כך שבפועל נמשכת הדרתם של יוצאי הקווקאז עצמם משותפות רבה יותר בפרויקטים הנוגעים להם.

14 יש להדגיש כי היו בעבר כינוסים נוספים ואירועים בתחום התרבות שמקצתם אורגנו על ידי עמותות של יוצאי הקווקאז. עם זאת, במרבית האירועים התלוננו יוצאי הקווקאז, שהו מעורבים בהפקה, כי הפעילות והתכנים נשלטים בפועל על ידי גופים חיצוניים, ומידת השותפות מוגבלת.

-מהן הנחות היסוד לגבי מקומה של המשכיות תרבותית בפעילות החברתית והתרבותית עבור יוצאי הקווקאז?

שאלות אלו אינן ייחודיות ליוצאי הקווקאז, ועוד משנות החמישים הן מלוות את תהליך העליה לישראל של קהילות שונות, אבל קיום מדיניות ייחודית ביחס ליוצאי הקווקאז, והפעילות הרבה הקשורה בה הופכות אותן תקפות ביתר שאת גם כיום.¹⁵

לשאלות הללו ממד נוסף. לקשרים בין ממסד המפעיל תוכניות התערבות לקהילות קטנות יחסית יש השפעה על הזירה הפנים קהילתית: במהלך קידום תוכניות כאלה אנשים בקהילה מקבלים כוח מהממסד כדי שייצעו למימוש הפעילות. במקרים רבים מי שמקבל כוח כזה לא מעוניין בתחרות על הכוח הזה - ובמקרים רבים אנשים אלה המתווכים בין הקהילה לממסד מעדיפים למסד קשר זה תוך כדי הרחקה של חבריהם לקהילה או תוך שליטה עליהם, ולא בדרך של יצירת דיון פתוח בצרכים או בצורת הפעילות הרצויה. זאת סיטואציה טבעית ושכיחה - ולא קל להגיע למצב בו מתקיימים מנגנוני דיון ובירור המאפשרים ביטוי רב יותר לקולות ולכוחות שונים בקהילה. למתווכים בני הקהילה הפועלים בסיטואציה זאת נדמה לפעמים שהם מצליחים לעשות הרבה, אבל למעשה מצב זה מחזק את יכולת השליטה בקהילה כך שלא יתעוררו בעיות שיקשו על הממסד העובד איתה. התבוננות בחלקם של יוצאי הקווקאז עצמם בעיצוב דפוסי הקשר בינם לבין הממסד היוזם פעילות עבור הקהילה מעלה סוגיה נוספת: השפעת התרבות הפוליטית והארגונית המובאת מברית המועצות לשעבר על צורת הפעילות בישראל, ומשמעויות המפגש שלה עם דינמיקה מקומית של כוח ושליטה.

מדובר אם כן בשתי סוגיות הקשורות זאת בזו: מקומם של יוצאי הקווקאז עצמם ביחס לתרבותם ולמערכות המשפיעות עליהם, והשפעת מערכת היחסים המורכבת בין אנשי הקהילה לגורמים ממסדיים או גורמים 'מטפלים'. סוגיות אלו משפיעות על מצבה של תרבות יוצאי הקווקאז בישראל. סוגיות אלו משליכות ישירות על הסוגיה של תרבות ומורשת. ראשית, עולה השאלה האם יש בכלל חשיבה מסודרת על השאלה מה המקום של מרכיבי תרבות שונים שהקהילה מביאה

15 במהלך שנות החששים הייתי מעורב בפעילות יישומית מגוונת סביב שאלות הקשורות ביוצאי הקווקאז בישראל - בין השאר, במעורבות בהכנת קורס ראשון לקידום מנהיגות של יוצאי הקווקאז. שאלות אלה עלו כבר אז, ואף יצרו מחלוקות בין המעורבים בפעילות לגבי משמעות של פעולות ההעצמה מסוגם של קורסים כאלה. בשנים האחרונות אני מתבונן בתחום זה בעיקר כחוקר - ונוכחתי שלמרות הפעילות האינטנסיבית בתחום, שאלות אלו תקפות גם היום, ואף ביתר שאת.

איתה בפעילות המיעדת לירצאי הקווקאז. שנית, וחשוב לא פחות, מכל הנאמר עד כה עולה שאלה מרכזית לדיון: מי בעצם מחליט מהי 'מורשת'? מהי 'תרבות'?

כוח זהות תרבותית - מי מעצב את ה'מורשת'?

שאלות של תרבות ומורשת קשורות בכוח, וכך גם שאלות הקשורות במחקר האמור לאפשר הבנה ולימוד של שאלות אלו. מה המקום שתופסים אנשי הקהילה עצמם ביחס להחלטות המשפיעות של 'תרבותם' ו'מורשתם'? מה מקומם וכוחם ביחס לפעילות קהילתית שבה תרבות כזאת יכולה לקבל משמעות עכשווית, ולא רק כמורשת המציינת את העבר? ציינתי כבר את התחושה של חולשה, תחושה המשותפת לרבים מבני הקהילה ביחס ליכולתם להשפיע על מצב הקהילה. הקושי הבסיסי שגורמת הגירה, קושי הנושא אופי ייחודי בשל מאפיינים הקשורים במבנה הקהילה, מצבם הכלכלי של אנשיה, מבנה המנהיגות וכדומה, כל אלו משפיעים על חולשה זאת, אך לא פחות מכך יש חשיבות רבה למערכי הכוח החיצוניים לקהילה שפעילותם - גם אם לא בהכרח מתוך מודעות מלאה - מחזקת את תחושת החולשה. בהמשך לכך, למדיניות החברתית ולמאפייני המגע בין הממסד לקהילה - מגע שנועד לסייע לה, יש השפעה רבה על עיצוב ההתייחסות לתרבות יהודי הקווקאז בישראל.

בדרך כלל, נראה שההתייחסות לדילמות הקשורות בשאלות שהועלו כאן לגבי הקשר בין הקהילה לבין הממסד הקולט מבוססת בעיקר על הנחות יסוד משלכות. הנחות יסוד אלו קרובות יותר לאידיאולוגיה של 'כור ההיתוך' - וזאת למרות רטוריקה רבה המנסה לצייר פעילות זאת כנעשית במסגרת חברה רב-תרבותית. אם נחזור להבחנה של דומינגו, הרי נגלה כי יש יחס למורשת בתוכניות הללו, אולם יחס זה מבוסס על הבחנה ברורה בין 'מורשת' ובין 'תרבות'. ברוב המקרים השימוש במורשת הוא אינסטרומנטלי: נעשה שימוש ב'מורשת' במטרה לגרום להיווצרות מצב שבו יקבלו יוצאי הקווקאז את התרבות הישראלית, ישתלבו בחברה ויתמודדו טוב יותר עם קשיים הקשורים בהגירה. ה'מורשת' אינה מוצגת כרלוונטית כיום, וספק אם יש חשיבה עמוקה יותר אודות שאלות של תרבות וזהות, או אם אכן נעשה מאמץ לעודד דיון בשאלה מה הם המרכיבים בתרבותם של יוצאי הקווקאז שיכולים לתרום לתרבות הישראלית ולתרום לחברה הישראלית בכלל - פרט למרכיבי פולקלור המנותקים מהקשרם המקורי.

רבים מיהודי הקווקאז מאמצים את העמדות של הגופים החיצוניים אתם הם באים במגע - אלה שרואים ב'תרבות' ו'מורשת' צורך אינסטרומנטלי לכל היותר, ולא ערך לעצמו המהווה חלק חשוב מזהות קבוצתית ועולם תרבותי משותף לקהילה. במקרים רבים עמדה זאת מאומצת גם בידי חלק מיוצאי הקווקאז שעובדים בפרויקטים המכוונים לקהילה והם אמורים לייצג שם את תרבותם וזהותם, אם כי

במקרים רבים אחרים יש גם התנגדות גלויה או סמויה, לדינמיקה הזאת. בתהליך זה מתחזקת התפיסה של תרבות או הזהות התרבותית כאל 'מורשת' - דבר השייך לעבר, וכאל דבר סטטי - ולא כמערכת המשכית המשתנה תדיר ורלוונטית גם להווה. אמנם קיימת הכרה מסוימת בערך של הרכות ומורשת כמשהו שיכול לשמש להשגת כוח פוליטי, אך ככלל - בעוד שפעילים של קהילות אחרות נלחמים על מתן מקום רב יותר לתרבותם ולקולם במסגרת הישראלית הכוללת, הרי שבקרב יוצאי הקווקאז אפשר לראות רטוריקה המזכירה את הצורך במהלך כזה, אך בו בזמן ניכר חוסר ביטחון ביכולתם לפעול ולשנות, אותו חוסר ביטחון אשר לעתים משליך גם על חוסר בטחון בערך של התרבות הפרטיקולרית.

בעקבות זאת עולה השאלה עד כמה המדיניות הייחודית המופעלת כלפי יוצאי הקווקאז מעודדת תהליכי העצמה קהילתית (כלומר מסייעת לקהילה להתחזק) או שהקשר עם גורמי ממסד המבוסס על התפיסה של יוצאי הקווקאז כקהילה הזקוקה לטיפול מיוחד הוא קשר המקבע את חולשתה של הקהילה, שוליותה, וכחלק מכך גם את התפיסות לגבי 'תרבות' ו'מורשת' ומקומם בתהליך ההתערות של הקבוצה בישראל.

צורת השתלבות זאת מאפיינת את הדור השני 'שרוצה לשכוח', או לפחות מעדיף קודם כל להשתלב ולמצוא את מקומו בחברה, אבל כשיגיע הדור השלישי, אם הוא ירצה לזכור, הוא ייתקל בקושי. רבים מהפרויקטים המכוונים כיום ליוצאי הקווקאז - ובמיוחד אלו בתחומי החינוך, ההשכלה והפעילות הקהילתית, מכוונים במיוחד כלפי הדור הצעיר בקהילה, ואף מעסיקים צעירים בני הקהילה - בעיקר כמגשרים. מדובר באנשים צעירים ששמחים על כל התייחסות לזהותם, אך הם לא בהכרח מכירים מספיק את התרבות וההיסטוריה של הקהילה כדי שיוכלו לבחון בצורה ביקורתית את האופן בה היא מוצגת בחלק מהפרויקטים שהם מעורבים בהם. מכאן עולה צורך רב יותר בשיתוף פעולה בין דורי בחשיבה על שאלות הקשורות לתרבות והצגתה בישראל, וכן בעידוד המחקר אודות תרבות יהודי הקווקאז ועידוד צעירים מקרב הקהילה ללמוד ולחקור את תרבותם.

מכאן עולות כמה שאלות: מי קובע מהי ה'מורשת'? מה מקומה בעיצוב התרבות של אנשים צעירים יוצאי הקווקאז כיום? איפה היא משתלבת בתרבות הישראלית? - ומה מקומם של יוצאי הקווקאז במערך הזה - מקומם כסובייקטים, ולא רק כאובייקטים? שאלה נוספת היא כיצד נקבע האופן בו מוצגת תרבות, או 'מורשת'? ביחס לכך יש צורך כאמור להבחין בין סוגים שונים של יוזמות תרבותיות, ובמיוחד בין יוזמות של פרטים (שחלקה מביא לפעילות ברמה המקומית) לבין יוזמות מוסדיות, שבדרך כלל יש להן אפשרויות להגיע לקהל רחב יותר. דוגמה מעניינת לשאלות אלה עולה מתוכנית חדשה לחיזוק לימוד עברית בבתי ספר בעזרת לימוד סיפורי עם קווקאזים. זאת יוזמה ברוכה וחשובה - אך גם מעלה כמה שאלות.

כאשר נבנית תוכנית כזו - מי קובע מהם הסיפורים הרלוונטיים? התוכנית בה מדובר בחרה למשל להציג את הסיפורים על נאסר א-דין (*נצח אלדין) - המוכרים בכל המרחב של מרכז אסיה, הקווקאז ותורכיה - כסיפורי עם של הקהילה. לעומת זאת, הסיפורים על שימי דרבנדי, גיבור ייחודי של קהילת יוצאי הקווקאז לא זכו כלל להתייחסות. מה אפוא, רצוי להציג, ומי קובע את המורשת? כיצד מתקבלות החלטות מסוג זה - והאם מתפתחות בקהילה מסגרות המאפשרות לפתח דיון על השאלות הללו?¹⁶

כנסים המוקדשים לדיון בסוגיות תרבותיות וחברתיות יכולות להיות מסגרת ראשונית לדיון בשאלות כאלו. בכנס שהתקיים באוניברסיטת בר אילן, בו הוצגה תוכנית זאת, שאלות אלה לא נדונו באופן ישיר. אך תוך כדי הדיווח על התוכנית עלתה סוגיה אחרת הרומזת אליהן. בדיווח על התוכנית תואר סיפור עם מסוים (מסוגה 'ז'אנר] שונה מזאת של סיפורי הברחנים שנדון לעיל) והתהליך בו הסיפור נמסר ע"י אחד מבני הקהילה, המועסק באחד הגופים השותפים לתוכנית, שבסופו תורגם הסיפור לעברית. התיאור עורר רוגז אצל אנשים בקהל. נשמעה טענה כי מדובר בסיפור עם שפורסם כבר בעבר בקווקאז, ולא נרשם לראשונה כעת. העניין אינו בטענות לגבי סיפור כזה או אחר - טענות שיכולות לנבוע ממניעים שונים, אלא בשאלה עקרונית אחרת: איזה ביטוי צריך לתת להמשכיות תרבותית במפעלי 'מורשת' מסוג זה? ה'המשכיות' כאן אינה נוגעת רק לסיפור מסוים או לסיפורי עם בכלל - אלא גם לדיון אודות המסורת של הקהילה. איסוף המסורת של יהודי קווקאז בישראל ללא התייחסות לניסיונות קודמים בתחום זה הוא בעייתי שכן הוא יוצר דיכוטומיה שגויה בין מסורת 'עממית' בקווקאז לגישה 'אוריינית' ומשכילה בישראל.

מרכיב נוסף שמצריך התייחסות ביחס לתוכנית הנ"ל נוגע למקומה של שפת יהודי הקווקאז בתוכנית זאת ובשיח הציבורי בכלל. התוכנית מיועדת לחיזוק לימוד העברית - וכחלק מכך מתורמים סיפורים מגוהורי לעברית. לשפה ניתנת מצד אחד חשיבות סמלית, אך בו בזמן בפרויקט כולו מודגשות הנחות יסוד אינטגרטיביות -

16 כיוון שאופן ההתייחסות לסיפורים אודות ברחנים עממיים בקרב יהודי הקווקאז העסיק אותי, שאלתי על כך את פרופ' זנ"ד, חוקר הספרות והתרבות של יהודי הקווקאז. הוא תמה על הבחירה בנאסר א-דין, ונדמה היה לי שגם הצטער על כך שדמותו של שימי לא קיבלה מקום. בהמשך לכך עולה השאלה באיזו מידה נעזרים אנשי החינוך, המכניסים חומרים מסוג זה, במומחים שלמדו את התרבות אשר בה מדובר.

חשובות כשלעצמן - ואין התייחסות כמעט לשפה כחלק מתרבות חיה של קבוצה. זוהי דוגמה נוספת למתח עליו הצביעה דומינגו בין 'מורשת' ל'תרבות'.¹⁷ באופן כללי יותר, גם את הדיון הביקורתי בחלק מהמרכיבים של פרויקט זה ללימוד עברית בעזרת סיפורי עם יש לקחת כפרופורציה, שכן בראש ובראשונה זאת דווקא דוגמה לניסיון להפוך מרכיבים מתוך תרבות יהודי הקווקאז לרלוונטיים להתנסות חינוכית בישראל. בבחינה זאת הנקודות שהועלו - כמו למשל השאלה כיצד ובידי מי נקבע מהם מרכיבי התרבות הרלוונטיים לכך - הם בבחינת 'קל וחומר': הצורה בה שאלות אלה עולות אפילו בפרויקט כזה, שיוצא מתוך נקודת מוצא המקנה חשיבות לתרבות (או לפחות ל'מורשת') מדגישה עד כמה במקרים אחרים ההתייחסות לתרבות ו'מורשת' בעייתית.

לעומת זאת, יש להיזהר מלתפוס את הביטוי התרבותי עצמו כ'בעייתי', בשונה מההתייחסות הממסדית אליו. להיפך, בריכוזים שונים של יוצאי הקווקאז בישראל יש ביטויים רבים להמשכיות תרבותית ורצון לבטא את הזהות הייחודית תוך שילובה בזהות ישראלית ויהודית רחבה יותר. אבל בו בזמן בולט מחסור במסגרות שיאפשרו ביטוי תרבותי רחב יותר - ביחס לתרבות יהודי הקווקאז ככלל, ולשפה בפרט. מסגרות כאלה צריכות לאפשר גם חשיבה ודיון אודות שאלות הקשורות לתרבות, זהות ו'מורשת': במות של תקשורת, של מחקר, ושל ביטוי קהילתי. התחלות שונות של מסגרות כאלה קיימות, גם בפעולתן של עמותות שונות, ואף בדיון המתקיים באתרי אינטרנט, אותן כדאי להמשיך לפתח, ואף לחשוב על מסגרות נוספות. קידום מסגרות כאלה אינו יכול להיעשות רק בידי הממסד של המדינה ושל גופים המסייעים לקהילה. בקרב יוצאי הקווקאז בישראל קמה בשנים האחרונות שכבה של מנהיגות פוליטית שצברה כבר הישגים - במיוחד בתחום המוניציפאלי. דומה שאחד האתגרים העומדים בפני מנהיגים אלה הוא לפעול גם לקידום מנהיגות בתחומי החינוך, התרבות והחברה שתפעל לביטוי רב יותר והולם לתרבות יהודי הקווקאז בישראל. בהמשך לכך, יש לקוות כי כנסים בנושא מורשת תרבות יהודי הקווקאז, ויוזמות נוספות בכיוון זה שהיו לאחרונה יקרמו דיון כזה ויסיעו לקשר בין הביטוי העממי והמקומי הרב והפורח בתחומי התרבות לבין ידע תרבותי בעל אופי מחקרי ואקדמי. קישור כזה חשוב על מנת לקדם דיון חופשי, פתוח ויצירתי שייתן ביטוי לכוחות הרבים שבתוך הקהילה וייתן ביטוי שלהם גם במסגרות

17 נקודה זו לגבי הפרויקט מובאת כשאלה לדיון - ולא דווקא כביקורת כוללת על הפרויקט הספציפי הזה, שכן אין זה ברור כיצד יש לשלב את השפה - במיוחד כאשר הפרויקט מיועד לכיתות ללימוד עברית של תלמידים ממרצא מגוון שבתוכם גם יוצאי קווקאז.

מוסדיות ובפרויקטים הרבים המיועדים כיום ליוצאי הקווקאז, במיוחד בתחומי החינוך והקהילה.

סיכום: שאלות להמשך הדיון

בדברי אלה ניסיתי להצביע על דילמות שונות הנוגעות לדיון בתרבות וב'מורשת' הקשורות ביוצאי הקווקאז בישראל. לסיכום אני מבקש להדגיש שוב את השאלות שעמדו בבסיס דברי - שכן המסקנה המרכזית מדברי כאן היא שיש צורך בהמשך דיון ביקורתי בשאלות אלה:

-מורשת לעומת תרבות: האם מדובר במשהו שעבר זמנו או בעולם תכנים חי? איזו חשיבה יש בכלל לגבי המקום של זהות ותרבות וכיצד לקדם חשיבה כזו? -שפתם של יהודי הקווקאז: האם היא מעמסה או שיש לה תפקיד וצריך למצוא את הדרך שבה תתרום להתפתחות תרבות יהודי הקווקאז גם בישראל? -תרבות יהודי הקווקאז - מה המרכיבים שלה שהם בעלי ערך לתרבות וזהות יהודית בכלל? או יש לראותה רק כבעלת ערך נוסטלגי לקבוצה מצומצמת? -המבוגרים בקהילה - האם לזהות, לתרבות, לידע שלהם יש משהו לתרום? מה המקום של התרבות והידע שלהם בקידום תרבות יהודי הקווקאז בישראל? -וחשוב במיוחד: מי מעצב את המורשת, מי מחליט מה חשוב ומה לא, מה כדאי להראות ומה לא... מי שותף לכך ואיך יוצרים תהליכים של שותפות בתוך הקהילה ושותפות עם גופים העובדים עם הקהילה ביחס לשאלות הללו?

ביבליוגרפיה

Dominguez, V. (1989): *People as Subject, People as Object. Selfhood and Peoplehood in Contemporary Israel*, Madison, The University of Wisconsin Press.

Bram, C. (2004): "The language of the Caucasus Jews: language preservation and sociolinguistic dilemmas before and after the migration to Israel", *Irano-Judaica VI* (2008), ed. by Sh. Shaked and A. Netzer, Ben Zvi Institute, Jerusalem, pp. 337-351.

Nazarova, E. (2002): "Certain aspects in the Tat ethnic myth: on the terminological situation of Mountain Jews Language", paper presented at the international conference "The Mountain Jews - from the Caucasus to country-region Israel", Ben-Zvi Institute, Jerusalem, 8-10.10.2002.

Semenov I, (2003): "The Mountain Jews in the Caucasus: Certain Aspects of Ethnic Identification", *Central Asia and the Caucasus* 3 (21), pp. 165-173.

Zand, M. (1982): "Evrejsko-tatskij jazyk", *Kratkaja jevrejskaja enciklopedija*, ed. by

Oren, Yitzchak, Zand Michael, Vol. II, Jerusalem, pp. 459-462.

Zand, M. (1985) "The Literature of the Mountain Jews of the Caucasus (Part I)", *Soviet Jewish Affairs* 15 (2), pp. 3-21.

אלטשולר, מ' (תש"ן-1990): יהודי מזרח קווקאז, יד יצחק בן צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים.

ברם, ח', שאולי ר' (2001): "שפה וזהות תרבותית: ג'והורי: שפת יהודי ההר מהקווקאז ומעמדה בישראל", אסטריימו - הכוכב שלנו, אלמנך ספרותי - פובליציסטי, המרכז לקליטת אמנים עולים (יחד עם משרד המדע והתרבות, משרד הקליטה, התאחדות סופרים יוצאי הקווקאז, התאחדות יוצאי הקווקאז) עמ' 180-202.

ברם חן (2003): "הכרה, העדר הכרה והכרה שגויה בקבוצות בקרב עולי חבר העמים", רב תרבותיות בראי הישראליות, בעריכת א' נחתומי, מאגנס, ירושלים, עמ' 163-191.

ברם, שונות = ח' ברם, "שונות תרבותית בקרב העולים מחבר העמים", עבור "אלכ"א- ג'וינט ישראל", בית הספר למנהיגות חינוכית, ירושלים 1995; וגם בתוך: עולי קווקז בעליה, בעריכת יוכבד שהם, משרד החינוך, האגף לחינוך הדתי, המטה לקליטת עליה, ירושלים 1999.

ברם, חן (2007): "עיצוב זהות קבוצתית בתהליכי הגירה: יהודי קווקז וחשיבותה של שונות פנימית", פעמים 111-112 (תשס"ז / 2007), עמ' 145-183.

גלגולו של סיפור

מירי ורון

שני צלילים נלווים לכותרת של רשימה זאת: גלגול רוחני - גלגול של נשמה, וגלגול פיזי - גלגול של חפץ שנורק מיד ליד עד שהוא מתכלה.

במושג הראשון של גלגול יש נימה של חיים מחדש. כשרוחו של אדם זוכה להישארות נפש - כלומר לחיי עולם, היא מתגלגלת בקליפה אחרת אבל שומרת על מהותה. כך גם סיפורי עם. הם מתגלגלים במהלך הדורות בקליפות חדשות ושומרים על רוחם. צליל נוסף עולה מתוך השם 'גלגול' - הוא צליל גלגוליו של מעיל, שיר סיפורי של המשוררת קדיה מולודובסקי, שבו המעיל ממשיך לקיים את משימתו - לעטוף ולחמם למרות שבכל שלב הוא הולך ומשתנה הולך ומתמעט, עד שבסופו של דבר, לא נשאר ממנו אלא חור מול חור...

במקרה הראשון זוכה הגלגול לחיי נצח ובמקרה השני הוא הולך ויורד מנכסיו עד שהוא נעלם מן העולם. בעיסוק בעיבודם של סיפורי עם אנחנו מנסים להעביר את רוח הדברים מדור לדור, משפה לשפה, ממקום למקום. אבל תוך כדי כך אנחנו מסתכנים באיבוד איברים. מהות המעשה היא ההליכה הזוהירה, המשמרת ומחדשת כאחד.

הדוגמאות שלהלן מתוך הספר 'מרקם סיפורים' מהרי הקווקאז בהוצאת המרכז לטכנולוגיה חינוכית, תשס"ד 2003. הסיפור: מעשה בתחרות שירה, שם, עמ' 10.

1. חשיבות הפתיחה - המשפט הראשון בסיפור קובע את סוג ה'חווה' (על פי עמוס עוז, מתחילים סיפור, עמ' 11). זהו חוזה הנערך בטרם, מתחת לפני השטח, בין הכותב לקורא. בסיפור ששמענו מפי בוריס חנוכייב יש פתיחה עניינית, המוסרת נתונים הכרחיים בלבד. כשהסיפור נמסר בעל פה אין צורך בחוספת. את האווירה, את הפרשנות מייצרים פניו של המספר, קולו, שפת גופו וקצב דיבורו. זהו סוג של הידברות. הקריאה מן הטקסט הכתוב מבקשת להמיר את כל אלה בלשון התיאור. ביקשנו לפיכך לשנות את הפתיחה, להשתהות בה ולבנות תמונה שאמורה לשכלל

את יכולת ההדמאה של הקורא הישראלי, הזר לתמונות ולאווירה המתוארת. התמונה המוגשת בפתיחה מספקת גם רמזים מטרימים לאיפיון של הדמויות.

2. בחירת מילים וצירופים - המילה 'מתלהב' כפי שהופיעה בנוסח הראשון, אשר נמסר לנו מפיו של הסופר בוריס חנוכייב, מחקשרת במערכת האסוציאטיבית שלנו למצבים אחרים מהמצב שמתואר בסיפור. היא עברה דרך כור התרגום ואין אנו יכולים לשמוע אותה במקור מבחינת הצליל והטון שבו היא נאמרת. על כן אנו מנסים ליצור אותה מחדש בחלל הצלילי והמשמעותי שמוכר לנו. כך נבחרת מילה ששומרת על אוירת הסיפור - אבל מוכרת לקורא העברי מתוך המציאות שלו: 'מתגאה'.

3. תהליך הבחירה בדמויות - במקור הופיע החזיר כשופט בתחרות השירה של הזמיר והעורב. בחירה זו יצרה אי נוחות הן מן הצד הרגשי, והן מבחינת נוכחותו הבלתי מוכרת. במקומו נבחרה צפרדע בגלל קולה הטרחני והבלתי מוסיקלי, וגם בגלל התפלשותה בכוח, שהייתה קרובה לתמונת החזיר. בדיון בצוות עלה כי הצפרדע אינה מרשימה ואינה מהווה תחליף מנומק לחזיר. בסופו של דבר עלה רעיון החמור, שקולו לא מוסיקלי והוא ידוע בטפשותו. התברר כי בשפה הג'והורית הוא כינוי לטיפש ועל כן תכונה זו הולמת שופט מקרי ושרירותי.

4. עידון ספרותי ל'עין תחת עין' - הנוסח הראשון קבע שהמנצח ינקר את עינו של המפסיד. בלשון הדיבור הנוסח הזה 'עובר', אך בסיפור הכתוב הוא נראה לנו בלתי מתאים. קודם כל נוצר דיסונאנס מבחינת ההנמקה לפעולה. האם על גאוה או התלהבות יתר מעצמך מגיע לך עונש נורא כל כך? האם בכלל יש מקום לעיקירת עין? במערכת יחסים? בסופו של דבר השארנו את נימת הפעולה המשפילה - תלישת נוצות - וללא האגרסיביות שבעקירת עין.

בספרו אראטה אומר ג'ורג' סטיינר (אראטה - מאזן של חיים, הוצאת עם עובד ספריית אופקים 2001) כי אחד הקשיים הגדולים באומנות הפירוש הוא העדר גבולות האפשר. כל נסיון לפרש, להבין יצירה שנוצרה בהווה רחוקה הוא אפשרי ואין אפשרות לסתור אותו או לבטלו. השפע האפשרי של הסברים בא לידי ביטוי בנסיגנות החוזרים ונשנים להגיד דבר זה עצמו ואחר כך להיתקל בגבות המורמות בשאלה למה התכוונת? כל הגדרה מילונית, דקדוקית - הסימן שאנו קוראים לו מילה, עטוף בגוונים פונטיים, היסטוריים, חברתיים ואידיומאטיים. המילה נושאת עמה משמעויות לוואי, זְכָרוֹת (אסוסיאציות), שימושים קודמים ואפילו רמזים גראפיים. לכן אין אמת משותפת ומוחלטת לטקסט, פירוש או פנרוחו. המלאכה הזאת של הקריאה המחודשת מתקנת את עצמה ללא הרף. היא מדגימה את הארעיות לכל ניסיון הבנה, לכל פיענוח ופירוש. אבל מעצם הזרימה שלה, ההשתנות הבלתי פוסקת שלה, נובע טעם הצמיחה של חיים חדשים של הטקסט. הרי סימן מובהק ליצירה קלת ערך, בת חלוף, אם במוסיקה או בספרות ובאמנות הוא כשאפשר

להבינה ולסווגה 'אחת ולחמיד'. מי ששומע סיפור קווקאי על ראש הר מושלג באמצע החורף, יכול להתקרב לתחושת הקור בסיפורים. מי שחי למרגלות צוק יודע מנסיון רגליו מה קורה כאשר לא עוצרים על שפת הצוק. ההעברה למילה הכתובה או המדוברת מנסה לשחזר, לשמר וליצור על הדף מציאות חדשה, רוויה תנועה וצבע שתמצא את דרכה בגלגולה זה אל דמיונו של הקורא. ואולי, מי יתן, יבוא בעתיד מעבד חדש אשר יקרא את הסיפור מחדש וייתן לו בגד אחר, מעיל שונה לרץ בו בחורף.

שערי הספר 'מרקם סיפורים מהרי הקווקאז'

ש ע ר ס י פ ו ר י ה ח כ מ ה

סיפורי החכמה נועדו לשמש כלי חינוכי ביד דור ההורים, המנהלים דיאלוג עם ילדיהם. הם מציגים את עצמם וכצדק כמתווכים: אני האב, מוסר לך בני סיפור מוסרי, אשר שמעתי מפי אבי או אמי. במילים אחרות, מקיימים הם את מצוות 'הגדת לבנך'. סיפור כזה נושא משמעות עמוקה משום שאינו מייצג גחמת לב מקומית של האב המבקש לנזוף, אלא הוא מעין כלי הישרדות, מיומנות לחיות העוברת מדור לדור. הסיפורים נוגעים בכל תחומי החיים:

מאבקה של הרוח בכוח - רועה חכם ובעל תושייה מנצח את הזאב החזק, הטורף, שאינו יכול להתמודד עם חכמה.

כבודו של אמן - אשר מתייסר כשעמי ארצות וחסרי טעם הם אלה ששופטים את אומנותו.

עלבון הניזוק מסטיגמה חברתית - דמות אשר נשפטה על פי מוסכמה חברתית ולא על פי מעשיה והתנהגותה.

מסירתו של בן לאביו, מסירתו של אב לילדיו ולאשתו, חברות, נאמנות ודרך ארץ.

כל הערכים הללו ארוגים במערכת ספרותית, תיאורית, המגישה את הלקח בעקיפין, בזהירות, ברמז. בשל העומס, בשל האחריות שהילד המאזין מתחיל לשאת על נפשו, יש להניח שהיו אלה סיפורים שסופרו בנחת. אולי סופרו לפני השינה, באורך רוח, במפגש אינטימי בין ילד לבין הוריו. אלה הם הסיפורים שכתוך כפליהם נושמים אור הריחות, הטעמים, מזג האוויר, בעלי החיים, התלבושות והקולות של קהילה חיה ותוססת.

ש ע ר ס י פ ו ר י א ל י ה ו ה נ ב י א

סיפורי אליהו הנביא הם סיפוריה של הקבוצה. הם סיפורי ההשתייכות הדתית והלאומית. הקבוצה, שתמיד היוותה מיעוט המגונן על נכסיו הרוחניים, חיפשה סיפורי נס ונחמה. לצד החיים הקשים, המייגעים, מצפה תמיד בסתר הדמות

המיסטית הגומלת חסד, המאזינה לחלש, לנרכא ומושיעה אותו רגע לפני שמתחולל אסון. זוהי נחמה משותפת לקבוצה כולה, נחמה המעידה על קשר עם הכיטוי האנושי של רחמי האל. אליהו הנביא עוזר רק לאלו שהם חלק מן הקבוצה. הוא כמובן מסוים היפוכו של מולא נסר א-דין [*נצר אלדין], אשר יופיע בפרק הבא. פניו של אליהו הנביא משדרות חסד וקדושה, בעוד שפניו של מולא נסר א-דין [*נצר אלדין] צצות ועולות מן החולין. סיפורי אליהו הנביא סופרו כנראה עם צאת השבת, בין השמשות, כסיפורי עידוד לתחילת השבוע החדש. אולי סופרו גם בתוך מצבי מצוקה או בעקבותיהם, כעין סיפור נחמה. אליהו הנביא מופיע כאשר צדיק ניזוק בעת מעשה צדקה. 'שליחי מצווה אינם ניזוקים', אומר הכתוב, ואמנם אותו יהודי יחזור הביתה בשלום. סיפור אחר של אליהו הנביא נוגע בערך יהודי טיפוסי, דהיינו הדאגה ליתום ולאמנה: מעשה הנס מציל אותם ואלהיו הנביא בעצם מחליף את תפקיד האב: הוא זה שמונע מהם חרפת רעב. המישוב הלאומי-קבוצתי של אליהו הנביא בא לידי ביטוי גם במצוות יישוב הארץ. אליהו הנביא עוזר למי שנודד לעלות ארצה, ובכך מאזכר את מצוות יישוב הארץ ברוח הרמ"ן.

ש ע ר מ ל א נ ס ר א - ד י נ [* נ צ ר א ל ד י נ]

סיפורי הלץ מולא נסר א-דין [*נצר אלדין] הם 'ההפסקה הקומית' של רצף סיפורי החכמה. גם מהם עולה חכמת החיים, אלא שזו היא מה שמכונה 'חכמת המסכן', כלומר חוכמתו של החלש, המקופח, הסובל. 'השוטה', זה שמכבב בתרבות המערבית כמי שמותר לו לומר אמת תחת כובע הליצן, כגון השוטה בהמלך ליר, השוער השיכור במקבת, השוטה בהלילה השנים עשר מאת ויליאם שקספיר. הוא זה שמתגלגל בנוסח הספרותי הזה בדמותו של חכם, אשר לא פוסל שום דרך להעמיד מראה מול פני החברה ולהאשים אותה בצביעות, ברדיפת החלש, בהתנשאות ובכיקורתיות.

אם אנו מצמידים את נוכחותם של הסיפורים ל'סדר יום' כלשהו, אולי אלה הם סיפורי החברותא, כאשר בני משפחה או חברים יושבים אחרי הארוחה, מגלגלים אנקדוטות, מייצרים הפסקה קומית במסלול החיים הלא קל: קור, ריחוק, פונסה קשה, חיי מיעוט דתי מושפל. זהו רגע השמחה, לא פעם שמחה לאיד, אלא שהמראה מונחת מול פניהם, והם 'שותקים', חושבים ולומדים את הלקח. כסיפורים אלה מודגשת התבנית. התלמיד מצפה למשהו מוכר, לתהליך החוזר על עצמו ומוכיח שלתוך תבניות מוכרות ומובהקות ניתן בכל פעם לצקת עלילה חדשה. ההכרות עם התבנית היא גם אמצעי מעודד כתיבה. היא נותנת מסגרת שאפשר לחקות אותה ולמלא אותה בנתונים חדשים. בכל אחד מהסיפורים מגיב הגיבור על שיבוש. על משהו שלא נראה נכון או לא מוסרי או לא הוגן כמובן חברתי או אישי. הוא מגיב על ידי תכנון. הוא מתכנן ארוע שימחיש בפני האנשים את חולשתם

וחוסר מוסריותם. קל להוכיח כי כבר כאשר עולה במוחו של הגיבור רעיון, נמצא הסיפור כולו כפוטנציאל, וכל מה שנותר לו הוא לממש את התכנון. זהו סוף ידוע מראש ל'מספר יודע כלי', שכוחו הוא ביתרון היודע על המופתע. גם מרכיב זה יכול להיות מעודד כתיבה, כי אם התכנון קודם לסיפור, הרי קל 'לשכתב' את מה שכבר תוכנן מראש. אותם אלה שחוללו את השיבוש הם אלה הלומדים לקח מתוך הבנה אישית: הם 'חשבו' על מה שקרה, ו'הבינו' את מה שקרה. כך, מתואר בעקיפין תהליך חינוכי מובהק ונכון: בן אדם מחנך את עצמו מתוכו - ולא מתוך הנחתה חינוכית חיצונית. הם אלה ש'עבדו' על עצמם, לשון אחר, הם אלה שלמדו מתוך מה שחוו ועל כן זהו לקח משמעותי שיש לו עצמה והצדקה חינוכית.

ש ע ר ה ס י פ ו ר י ם ה א ט י ל ו ג י י ם

הסיפורים האטיולוגיים בקובץ זה הם סיפורי התכוננות ותהייה על המציאות שבתוכה האדם צומח. אלה הם בעצם סיפורי מקום. ילד שואל את עצמו לא פעם מהו מקור התופעות שהוא רואה. הסיפורים הללו מציעים תבנית מיוחדת לשאלות אלה. תבנית זו מציגה את התופעות כמציאות, ואמנם יש הרים גבוהים בקווקאז, אמנם יש לשונות רבות, אמנם כוכבים נופלים. אבל ההסבר אינו לקוח מתחום הגאוגרפיה או האסטרונומיה, אלא מתחום הדמיון. בסיפורים כאלה מתממש דגם ספרותי מובהק: התבססות על רכיב מציאותי והפלגה על גבי דמיון כדי לתאר או להראות את הסתברותו. יש בהסבר היגיון פנים-ספרותי. לצד הנתון יש חירות תיאורית המשתמשת במציאות ובונה עליה מעשה. יתרונו האסוציאטיבי של הדגם הזה הוא בכך שסיפור אטיולוגי יכול להתחלף על בסיס אותה תופעה ויש בכך כדי לגרות את הכתיבה הנלווית לקריאה.

סיכום

ארבעת שערי הספר הם מעין השתקפיות של הווית החיים כולה: המציאות הפיזית של החיים (שער ד') החכמה והיכולת להתמודד עימם (שער א'), וזאת לצד הצורך החיוני בהתחזקות בעזרת הומור (שער ג') והפלגה על כנפי הנס (שער ב').

היהודים ההרריים בין עבר להווה: קובץ מאמרים על יהודי ההר, בעריכת דן ד"ר שפירא, מרכז דהאן, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ע / 2009

תקצירים

אריאלה אמר

כמראה אשר הראה ה' את משה: תשמישי הקדושה של היהודים ההרריים מחקר האמנות היהודית פותח צוהר ליצירה התרבותית והרוחנית של קהילות ישראל. התרבות החומרית של יהודי ההרים כמעט ולא נחקרה, והיא בבחינת עולם הולך ונעלם. תשמישים מסורתיים מוחלפים בחדשים ומנהגים משתנים, בהשפעת החברה המערבית. לכן, לתיעוד בתי הכנסת ותשמישי הקדושה בקווקאז, ולעיבוד הממצאים שהובאו במאמר, חשיבות רבה, כראש ובראשונה להצגת המורשת התרבותית של יהודי ההרים ולשמירתה. אולם, לבד מההתפתחות האמנותית והחלוקה הטיפולוגית של החפצים השונים, שחשיבותם גדולה ככל שתהיה, הרי שדרך החפצים נחשפו הרבדים החברתיים והרמוגרפיים של יהודי ההרים, ומקורותיהם. חקר בתי הכנסת ותשמישי הקדושה אפשר הצצה ראשונה לשחזור חיי היהודים ההרריים תוך יחסי הגומלין עם התושבים הנוכריים, בקרבם הם חיו וההשפעות ההדדיות בינם לבין קהילות יהודיות אחרות. מחקר זה הוא צעד ראשון ויש להמשיך ולהעמיקו.

ד"ר אריאלה אמר היא חוקרת בכירה ב"מרכז לאמנות יהודית" באוניברסיטה העברית, בירושלים, ראש מדור בתי הכנסת ותשמישי הקדושה

אליהו פרץ

המוסיקה של היהודים ההרריים

גרסה חדשה ומעודכנת זאת של מאמר שהתפרסם בעבר סוקרת בצורה ממצה את התרבות המוסיקלית של יהודי ההר. המאמר הוא פרי עבודה מחקרית, תאורטית ופרקטית, של המחבר בתחום.

ד"ר אליהו פרץ הוא מלחין, אתנומוסיקולוג, מורה, נגן תאר, מומחה למוסיקה של עמי המזרח התיכון. יצירותיו לתזמורת, מקהלה והרכבים שונים ברצפו בישראל וברחבי העולם; כמו כן כתב מוסיקה לטרטים, תאטרון ובלט. חלק מיצירותיו נכללו

בדיסקים של נגנים וזמרים שונים. ד"ר פרץ הוציא לאור ספר-האנתולוגיה "המוסיקה של היהודים ההרריים" עם CD (1999), האוניברסיטה העברית)

דן ד"ר שפירא

ראשית המחקר היהודי על יהודי הקווקאז

מאמר זה סוקר את השלבים המוקדמים של מחקר עדת יהודי ההר שנעשה בידי חוקרים יהודיים. החשוב שבהם, זה שקבע במידה רבה את סדר יומם של החוקרים הבאים אחריו, היה האספן הקראי אברהם פירקוביץ, שביקר בקווקאז פעמיים בשנות הארבעים של המאה הי"ט. הכותב מוכיח שמוסרי המידע העממיים בסוף המאה הי"ט ותחילת המאה העשרים הסתמכו על מקורות כתובים, דהיינו דיווחים על יהודי ההר שנכתבו על ידי החוקרים הקודמים, וחוזר חלילה. המאמר מלווה בנספח נרחב ובו נסקרת - על סמך תעודות ארכיון - פעילותו של פירקוביץ בין יהודי ההר.

פרופ' דן ד"ר שפירא מלמד היסטוריה עות'מאנית במחלקה ללימודי המזרח התיכון, הפקולטה ליהדות, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן.

מיכאל צ'לנוב

'ההיסטוריה של עמנו' על פי "טרזאן": היסטוריה שבעל פה, זכרונות מיהודי הקווקאז

מאמר זה הוא פרסום של סיפוריו של המספר העממי מדרבנד, רפאל רפאלוב המנות (1923-1996); הסיפורים נרשמו בידי הכותב בזמן עבודת השדה בשנת 1985. רפאלוב ז"ל הציג פרשנות "עממית" להיסטוריה של יהודי ההר, כאשר המערכה הידועה למען "טאטיזאציה" הגיעה אף למשפחתו שלו. מר רפאלוב היה יזוע בין שכניו כמספר העממי המוסמך ביותר, שמספר את מה שהוא שמע "מאנשים זקנים", לא מה שלמד מספרים. סיפוריו של רפאלוב הם דוגמה נזירה של תפיסה עצמית של יהודי ההר בסוף המאה העשרים, והם כוללים מיוע בעל עניין בהקשר של לימודים קווקאזיים.

פרופסור מיכאל א' צ'לנוב (מוסקבה) הוא אנתרופולוג וחוקר בעל שם עולמי בתחומים מגוונים - החל בציביליזציה היהודית, דרך לימודים אינדונסיים-מאלאיים וכלה בלימודים צ'וקצ'יים-אלאוטים. כמשך עשורים לימד עברית ויידיש והעמיד תלמידים רבים. הוא משמש עתה בתפקיד דקאן הפקולטה לכלשנות באקדמיה

הקלאסית הממלכתית על שם רמב"ם (מוסקבה) ועומד כראש הוועד של הקהילות היהודיות בחמ"ע.

קיריל פפרמן

גרמניה הנאצית והיהודים ההרריים: קורים להתגבשות המדיניות מאמר זה סוקר את השלבים של התגבשות המדיניות הנאצית כלפי יהודי הקווקאז בזמן הכיבוש הנאצי. המחבר מראה שמדיניות הנאצים כלפי היהודיים ההרריים היתה לא רק נגזרת של גישתם הכללית כלפי "השאלה היהודית", אלא התחשבה גם בגורמים אחרים, כגון המצב הגאופוליטי בקווקאז ומסביבו. המאמר מתבסס בעיקרו על תעוזות ארכיון, אשר ברובן לא נוצלו בידי החוקרים הקודמים.

ד"ר קיריל פפרמן הוא חוקר השואה, שסיים לא מכבר את עבודת הדוקטור באוניברסיטה העברית בירושלים, בנושא "השואה בקרים ובקווקאז".

חן ברם

בין תרבות ל"מורשת": יהודי הקווקאז ומקומה של תרבותם ושפתם בישראל המאמר בוחן את מקומן של תרבותם ושפתם של יהודי הקווקאז בישראל והיחס אליהן. הבחנתה של האנתרופולוגית וירגינייה דומינגו בין "תרבות" ל"מורשת" בהקשר של החברה הישראלית משמשת נקודת מוצא לבחינת דילמות בסיסיות ביחס להשפעת דפוסי מגע בין הממסד לקהילת יוצאי הקווקאז על היחס לתרבותם. יחסי כוח ושליטה המאפיינים מגע זה מעצבים לא רק יחס אינסטרומנטאלי (של גורמים חיצוניים לקהילה) לתרבות זו, אלא משפיעים גם על יחסם של יוצאי הקווקאז עצמם לתרבותם. בתהליך זה מתחזקת התפיסה של תרבות - או הזהות התרבותית - כ"מורשת" - דבר השייך לעבר וכדבר סטאטי; תפיסה זאת מפחיתה את האפשרות לראות בתרבות מערכת המשכית המשתנה תדיר, הרלוונטית גם להווה, ובעלת מרכיבים שיכולים לתרום לתרבות הישראלית בכלל. מועלות שאלות שונות הקשורות בהתייחסות לתרבות ולשפה ויחסם לזהות, ומודגשת החשיבות של המשך דיון ביקורתי בסוגיות אלו - באופן שייתן ביטוי משמעותי לקולות שונים מקרב יוצאי קווקאז עצמם.

ד"ר חן ברם הוא אנתרופולוג, המלמד באוניברסיטה העברית בירושלים

מירי ורון
גלגולו של סיפור

הכותבת סוקרת את השימוש בפולקלור הקווקאזי והיהודי-ההררי בתוכניות הלימוד בבתי ספר בישראל. הכותבת מראה אילו גלגולים עוברים לעתים על חומר פולקלורי כשהוא מועתק אל סביבה תרבותית שונה. יוזמות מסוג זה ברוכות כשלעצמן, אולם השיטות הנקוטות בשילוב חומר פולקלורי כזה אינן מספקות עדיין. נושא שנוי במחלוקת זה עוד צריך לבוא על פתרונו. ד"ר מירי ורון היא מרצה בכירה לספרות ותאטרון במכללת סמינר הקיבוצים.

Past and Present - The Mountain Jews. A Collection of Papers, ed. Dan D.Y. Shapira, Dahan Centre, Bar Han University, Ramat Gan 5770/2009

SUMMARIES

Ariella Amar

"As the Sight God showed Moses": Sacred Objects of the Mountain Jews

Exploring the visual arts of the Jewish communities around the world opens a new perspective to their cultural legacy and spiritual creativity.

The material culture of the mountain Jews had hardly been researched, and can be considered as an endangered culture; old sacred objects are replaced by new utensils, and ancient traditions are substituted by new western customs. The documentation and research of the synagogues and their ritual objects have a major significance to reveal the cultural legacy and preserve the rich Jewish Caucasian artistic heritage for posterity.

The research of the historical development and the typological analysis also revealed the demographic and social layers of the mountain Jews and their sources.

The arts shed light into the life of these communities, while exploring their interaction with the non-Jewish neighboring and their relations with other Jewish communities. This research is the first step, and should be continued.

Dr. Ariella Amar is a senior researcher in the Center for Jewish Art, the Hebrew University of Jerusalem; she heads the Synagogue and Ritual Objects section

Piris Eliyahu

The Music of the Mountain Jews

In this new version of the earlier published work the author examines the musical heritage of the Mountain Jews. The article is based on author's years of research in this field.

Dr. Piris Eliyahu is a composer and musicologist

Dan D.Y. Shapira

Beginnings of the Jewish Research on the Mountain Jews

In this article the author presents the early stages of the Jewish research on the history of the Mountain Jews. The author argues that the Karaite manuscripts

collector Avraham Firkowicz was the one who put the foundations of the Jewish research on this community. Firkowicz had his own political and cultural agenda, and it is impossible to understand the early stages of the Jewish research on the Mountain Jews without understanding this agenda. The author argues that the generations of the informants in the late nineteenth and early twentieth centuries based themselves on written accounts, all of which went, ultimately, back to Firkowicz, so the informants were, in fact, recycling written accounts as oral stories. The article is followed by an Appendix about Firkowicz's stay in the Caucasus.

Prof. Dan D.Y. Shapira teaches Ottomanian Studies at the Department of the Near Eastern Studies, Faculty of Judaism, Bar-Han University, Ramat Gan

Mikhail A. Chlenov

"The History of Our People" According to "Tarzan": A Piece of Oral History, Recollecting of Mountain Jewry

The article contains a publication of a story by a Mountain Jew from Derbend, Mr. Rafail Rafailov (1923-1996), interviewed by the author during his field work in 1985. Mr. Rafailov presents a "popular" interpretation of the history of the Mountain Jews in the midst of the notorious "Tatization" campaign that reached up to his own family. Mr. Rafailov was known by his Derbend neighbors as one of the most respected oral history-tellers who delivered facts he heard from "old people", not from books. Rafailov's story about the Mountain Jews presents a rare example of Dagestan Mountain Jewish worldview in the end of the twentieth century and contains a number of other data that might be of interest in the framework of Caucasian studies.

Prof. Mikhail A. Chlenov is a world-known anthropologist, ethnographer and linguist. He is Dean of the Faculty of Linguistics at the State Classical Maimonides Academy (Moscow) and heads the Vaad of the Jewish Communities in the FSU

Chen Bram

Between "Culture" and "Heritage": The Mountain Jews and the Place of their Culture and Language in Israel

This article examines the place of the culture and language of Caucasus Jews in Israel, and the attitudes towards them. The distinction between "Culture" and "Heritage" in the context of Israeli Society (Dominguez 1989) serves to raise basic dilemmas regarding the influence of the interactions between the Caucasus Mountain Jews and the Israeli establishment on the attitudes towards the culture of this community.

Patterns of power and control which characterize these interactions shape not only the instrumental approach (of responsible bodies outside the community) to this

culture, but also shape the attitudes of Caucasus Jews themselves towards their own culture. This process strengthens a perception of culture and cultural identity as something static that belongs to the past, and reduces the possibility to see their culture as a continual system which constantly changes, with relevance also to the present and with components that can contribute to the Israeli culture as a whole. The article raises different questions regarding the attitudes to culture, language and their relations to identity, and stresses the importance of continuing a critical discussion on these issues - in a manner which will especially involve different voices of Caucasus Jews themselves.

Dr. Chen Bram is an anthropologist from the Hebrew University of Jerusalem

Kiril Feferman

Nazi Germany and the Mountain Jews: Establishing a Policy

The article provides a detailed analysis of Nazi Germany's policies towards the Mountain Jews. The author demonstrates that the German policy in this respect reflected their general approach towards the "Jewish question". Furthermore, it appeared to take into consideration other factors such as complicated geo-political situation in and around the Caucasus. The analysis relies on predominantly German sources, most of which remain understudied so far.

Dr. Kiril Feferman wrote his doctoral dissertation, "The Holocaust in the Crimea and the Caucasus", at the Hebrew University of Jerusalem

Miri Varon

Transformations of the Fairy Tales of the Mountain Jews

The author surveys the ways of usage of folklore material of the Mountain Jews in Israeli school programs. She demonstrates the transformations that such folklore material sometimes undergoes while being transplanted into a different system of cultural codes. Usage of ethnic material in school programs is welcomed, albeit the ways in which such material is integrated still remain questionable.

Dr. Miri Varon is teaching Hebrew literature and Theatre in Seminar Hakibbutzim College of Education

Горские Евреи между Прошлым и Настоящим. Сборник статей под редакцией Дана Шапира, Центр им. Дахана по изучению Восточного Еврейства, Университет Бар-Илан, Рамат Ган 5770/2009

СОДЕРЖАНИЕ

Ариэлла Амар

"Подобно образу показанному Всевышним Моисею": Ритуальные объекты горских евреев

В статье рассматриваются предметы искусства горских евреев, используемые в синагогальной литургии. Исчезающая материальная культура горских евреев почти не исследована, традиционные предметы культа и древние традиции меняются на новые, и эта статья приоткрывает окно в мир прошлого. Через предметы традиционной еврейской материальной культуры можно реконструировать элементы социальной, демографической и этнической истории горских евреев, их взаимоотношения с нееврейской средой; подчеркивается персидское происхождение ряда художественных элементов синагогального искусства. Исследования в этой области должны быть продолжены.

Др. Ариэлла Амар возглавляет сектор синагог и ритуальных предметов в Центре Еврейского Искусства при Еврейском Университете в Иерусалиме

Пирис Элиягу

Музыка горских евреев

В этой новой версии ранее опубликованной работы известный музыковед дает исчерпывающий анализ традиционной музыки горских евреев.

Статья опирается на исследования автора в области традиционного музыкального искусства, на многочисленные записи и на серьезную теоретическую базу.

Др. Пирис Элиягу (Dr. Piris Eliyahu) - композитор и музыковед, чьи произведения исполнялись во многих странах мира. Он издал музыкальную антологию наследия горских евреев, которая сопровождается CD Rom'ом, а также ряд CD Rom'ов

Дан Д.Я. Шапира**Начала еврейского изучения общины горских евреев**

Статья анализирует раннюю стадию еврейского научного исследования общины горских евреев. Автор доказывает, что представления о древнем пребывании предков горских евреев на Кавказе имеют своим источником особую политическую повестку дня, которую имел А. Фиркович, первый еврейский исследователь этой общины. Другие исследователи 19-ого века шли по следам Фирковича. Автор аргументирует, что информанты конца 19-ого - начала 20-ого века опирались на письменные источники, а именно, на отчеты об истории горских евреев, написанные предшествующими исследователями. Таким образом, создавался порочный круг, когда информанты излагали новым исследователям, в качестве устной истории, то, что прочитали у исследователей предыдущих. К статье прилагается обширный аппендикс, в котором излагается деятельность Фирковича на Кавказе по архивным документам.

Проф. Дан Д.Я. Шапира преподает османистику в Департаменте Ближневосточной истории Университета Бар-Илан, Рамат Ган

Михаил Анатольевич Членов**"История нашего народа" по "Тарзану": Устная история, воспоминания о горских евреях**

Данная статья представляет собой публикацию элемента устной истории, рассказанного горским евреем из Дербента Рафаилом Рафаиловым (1923-1996), которого автор статьи проинтервьюировал в ходе полевой работы в 1985 году. Р. Рафаилов, в разгар пресловутой "татизации", представил "народную" интерпретацию истории горских евреев. Р. Рафаилов был известен среди своих дербентских соседей как наиболее уважаемый знаток устной истории, который рассказывал то, что слышал "от стариков". Рассказ Рафаилова - редкий пример мировоззрения дагестанских горских евреев конца 20-ого века, и содержит богатейшую информацию, которая может заинтересовать исследователей.

Профессор Михаил Анатольевич Членов - антрополог, этнограф и лингвист, декан факультета лингвистики Государственной Классической Академии имени Маймонида, глава Ваад-а еврейских общин СНГ

Кирилл Феферман**Формирование политики нацистской Германии в отношении горских евреев**

В статье дается подробный анализ нацистской политики в отношении горских евреев. Автор показывает, что нацистская политика в этом вопросе была не

только производной от их общего подхода к "еврейскому вопросу", но и учитывала, по-видимому, прочие факторы, как, например, сложное геополитическое положение на Кавказе и вокруг него. Анализ базируется, преимущественно, на немецких архивных документах, значительная часть которых не привлекались ранее исследователями.

Др. Кирилл Феферман написал диссертацию на тему «Холокост В Крыму И на Кавказе» в Еврейском Университете в Иерусалиме

Хен Брам

Между "культурой" и "наследием": Место языка и культуры горских евреев в израильском дискурсе

В центре статьи - место культуры и языка горских евреев в Израиле. Анализ различия между культурой и наследием американской исследовательницы Вирджинии Домингез (1989), в контексте израильского общества, служит отправной точкой для поднятия вопросов о влиянии типов контактов между истеблишментом и общиной горских евреев, в том, что касается культуры последней. Отношения власти и контроля, характеризующие этот контакт, формируют не только инструментальное отношение факторов внешних по отношению к этой общине, к культуре и языку, но и влияют на видение самими горскими евреями своей культуры. Поднимаются вопросы, связанные с подходом к культуре, языку и идентичности, и подчеркивается важность продолжения критического дискурса в этих вопросах, с тем, чтобы дать выражение различным голосам внутри самой горско-еврейской общины.

Др. Хен Брам - антрополог из Еврейского Университета в Иерусалиме, и занимается различными общинами Кавказа

Мири Варон

Превращения рассказа

Автор рассматривает использование горско-еврейского фольклора в израильских школьных учебных программах. Автор показывает, какие трансформации претерпевает фольклорный материал, будучи адаптирован к инокультурной среде. Такого рода инициативы надо только приветствовать, однако способы введения такого материала оставляют желать лучшего. Эта дискуссионная тема еще ожидает своего решения.

Др. Мири Варон преподает еврейскую литературу и театроведение в Образовательном Колледже Семинар Киббуцев

היהודים ההרריים בין עבר להווה: אוסף מאמרים על יהודי ההר

"היהודים ההרריים בין עבר להווה: אוסף מאמרים על יהודי ההר" הוא קובץ של שבעה מחקרים שעניינם היבטים שונים של ההיסטוריה והתרבות של יהודי ההר. "יהודי ההר", או "היהודים ההרריים", או "יהודי מזרח הקווקאז וצפון", המכונים גם "היהודים הקווקאזיים", הם קהילה מקהילות ישראל; ראשיתה ביהודי איראן, ותעדנה על כך הן שפתם האיראנית (המכונה ג'והורי - "הודית" סתם), הן מסורותיהם והן תרבותם ואומנותם (ראו מאמרה של אריאלה אמר). ואולם, יהודים אלה נקרעו מאחיהם שבאיראן בתחילת המאה ה"ט ממש, עת כבשה האימפריה הרוסית מאיראן הקאג'ארית את אזורי מושבותיהם. מאז החלו יהודי ההר הולכים ומתרחקים אט-אט משרשיים שבאיראן. בנוסף, קהילה זאת היתה בין הראשונות בקרב קהילות ישראל במזרח להתנסות בחוויה אירופית-קולוניאלית, דבר שהותיר את חותמו על תולדות הקהילה. מאמרו של דן שפירא סוקר את ההיסטוריה המוקדמת של בני הקהילה ואת ראשית המחקר היהודי אודותיה; המחבר מראה כיצד נקבעו מוסכמות לכאורה בתפיסה החיצונה הקטנה של עדת יהודי ההר.

במלחמת העולם השנייה נפגע חלק מהקהילה בשואת יהדות אירופה וצפון-אפריקה. מאמרו של קיריל פפרמן מתאר את תולדות התהוות המדיניות הנאצית כלפי יהודי ההר. אחרי מלחמת העולם השנייה עבר על יהודי ההר בברית המועצות גל של לחץ, בעיקר מצד השלטונות הקומוניסטיות, שמטרתו היתה לכפות על בני העדה קבלה של זהות הזרה להם; מערכת דיכוי זאת ידועה לשמצה בשם "טאטיזאציה" - ניסיון לקרוע את יהודי ההר מעם ישראל ולשכנעם כי אינם יהודים, אלא "טאטים" (הדים למערכת דיכוי זאת ניכרים היטב במאמרו של מיכאל צ'לנוב). ניסיון זה, כידוע, לא צלח, ומאמריהם של חן ברם ושל מירי ורון מוקדשים להיבטים שונים של השתלבותם של יהודי ההר במקרם החיים הישראליים.

