

חן ברס

יהודי קווקאז בדאגסטאן:
זהות קולקטיבית והשרדות קהילתית



חן ברס

יהודי קווקאז בדאגסטאן:
זהות קולקטיבית והישרדות קהילתית



מרכז רפפורט לחקר ההתבוללות
ולחיזוק החינוניות היהודית
אוניברסיטת בר-אילן - הפקולטה למדעי היהדות
התשס"ז

Chen Bram
Caucasus Jews in Daghestan: Identity and Survival

פרסום מס' 14 בסדרה
מחקרים וניירות עמדה
של מרכז רפפורט לחקר ההתבוללות ולחזיק החינוניות היהודית
עורך הסדרה: צבי זוהר

14 in the series
Research and Position Papers of the Rappaport Center
Series Editor: Zvi Zohar

מסת"ב 965-7307-12-0 ISBN

© כל הזכויות שמורות למחבר
ולמרכז רפפורט לחקר ההתבוללות ולחזיק החינוניות היהודית
הפקולטה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

עריכה: גרשון גירון, איריס אהרן
הבאה לדפוס: איריס אהרן
עיצוב העטיפה: סטודיו בן גסנר, ירושלים
סודר ונדפס בדפוס "ארט פלוס", ירושלים
התשס"ז

Editors: Gershon Giron, Iris Aaron
Proofreading: Iris Aaron
Cover: Ben Gasner Studio, Jerusalem
Printed by "Art Plus", Jerusalem
2006

All Rights Reserved ©
to the author and
The Rappaport Center for Assimilation Research and Strengthening Jewish Vitality
The Faculty of Jewish Studies
Bar Ilan University, Ramat Gan, Israel
2006

דואר אלקטרוני: rjcenter@mail.biu.ac.il

תוכן העניינים

7	פתיחה
11	מבוא
17	חלק ראשון: הקהילה היהודית בדאגסטאן – עבר והווה
63	חלק שני: יהודים, "יהודי ההר", טאטים: סוגיות של זיהוי וזהות ופוליטיקה אתנית
99	חלק שלישי: מוקדים של חיי הקהילה – דת וחינוך
115	חלק רביעי: יהודים מדאגסטאן במוסקבה
123	סיכום: זהות יהודית והישרדות קהילתית
125	ביבליוגרפיה
131	רשימת פרסומים



פתיחה

על פי תפיסות שרווחו בקרב חלק חשוב מן המנהיגות הציונית בשנים הראשונות שלאחר הקמת מדינת ישראל, אין עתיד לחיים יהודיים מחוץ למדינה. תפיסה זו הופנמה על ידי לא מעט מן המוסדות הממשלתיים והציבוריים בישראל, וגם בשנים האחרונות היתה למסר מרכזי בפי ראשי מדינה ישראלים, אשר במהלך ביקורים בתפוצות קראו ליהודים לעלות ארצה כדי להבטיח את המשך קיומם. אולם העלייה לארץ היא בחירה אישית ורצונית. גם ארצות וקהילות שרבים מבניהן עלו ארצה, לא נתרוקנו מיהודיהן. לעתים, הגירת יהודים רבים ממרכז יהודי ישן, היתה הגירה רבת יעדים: חלק מבני הקהילה עלו לישראל, ואחרים היגרו לערים ולארצות אחרות בתפוצות. כיצד, אם כן, עלינו להתייחס ליהודים הבוחרים להישאר בחוץ לארץ ולנסות לקיים שם חיים יהודיים? האם כל עניינם של יהודי ישראל ביהודי התפוצות, הוא משום שהם עשויים לעלות ארצה או משום שהם עשויים לתמוך במדינת ישראל? שמא יש ליהודים בישראל ולממשלת ישראל אחריות כללי-יהודית, לסייע לחיזוקם ולהעצמתם של חיים יהודיים בכל מקום שבו בוחרים יהודים לכונן את חייהם?

העיון בסוגיית ההווה והעתיד של החיים היהודיים בדאגסטאן – חבל ארץ בצפון הקווקאז – מעלה שאלות אלה בצורה בהירה ומרתקת. רבים מיהודי חבל-ארץ זה עלו לישראל, בעוד אחרים היגרו למוסקבה או לניו-יורק. אולם קהילת האם לא נעלמה, ובדאגסטאן חיים כיום כארבעת אלפים יהודים, המבקשים להמשיך שם את קיומם הייחודי ואת זהותם הפרטיקולרית. זאת, תוך זיקה לבני קהילתם ברחבי העולם, לעם ישראל כולו ולשכניהם הלא-יהודים.

חן ברם, אנתרופולוג ישראלי המשלב כישרון ורצינות במחקר עם תחושת אחריות כנה לעתיד היהודי, מעלה במחקר שלפנינו תמונה רבת עניין, חדשנית ומפתיעה, אודות העבר וההווה של יהודי דאגסטאן. תמונה זו, המבוססת על עבודת שדה יסודית ועל נתונים היסטוריים וחברתיים מן העבר הקרוב, היא חשובה מאד כשלעצמה, ומעניקה לכולנו – מוסדות ויחידים – אפשרות להתייחס בצורה נבונה ואמפטית לבני קהילה זו. בסוף דבריו, כותב ברם כך:

הניסיון להתחדשות קהילתית ולחיזוק הזהות היהודית בדאגסטאן, ניכרים בבניית בתי כנסת חדשים, בארגון פעילות חינוכית לנוער, וברצון לקשור ולמסד קשרים עם יהודים ממקומות אחרים. לצד כל אלה, בולט גם רצון ליצור זהות יהודית שאינה נוגדת את הזהות המקומית – זהות שקשורה בתרבות המקומית בדאגסטאן, באזרחות (ברפובליקה של דאגסטאן וברוסיה), וגם בהמשך הקשר עם בני העמים השונים שלצידם חיים היהודים. זהות זו כוללת בתוכה מרכיבים לאומיים, דתיים ותרבותיים-קהילתיים הקשורים זה בזה, והמשך לימודם והבנתם חשובים להבנת פניה השונות והמגוונות של הזהות היהודית בכלל.

הווה אומר, הניתוח המעמיק של ברם אודות מצבם ולבטיהם של בני הקהילה שבארץ המוצא, מוליכים אותנו להכיר בצורך בחשיבה מחדש אודות המעורבות הנדרשת מכלל עם ישראל, כדי לתמוך באפשרות ההתחדשות של החיים הקהילתיים במקום, ובקהילות

יהודיות אחרות ברחבי העולם, הניצבות בפני אתגרים דומים. שילוב זה, בין מחקר עכשווי אודות הקיום היהודי בתפוצות ובין תודעת האחריות לחיזוק החיוניות של החיים היהודיים באשר הם, אופייני לגישה של מרכז רפפורט, אשר הוקם ביוזמת רות וברוך רפפורט מתוך דאגה עמוקה לעתיד היהודי בתפוצות, המאויים על ידי תהליכי ההתבוללות. המרכז ממשיך להתקיים, הודות לתודעת המחויבות העמוקה של רות וברוך רפפורט לחיזוק החיוניות היהודית, מחויבות המתממשת בפעילותם המקיפה למען מוסדות וגופים ברחבי העולם היהודי בכלל, ובאופן מיוחד בפעילות המחקרית והציבורית רבת הפנים של מרכז רפפורט לחקר ההתבוללות ולחיזוק החיוניות היהודית, שבאוניברסיטת בר־אילן.

נייר העמדה המחקרי המתפרסם כאן, הינו נדבך נוסף בסדרת הפרסומים המקוריים של המרכז, ולכבוד רב הוא לי להגישו לעיון הציבור.

חובה נעימה לי, בהזדמנות זו, להודות לכל אלו אשר פעלו במסירות ובמיומנות, ובכך אפשרו את הוצאת פרסום זה באופן הראוי: גב' איריס אהרן, הרכזת הארגונית של המרכז, שעסקה בעריכה והביאה פרסום זה לדפוס; מר גרשון גירון, שערך; מר בן גסנר, וחברי הצוות של משרד עיצוב "בן גסנר" בירושלים, שעיצבו את הכריכה; והצוות המסור של דפוס "ארט פלוס" בירושלים, שם בוצעה עבודת הדפוס.

פרופ' צבי זוהר

ראש המרכז

חשוון תשס"ז, נובמבר 2006



מבוא

חיבור זה עוסק בשאלות הנוגעות ליהודי קווקאז, בייחוד לקהילת יהודי קווקאז בדאגסטאן, שבצפון מזרח הקווקאז.¹ בדאגסטאן, רפובליקה אוטונומית שהיא חלק מהפדרציה הרוסית, התגוררה קהילה יהודית בת עשרות אלפי תושבים. מאז תחילת שנות התשעים, עלו רוב יהודי דאגסטאן לישראל, וחלקם היגרו ליעדים אחרים, בעיקר לאזור פיאטיגורסק בצפון מערב הקווקאז, למוסקבה וסנט-פטרבורג ולארה"ב. בדאגסטאן נותרו כמה אלפי יהודים, המתמודדים עם שאלות הנוגעות לעתיד הקהילה ולזהות היהודית, במצב שנוצר

1 תודתי למרכז רפפורט באוניברסיטת בר-אילן, שבמסגרתו נכתב מחקר זה, לצבי זוהר, ראש המרכז, ולאיריס אהרן, רכזת המרכז ועורכת הפרסום, על הליווי ותשומת הלב המקצועיים שהקדישו למחקר זה. תודה גם לאנשים ולגופים רבים שסייעו לעבודת השדה, שהיתה הבסיס למחקר זה: ד"ר איגור ולריסה סמיונוב, ולרי ולואיזה יעקובוב, יורי ובלה יגודייב ומשפחותיהם, מצליח ושרה עמנואל, סטלה ואיגור פנחסוב, עדה ואלכס ספאנוב, גנאדי ששונוב, ד"ר מוגמד-רסול איברגימוב, ד"ר מוגמדחאן מוגמדחאנוב ופרופ' מאמאיחאן אגלרוב, שסייעו להצלחת עבודתי בדאגסטאן, צפון הקווקאז ומוסקבה. תודתי לפרופ' הרווי גולדברג, על תמיכתו בעבודתי על יהודי קווקאז, ולאיגור סמיונוב ואריאל ישי על הערותיהם. אני מודה גם למכון טרומן באוניברסיטה העברית, שסייע לנסיעתי, ולמכון ב'רצבי וקרן התשתיות במשרד המדע, שתמכו בעבודתי על יהודי קווקאז בישראל.

בעקבות השינויים הגיאורפוליטיים באזור והגירת מרבית הקהילה. השאלות הקשורות ליהודי דאגסטאן, נוגעות גם למצבם ולזהותם של היהודים שהיגרו מדאגסטאן ליעדים אחרים, במיוחד לצפון הקווקאז ולערי רוסיה.

לפיכך, עומדות במרכז חיבור זה סוגיות הקשורות לארגון קהילתי ולזהות יהודית בדאגסטאן. לסוגיות אלו אופי ייחודי, בשל מאפייני האזור ומצבו כיום, וגם בשל המדיניות הייחודית שננקטה בדאגסטאן כלפי יהודי קווקאז, שהבנתה הכרחית לכל דיון ביהודים אלה.

מסוף שנות החמישים, וביתר שאת בשנות השבעים והשמונים, כאשר החלה שוב עלייה של יהודי קווקאז לישראל, עוצבה בדאגסטאן אידיאולוגיה לפיה "יהודי ההר" הם חלק מהעם הטאטי (עם טאטים מוסלמים וטאטים נוצרים), ואינם חלק מהעם היהודי. אידיאולוגיה זו היתה פועל יוצא של פוליטיקה אתנית סובייטית, שהשפיעה על חיי היהודים בקווקאז בכלל ובדאגסטאן בפרט. יצירת קטגוריה נפרדת של "טאטים", עמדה בבסיס מדיניות שמחד גיסא, הדגישה את זהותם הנבדלת של יהודי קווקאז משאר היהודים, ומאידך גיסא אפשרה להם נגישות לזכויות קבוצתיות בדאגסטאן, שהיא רפובליקה של "מיעוטים ללא רוב". ממדיניות זו נבעה גם קואופטציה (קליטה אל הרוב) של חלק מהאליטה היהודית, והפיכתה לדוברת דומיננטית של האידיאולוגיה, שהתפשטה מדאגסטאן גם לאזורים אחרים בקווקאז ובברית המועצות בכלל. בו בזמן, מתנגדי האידיאולוגיה, שחלקם היגרו לישראל עוד בשנות השבעים, נדחקו לשוליים. הפוליטיקה והאידיאולוגיה הטאטית ערערו על חלק ממרכיבי הזהות היהודית, במובן המקובל והרחב יותר, של יהודי קווקאז. יותר מכך: מדיניות הרישום האזרחי של יהודי קווקאז, שהיתה פועל יוצא של הפוליטיקה הטאטית, ערערה על קיומה של קבוצה זו והפכה אותה לבלתי נראית, לפחות כקבוצה יהודית נפרדת, במפקדי האוכלוסין הסובייטיים. בעוד שהמדיניות הסובייטית ראתה ביהודי קווקאז "טאטים", הרי שברמה האישית, כתולדה ממדיניות זו וגם בשל ההתנגדות לה, יהודים שונים

– לעיתים בני אותה משפחה – היו רשומים בתעודת הזהות כ"טאט" (tat), כ"יהודי" (evrei), או כ"יהודי הררי" (gorski evrei). מצב זה השפיע על הנראות הסטטיסטית של קבוצה זו גם בישראל.² עליית מרבית יהודי דאגסטאן לישראל סימנה, במידה רבה, את כישלונן של הפוליטיקה והאידיאולוגיה הטאטיות. אך בחינת מצבם של היהודים שנותרו בדאגסטאן, מחייבת לבחון גם את השפעות שרידי המגמה הזו על הקהילה.

ברוסיה חיים כיום בין חמישה עשר לעשרים אלף יהודי קווקאז,³ והם מרוכזים בעיקר במוסקבה ובפיאטיגורסק וסביבתה (בתחומי מחוז סטברופול בקווקאז ה"רוסי"). ריכוז משמעותי של יהודי קווקאז נותר גם באזרבייג'ן – בעבר חלק מבריה"מ וכיום מדינה עצמאית – וברפובליקות האוטונומיות השונות של צפון הקווקאז, בעיקר בדאגסטאן, נושא עבודה זו, ובקרדינרבלקריה.⁴ קשה לדעת כמה יהודים נותרו בדאגסטאן. מדיניות הרישום של יהודים כטאטים, כיהודי ההר או פשוט כיהודים, תורמת לכך. נמשכת כנראה גם מגמת היציאה של יהודים מדאגסטאן והגירה לישראל וליעדים נוספים. נתוני המפקד הסובייטי (מובאים אצל Tolts, 2004) נותנים את התמונה הבאה על מספר היהודים בדאגסטאן ב-1989 (ערב תחילת גל ההגירה/עלייה של שנות התשעים) וב-2002:

2 מצב זה בא לידי ביטוי אפילו בקרב חוקרים שהיו מודעים לקיומה של הקבוצה, אבל לא העריכו נכון את גודלה. ראה למשל את הערכתו הנמוכה של משה סיקרון (1998: 17), שעמד בראש הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה בשנים בהן הגיעו מרבית יהודי קווקאז לישראל. סיקרון ציין כי "המספרים (של יהודים במפקדים הסובייטיים) לא כללו את היהודים ההרריים (טאטים) שלא נרשמו כיהודים במפקד הרוסי, ובשנת 1994 היה מספרם כ-8,000 לערך". אולם בפועל, זה היה מספר הרשומים כטאטים, בעוד שמספרם של כלל יהודי קווקאז היה גדול פי כמה.

3 נתונים רשמיים אינם מלמדים אותנו על מספרם. מפקד 2002 מדווח על 3,394 הרשומים כ"יהודי ההר" (Tolts, 2004), אולם רבים מיהודי קווקאז רשומים כיום פשוט כ"יהודים", ואחרים רשומים כ"טאטים".

4 ריכוזים קטנים של יהודי קווקאז נותרו כנראה גם באוסטיה ובאינגושתיה.

everei "יהודי"	gorski everei "יהודי הררי"	Tat "טאט"	
9,390	3,649	12,939	1989
1,478	1,066	[825]	2002

על פי נתונים אלה, היו בדאגסטאן 3,369 יהודים ב־2002⁵, לעומת כ־26,000 ב־1989. עם זאת, נתוני מפקד האוכלוסין הסובייטי אינם אמינים דיים, שכן יש עדויות למניפולציות הנעשות בנתונים אלה, במיוחד באזור צפון הקווקאז. יש גם לקחת בחשבון, שחלק מאנשי הקהילה שוהים לצרכי עבודה במוסקבה, וחלקם שומרים עדיין על בתיהם ורישומם בערי המוצא. כמו כן, מדובר על "אוכלוסיית הגרעין" (core Jewish population), בעוד שיש כאלה הרואים עצמם יהודים ואינם רשומים במפקד כיהודים.⁶ בעת עריכת המחקר ב־2003, שמעתו הערכות שמדובר ב־4,000 יהודים לפחות,⁷ ואילו פעילים מקרב יהודי קווקאז שביקרו שם לאחרונה, דיווחו על כ־2,500 איש.⁸

5 טולץ מציין כי קשה לדעת את זהותם של 825 הרשומים כטאטים, ואף מוסיף (על סמך השוואה לאזרבייג'ן) כי "ניתן לשער שבסוף שנות התשעים, החלו מוסלמים להשתמש בתווית אתנית זו". עם זאת, ידוע כי המוסלמים דוברי טאט מעדיפים, זה עשרות שנים, להירשם כ"אזרבייג'ן". בביקורי בדאגסטאן לא מצאתי עדות לשינוי כזה, אך, כדבריו, הנושא מצריך מחקר נוסף.

6 נקודה זו חשובה גם לגבי יהודי קווקאז: למרות מיעוט נישואי תערובת בקרבם, יחסית ליהודי רוסיה, אלה בכל זאת התרבו בעשורים האחרונים, אולם במקרים רבים נשמרה זהות יהודית אצל הילדים, גם במקרה של נישואי תערובת.

7 נתונים אחרים נמסרים בערך 'דאגסטאן' באתר "ויקיפדיה" באנגלית (<http://wikipedia.org/wiki/Dagestan>), בו מדובר על 10,000 טאטים ומעט פחות מ־5,000 יהודי החר. ואילו באתר ויקיפדיה ברוסית (<http://ru.wikipedia.org/wiki>), שהוא כנראה מעודכן יותר, מוזכרות שתי הקבוצות בקטגוריה אחת כמנות 18,500 איש (שני האתרים נבדקו ב־30.4.06). מנתונים אלה קשה ללמוד משהו, שכן יש כמה אלפי טאטים מוסלמים בכמה כפרים בדאגסטאן, אך גם מספרם אינו ידוע.

8 לעומת זאת, על פי ראיון עיתונאי עם מרתה אליקיאן (Marta Alikyan), "ראש המשרד של בית הכנסת של מאחאצ'קאלה", שנערך ב־2004, רשומים קרוב ל־7,000 יהודים בדאגסטאן. על פי מקורות יהודיים, מדובר במזכירה שעובדת

העבודה מבוססת על חומר שנאסף בעבודת שדה קצרה בדאגסטאן בקיץ 2003, ועל חומרים מתוך מחקר אנתרופולוגי רחב יותר על יהודי קווקאז בישראל ובריכוזים אחרים. חומרים נוספים נאספו בעבודתי כאנתרופולוג ופסיכולוג ארגוני בארגונים העוסקים בעלייה, בקליטה ובחינוך.⁹ הרעיון לפרסם חיבור על אודות יהודי דאגסטאן באכסניה זו, עלה לאחר שובי מדאגסטאן, ובעקבות הסוגיות שעליהן למדתי בביקור זה.

כתיבת חיבור מנקודת מוצא אנתרופולוגית על אודות זהות קולקטיבית ויהודית, במסגרת סדרה העוסקת בזהות יהודית מנקודת מוצא נורמטיבית, דורשת התייחסות נוספת, שאולי נדרשת פחות מחוקרים שאינם אנתרופולוגים. גישה אנתרופולוגית, אף שהיא מודעת מאוד להשפעת תפיסות העולם של החוקר על המחקר, מקדמת את עולמם של הנחקרים, את ערכיהם ותפיסותיהם. כתיבה מתוך עמדה של "חיוק הזהות היהודית בתפוצות", יכולה להתפס כסותרת את העמדה האנתרופולוגית, בשל המסגרת הערכית שבה מוצגים הדברים מלכתחילה; ספק אם ניתן ליישב מתח זה, במיוחד כאשר מדובר במחקר המכיל בתוכו הן מרכיבים של "לימוד האחר" הן מרכיבים של "מחקר בבית", בהתייחס לזהות יהודית משותפת. מתח זה אף מתגבר, בהתחשב בכך שקשה לנתק בין עבודה זו לבין

במרכז היהודי; המספר שראיון זה נוקט בו לגבי מאחאצ'קאלה (3,000 יהודים) נראה מוגזם. אפשר ללמוד מכך על רצון הקהילה להציג עצמה כמשמעותית, אך לא ברור אם יש בזה משמעות מעבר לכך (Russia: Synagogue Official Says Jews Have No Problems in Dagestan. Makhachkala Molodezh Dagestana in Russian 06 Feb 04 [taken from AltChechnya@yahoogroups.com 06.02.04; Report by (Natalya Ushakova: "Jews in Dagestan").

9 אף שמרבית החומר העוסק במתרחש בדאגסטאן כיום נאסף ב-2003, השתדלתי לעדכן אותו, בהתחשב בזמן שעבר מאז עבודת השדה. עדכון זה נעשה בעיקר בראיונות עם פעילים, רובם יוצאי המקום, שביקרו בדאגסטאן בשנים 2004 ו-2005, וכן על ידי קשר עם חוקרים המתגוררים בדאגסטאן ומעקב אחרי האירועים שם. אלה, כמובן, אינם יכולים להחליף עבודת שדה, ולפיכך ייתכן שחלק מהנתונים המתוארים כאן השתנו מאז.

מחקר אינטנסיבי בקרב יוצאי קווקאז בכלל ודאגסטאן בפרט החיים בישראל, שבו עסקתי בשנים האחרונות. הדילמות הללו זוכות לביטוי מעניין במיוחד, בדיון באידיאולוגיה ובפוליטיקה הטאטית המובא בחלקה השני של העבודה. גם לסוגיה זו, שתובהר בהמשך הקריאה, ניסיתי לגשת ללא הנחות יסוד מוקדמות.

כלל התהליך שעברתי תוך כדי לימוד פרשה סבוכה זו, חורג מגבולות העבודה, אך אני מאמין כי ההערכות שלי את הסוגיות הקשורות בה, נובעות מתוך מאמץ לבחון אותה מנקודת מוצא אנתרופולוגית, ולא על סמך זהותי היהודית או בהשפעת אמפטיה – ואף הזדהות – שחשתי עם העמדות של רבים מיוצאי קווקאז, שחלקו איתי את עולמם במהלך השנים. בהערכות כלליות יותר, המבוססות אף הן על ממצאי המחקר, באות לידי ביטוי ודאי גם זהותי ועמדותיי הערכיות – וטוב שכך. שילוב זה, בין מחקר מדעי נטול־הטיה לבין הערכות הכרוכות בזהות ובערכים, הוא גם סימן היכר של הגישה המדעית והתרבותית של מרכז רפפורט, שבמסגרתו נכתב נייר עמדה מחקרי זה.

חלק ראשון

הקהילה היהודית בדאגסטאן – עבר והווה



רקע

יהודי דאגסטאן הם חלק מקבוצה גדולה יותר, המכונה כאן "יהודי קווקאז", המוכרת בדרך כלל כ"יהודי ההר" או "יהודים הרריים" (Mountain Jews), ולאחרונה בישראל גם כ"קווקאזים". הם מכנים את עצמם "ג'והור" – יהודים. המונח "יהודי קווקאז" עשוי לבלבל, שכן בקווקאז ישבו כמה קבוצות יהודיות, שהמרכזיות בהן הם יהודי גרוזיה השוכנים בעבר הקווקאז, ויהודים אשכנזים-רוסים, שהחלו להתישב באזור מאז כיבושו בידי רוסיה במאה התשע-עשרה, ורבים מהם הגיעו אליו בתקופת מלחמת העולם השנייה ואחריה. למרות זאת, השם "יהודי קווקאז" עדיף כמציין קבוצה זו, שכן השם "יהודי ההר" הוא, במידה רבה, תולדת הכיבוש הרוסי של הקווקאז והמפגש עם יהודים אחרים. יש גם יוצר מלכתחילה דימוי מסוים, של "יהודים הרריים", בעוד שמדובר בקהילה מגוונת, שעברה, כמו רוב הקהילות היהודיות, תהליכי עיור אינטנסיביים במאה השנים האחרונות, אף כי מיעוט מתוכה המשיך להתגורר בכפרים (ולעסוק בחקלאות), לצד בני קבוצות קווקאזיות אחרות.

יהודי קווקאז מאופיינים, בין השאר, בגבולות קהילתיים נפרדים (נטייה לאַנדוגמיה קהילתית) ובשפה יהודית משלהם. שפה זו, שהם מכנים "ג'והורי" (יהודית) [Judeo-Tat בפי הבלשנים], היא "שפה יהודית", בדומה לשפות יהודיות אחרות (יידיש, ערבית-יהודית, פרסית-יהודית

וכו'). הקשר בין שפת יהודי קווקאז לטאטית, המדוברת בפי קבוצות קטנות של מוסלמים ושל נוצרים-ארמנים בקווקאז, היווה את הבסיס לאידיאולוגיה ולפוליטיקה הטאטית. אולם רוב החוקרים מסכימים, כי מדובר בשפות קרובות אך לא זהות: החוקרים מתארים את הגיהור/ג'ודאז-טאט כשפה נפרדת או כאתנולקט של הטאטית.¹⁰ בין הקבוצות הדוברות שפות טאטיות, היהודים הם היחידים שלשפתם יש גרסה כתובה וכמות גדולה של ספרות וטקסטים שונים. ג'והרי נכתבה תחילה באותיות עבריות, אך משנת 1929 באותיות לטיניות ומ-1936 באותיות קיריליות – שינויים שנכפו על ידי המדיניות הלשונית הסובייטית. מדיניות זו עודדה גם תהליכי רוסיפיקציה, שהביאו, מאז תום מלחמת העולם השנייה, להחלפה הדרגתית של שפת יהודי קווקאז ברוסית,¹¹ אם כי לשפה נשמרה חשיבות סמלית רבה והיא עדיין בשימוש, במיוחד בקרב הדור המבוגר יותר.

שפת יהודי קווקאז היא אחד המרכיבים המשותפים לכלל יהודי האזור, אך גם לה יש ארבעה דיאלקטים עיקריים.¹² הבדל לשוני זה מצטרף להבדלים רבים אחרים בין קבוצות שונות של יהודי קווקאז, הבדלים הנובעים מהשונות הגדולה הקיימת באזור ומהמגוון הרחב של קבוצות שבקרן ישבו היהודים. מדובר, אם כן, בקהילות שונות שלהן זהויות נפרדות, למרות קיומה של זהות-על משותפת. קהילות אלו התפרסו מאזרבייג'ן שבדרום ועד הרפובליקה האוטונומית קברדינו-בלקריה ומחוז פיאטיגורסק הרוסי שבצפון.

10. Nazarova, 2002; Zand, 1986: 378; Miller, B., 1929: 2–16; Miller, V., 1892: 17

11. אלטשולר, 1990: 371, 387; אליהו, 1999: 10; Zand, 1986: 486

12. הדיאלקטים או הניבים המרכזיים הם: ניב קובה או עיובה (Kuba באזרבייג'ן); ניב דרבנט (Derbent בדרום דאגסטאן); הניב הח'איטורי (או Qaytaqi, ע"ש נסיכות קאיתאך בדאגסטאן – כיום מתייחס לצפון דאגסטאן ואזורי צפון קווקאז האחרים); וניב שירוואן (Shirvan במערב אזרבייג'ן). קיים הבדל בצורת הכתיבה בין הניבים שדוברו באזרבייג'ן (בעיקר דיאלקט קובה) לניב דרבנט (Zand, 1985).

דאגסטאן (Daghestan – מילולית: "ארץ ההרים")¹³ שוכנת בצפון מזרח הקווקאז, ממזרח לה הים הכספי וממערב צ'צ'ניה. בצפון, מפרידות ערבות בינה לבין מחוז סטברופול של רוסיה והרפובליקה האוטונומית של קלמיקיה (גם היא חלק מרוסיה). בדרום, רכס הקווקאז הגדול מפריד בין דאגסטאן לאזרבייג'ן וגרוזיה – כיום מדינות עצמאיות. מאז אמצע המאה התשע־עשרה, נתונה דאגסטאן בשליטה רוסית, ומאז ימי ברית המועצות היא רפובליקה אוטונומית, הנכללת כיום בפרציה הרוסית.

בדאגסטאן חיים כשניים וחצי מיליון תושבים, רובם מוסלמים ומיעוטם נוצרים (רוסים־אורתודוכסים וארמנים), קרוב לשני שלישי מהם גרים בכפרים. המאפיין המרכזי של דאגסטאן הוא הרכבה האתנית: זהו אזור המאופיין בריבוי עמים וקבוצות אתניות יותר מכל אזור אחר בקווקאז, שהוא ביסודו אחד מחבלי הארץ ההטרוגניים ביותר (מבחינה אתנית ולשונית) בעולם. דאגסטאן היא עולם של "מיעוטים ללא רוב" – רפובליקה אוטונומית שבה קבוצות אתניות רבות, המדברות לפחות שלושים ושתיים שפות מקומיות. השלטון הסובייטי קיבץ קבוצות אלו ויצר רפובליקה רב־אתנית, השייכת רשמית לארבעה־עשר עמים או לאומים מוכרים, שאף אחד מהם אינו נהנה מרוב מוחלט.¹⁴ הקבוצות הגדולות הן אָוואר (Avar), דרגין (Dargin) וקומיק (Kumyk).¹⁵

13 דאג (Dagh) – מטורקית: הר; סטאן (stan) – סיומת בשפות פרסיות המצינת שם של טריטוריה (ארץ, אזור).

14 רוב הקבוצות האלו הן מוסלמיות סוניות, אך שתיים אינן מוסלמיות (רוסים וטאטים/יהודים) ושתיים שיעיות (אָזָרים וטאטים־מוסלמים), בסך הכל מיעוט קטנטן, הנחשב רשמית קבוצה אחת עם היהודים המוגדרים כטאטים. מכל מקום, בקרב כל הקבוצות הללו, הזהות הדתית נלווית לזהות האתנית־לאומית ואינה מנותקת ממנה. בקרב המוסלמים הסוניים, נודעת למסדרים הצופיים (בעיקר הנאקשבנדיה והקאדריה) חשיבות מרכזית, אך גם הם מתארגנים בדרך כלל בהקשר חד־אתני.

15 שתי הראשונות דוברות שפות צפון־קווקאזיות, והשלישית דוברת שפה ממשפחת הלשוניות הטורקיות.

דיון ביהודי דאגסטאן עשוי להראות, בתחילה, כדיון נוסף ביהודים בסביבה מוסלמית. אך אף שמשנתנה זה חשוב, יש לפחות שני מרכיבים אחרים החשובים לא פחות ואולי יותר: זהו דיון ביהודים בסביבה רב־אתנית – מאפיין שהשפיע מאוד על עיצוב זהותם של יהודי קווקאז ועל מגעיהם עם הסביבה; בו בזמן, זהו גם דיון ביהודים במציאות פוסט־סובייטית, באזורי פריפריה שהנוכחות הרוסית בהם מבוססת על קולוניאליזם ואימפריאליזם, שעיצבו את המערכת הפוליטית והחברתית בהם במאה וחמישים השנים האחרונות.

ההיסטוריה העתיקה של יהודי קווקאז לא נחקרה דיה, ומצב זה מגביר את עמימות הקבוצה. לעומת זאת, מחקר בסיסי יסודי ביותר הוקדש להיסטוריה המודרנית של הקהילה (אלטשולר, 1990) ולשפתה וספרותה (Zand, 1983, 1985, 1986). חוקרים נוספים עסקו בהיבטים אחרים של חיי היהודים בקווקאז, אך המחקר עודו בראשיתו. כמה סוגיות הקשורות להיסטוריה של הקהילה, זהותה ושפתה נידונות בהמשך, במיוחד ביחס לסוגיית הפוליטיקה הטאטית. בדברי רקע קצרים אלה אציין רק, שזו קהילה מגוונת מבחינת אופייה וההשפעות עליה.

יהודי קווקאז ישבו בכפרים לצד עמי הקווקאז השונים, ובמידה רבה נחשבו מקומיים. במאה התשע־עשרה למשל, לבשו הגברים את ה"צירקסקה", הלבוש המשותף לגברים בצפון הקווקאז, ואף נשאו נשק בדומה לשאר גברי הקווקאז. אבל בשלהי המאה התשע־עשרה החל תהליך עיור, ובשנים האחרונות מתגוררים רוב יהודי דאגסטאן בערים. בעבר, היו בהם פועלים, סוחרים ותגרים, לצד טכנאים, מהנדסים וכלכלנים, שחלקם שימשו בתפקידים חשובים בתעשייה ובשירות הציבורי. סקרים שנערכו בין יהודי קווקאז שעלו לישראל מצאו, כי כשליש מהם בעלי השכלה גבוהה. אף שאין נתונים נפרדים לגבי יוצאי דאגסטאן, נראה ששיעור המשכילים בקרבם היה דומה, ואולי אף גבוה יותר, בשל הדומיננטיות של האוכלוסיה העירונית והחיים לצד האוכלוסיה המקומית, ולא בריכוזים טריטוריאליים נפרדים.¹⁶

16 בדרבנט היתה שכונה יהודית, שנהרסה על ידי הסובייטים בשנות העשרים

יהודי קווקאז פיתחו חיי תרבות ענפים. לצד השמירה על מנהגי היהדות ופיתוח תרבות בשפת יהודי קווקאז, נודע ליהודים מקום חשוב בתרבות הכללית, במיוחד בתחומי המוזיקה, התיאטרון והריקוד, כמלחינים, כוריאוגרפים, רקדנים ומבצעים. כך למשל, מילאו תנחום יזרעאלוב ויוסף מטאייב תפקיד מרכזי בלהקת הריקוד הייצוגית של דאגסטאן, "לאגינקה", שבה נוצרה מסורת "כלל דאגסטאנית". המדיניות האנטי-דתית הסובייטית פגעה ביהודי קווקאז, כמו בכלל יהודי ברית המועצות. הפגיעה בחינוך יהודי ובמנהיגות דתית הגבילו את חיי הדת בתקופה הסובייטית. למרות זאת, נראה שיהודי קווקאז, יותר מיהודי רוסיה, הצליחו לשמור על זהות יהודית, שהתבטאה בעיקר בקיום טקסי המעבר – בר ובת מצווה – והחגים היהודיים. לצד יהודי קווקאז ("יהודי החר"), ישב בדאגסטאן, כאמור, גם מיעוט של יהודים אשכנזים-רוסים, ומעטים מהם נותרו שם גם כיום. היחסים בין הקהילות חשובים לדיון, ונייחד להם מקום בהמשך.

עם התפרקות ברית המועצות, הושפעה מאוד אוכלוסיית דאגסטאן, ובכלל זה היהודים, מחוסר היציבות הפוליטי באזור הקווקאז, במיוחד בצ'צ'ניה השכנה. למצב זה, ולכלל ההתפתחויות הקשורות להתפרקות ברית המועצות, היו השלכות קשות על המצב הכלכלי ברפובליקה הקטנה, שהיא אחת העניות ביותר בפדרציה הרוסית, ובשנות התשעים רבתה בה הפשיעה על רקע כלכלי. לאחר המלחמה הראשונה בצ'צ'ניה (1995), החל גם תהליך של חדירת אסלאם רדיקאלי לאזור. מגמה זו התבטאה בהקמת מיליציות כמורצבאיות ובהקצנה של מפלגות אסלאמיות, ובעיקר בקונפליקטים אלימים בשולי דאגסטאן, סמוך לגבול עם צ'צ'ניה.¹⁷ למרות ניסיונות ההקצנה וההתססה, האסלאם

(אלטשולר, 1990). לעומת זאת, יהודי נלצ'יק שבקברדינורבלקריה ויהודי קובה שבאזרבייג'ן התגוררו בשכונות נפרדות, ובדרך כלל נלוו למצב כזה דפוסים שמרניים יותר ופחות השתלבות בחיים הציבוריים הכלליים.

17 היו שתי תקריות אלימות מרכזיות שבהן היו מעורבים קיצונים אסלאמיים. בקהילה הכפרית של קראמחי (Karamakhi), באזור בוינאקסק, הוקם ב-1996 מעין משטר אסלאמי אלטרנטיבי לממשלת דאגסטאן. כוח של כ-1,000 שוטרים

המסורת בדאגסטאן (שמבוסס על מסדרים צופיים) נותר דומיננטי, ונשמרו שקט יחסי ויציבות שלטונית. מצב זה קשור לאופי הרב-אתני, לקיום כוחות מקומיים מוסלמיים מתונים, הבולמים את התפשטות האסלאם הרדיקאלי, וליכולת האליטה המקומית לנהל בהצלחה יחסית את מוקדי הקונפליקט הרבים ברפובליקה. בראש השלטון בדאגסטאן עמד עד לאחרונה מוגמד עלי מוגמדוביץ', דרגיני במוצאו (הקבוצה השנייה בגודלה), ששימש יושב ראש מועצת המדינה. זה אולי המקום היחיד ברוסיה כולה, שבו נותר השלטון כמעט ללא שינוי מאז התקופה הסובייטית. כוחו הפוליטי של היושב ראש סימל את המשכיות כוחה של האליטה השלטת מתקופה זו.¹⁸ נקודה זו, כפי שיובהר להלן, חשובה גם להבנת מצבם של היהודים; במועד סיום עבודה זו, הוחלף מוגמדוביץ'. מוחו אלייב (Mukhu Aliyev), אווארי במוצאו, מונה לנשיא בעקבות הצעתו של הנשיא פוטיין. מועמדותו הומלצה גם על ידי מוגמדוביץ', ונראה שהיציבות השלטונית היחסית נמשכת, אם כי החילופין מעידים על דילמות הקשורות לקושי הכלכלי וגם, כנראה, לפרשות שחיתות שונות.

בדאגסטאן מורגש במיוחד חוסר היציבות הכלכלית. אף שמאז שנות התשעים ניכרים ניצני שיפור, ניצבה כלכלת דאגסטאן בשנת 2003 במקום השמונים ושבעה, מתוך שמונים ותשע יחידות טריטוריאליות בפדרציה הרוסית. במהלך ביקורי בשנת 2003, לא פעלו הטלפונים

לא הצליח להשתלט מחדש על האזור. רק לאחר שהקיצונים האסלאמים במקום הואשמו ברצח המופתי הראשי באוגוסט 1998, הושג הסכם פשרה בינם לממשלת דאגסטאן, ושקט יחסי חזר לאזור. תקרית שנייה היתה ב־1999 במחוז צומאדה (Tsumada), שבאזור הגבול המערבי ההררי של דאגסטאן, סמוך לגבול עם צ'צ'ניה. גם כפריים באזור זה הכריזו על "שלטון אסלאמי עצמאי", אך הכרזתם לוותה בפלישת כוחות מצ'צ'ניה בפיקוד שמיל באסייב וחיטאב (שהמיליציה שלהם היוותה את מרכז ההשפעה של אסלאם רדיקאלי מזרח-תיכוני בצ'צ'ניה). אלפי דאגסטאנים שהתארגנו במיליציה (בתמיכת הממשלה), כפו על הפולשים נסיגה לאחר קרבות קשים. ראה: Bram and Gammer (forthcoming).

18 בכך דומה דאגסטאן (שהיא חלק מרוסיה) לחלק מהמדינות העצמאיות החדשות, שהיו חלק מבריה"מ לשעבר.

בחלק מאזורי דרבנט, למשל, ובשכונות העניות יותר של העיר ניכרו מאוד הזנחה וקושי לתחזק את התשתיות, שנבנו בתקופה הסובייטית. במקביל, אפשר היה לראות גם סימני התאוששות ועליית מגזר חדש של אנשי עסקים, שהשכילו לנצל את המצב החדש. הרקע ההיסטורי והתרבותי הייחודי והתמורות הגיאופוליטיות שהתרחשו בקווקאז (בייחוד בצ'צ'ניה השכנה), משליכים על הדילמות של הזהות היהודית והקשר עם ישראל, שעמן מתמודדים יהודי דאגסטאן.

יהודי דאגסטאן כקהילה בשולי העולם היהודי: רחוק מן העין, רחוק מן הלב?

דאגסטאן היא דוגמה למקום שהוא, בו בזמן, קרוב ורחוק. בחינת מאפיינים אלה של "קֶרְבָּה" ו"ריחוק" והשינויים שחלו בהם מאז התפרקות ברית המועצות, נותנת רקע חשוב להבנת הסוגיות שעמן מתמודדים יהודי דאגסטאן. רקע זה מבהיר גם כיצד, בעידן של גלובליזציה, נותרו עדיין קהילות יהודיות בשוליים, שאפילו המידע על אודותן מוגבל – נקודה חשובה להבנת המתודולוגיה של המחקר ומגבלותיה.

הקווקאז קרוב למזרח התיכון ולישראל, שבה נמצא כיום הריכוז הגדול ביותר של יהודים – עניין של כשלוש שעות טיסה. בניגוד לקהילות אחרות במזרח התיכון "הרחב", ובמיוחד קהילת יהודי איראן, אין לכאורה מניעה פוליטית להגיע לקווקאז: צפון הקווקאז, שבו עוסק חיבור זה, הוא חלק מרוסיה, ובין רוסיה לישראל מתקיימת תנועה גדולה של אנשים בעשרות טיסות שבועיות, לא רק למוסקבה אלא גם ליעדים מגוונים בכל רחבי מדינת ענק זו. טיסה שבועית כזו מקשרת, בשנים האחרונות, את ישראל עם צפון הקווקאז, לשדה התעופה במינרל-ניוודי (Minerl-n-vody) ליד העיר פיאטיגורסק, אך היא פועלת בתקופת הקיץ בלבד; עד כאן מרכיבי ה"קֶרְבָּה".

לצד אלה, יש מרכיבים של ריחוק: דאגסטאן היא רפובליקה אוטונומית בתוך רוסיה, ועקב המצב הפוליטי באזור הקווקאז, הרשויות הרוסיות אינן ממהרות להעניק אשרה לזרים הרוצים להגיע למקום. נסיעה לדאגסטאן דורשת, אם כן, תכנון ארוך מראש, תשלומים גבוהים למדי על ויזות מיוחדות – בשל נטיית השלטון שלא לאשר ויזות ביקור תיירותיות רגילות – ואי־נדאות הקשורה במצב הכללי בצפון הקווקאז.¹⁹ לאחר שמגיעים לאזור מתברר, כמו במקרים רבים כאלה, כי לפחות חלק מהדימוי של האזור כמסוכן או כלא מסביר פנים, הוא שגוי. בכל זאת, המבקר הזר עדיף שיתלווה למארחים מקומיים; לצד הקשיים הביורוקראטיים, הדרך מישראל לדאגסטאן היא עניין מייגע למדי. טיסה ישירה לקווקאז אינה מסייעת הרבה: הנסיעה מאזור מינרל־ניוודי לדאגסטאן נמשכת יום שלם (בעבר היתה זו נסיעה קצרה יותר, אולם כיום אין אפשרות לנסוע בדרך הראשית העוברת בצ'צ'ניה), והיא כרוכה במעבר בנקודות ביקורת שונות, במיוחד בגבול שבין הרפובליקה של דאגסטאן למחוז הרוסי סטברופול. למעשה, פשוט יותר לטוס למוסקבה, ומשם בחזרה לקווקאז בטיסה פנימית. דרך זו מחייבת כמעט תמיד שהייה במוסקבה, שכן מדובר בטיסה משדה תעופה אחר, מרוחק מאוד משדה התעופה הבינלאומי. תיאור פרטני זה נועד להדגיש, כי מרכיבי הריחוק בולטים יותר, גם במישור הגיאוגרפי, מאלה של הקרֶבָּה.

מסקנה זו מקבלת משנה תוקף, כאשר מתבוננים לא רק בהקשר הגיאוגרפי, אלא בתפיסות וקדם־תפיסות (pre-conceptions) המעצבות את היחס כלפי קהילות וקבוצות שונות של יהודים. מעבר לתפיסה הרווחת של הקווקאז כאזור נידח, נגזרת שוליותו גם ממיקומו "בין לבין": המחפש את האזור באטלס, למשל, ימצא בדרך כלל חלקים שלו בשוליהן של מפות המתארות אזורים אחרים (רוסיה, מזרח תיכון, מרכז אסיה). מעבר לכך, "ריחוק" הוא גם תולדה של חוסר היכרות (ולחיפך). יהודי קווקאז נתפסו בישראל, בשנים הראשונות של העלייה

19 השוו לקשיים שמתאר צ'נסינר (Chenciner, 1997) בתיאור ביקורו בדאגסטאן.

הגדולה מברית המועצות לשעבר, כחלק מיהודי רוסיה. מאוחר יותר – ולעיתים במקביל – הם נתפסו כחלק מקטגוריה של "יהודי ברית המועצות האסיאתית", בעוד שקובעי מדיניות, נותני שירותים ואף חוקרים (במיוחד במדעי החברה) אינם מבחינים בין קהילות, כגון בין יהודי בוכרה ויהודי גרוזיה, שקווי השוני ביניהן וזהותן העצמית המובחנת ברורים לכל מי שמכיר מעט את האזור.²⁰ השלכות המדיניות הישראלית, שראתה את כל עולי ברית המועצות כקבוצה אחת, היו אימתן תשומת לב מספקת לצרכי קבוצות שונות בשנים הקריטיות של ראשית העלייה. במקביל, השתרשו תפיסות וקדם-תפיסות שתרמו לתיוג שלילי של העולים, ויצרו מציאות של היעדר הכרה והכרה שגויה (non-recognition and miss-recognition) ביחס ליהודי קווקאז (ברס, 2004). תפיסות אלה תרמו לדחיקה לשוליים של קבוצה זו בישראל, והשפיעו גם על היחס ליהודים שנותרו בקווקאז. תפיסות דומות ניכרו, במידה רבה, גם במרכזים יהודיים אחרים, כגון בארה"ב. כיום השתנתה מדיניות זו, אך עדיין קיימות דילמות רבות הנוגעות לאופן המגע בין ממסדים שונים לקהילה. כל אלה מדגישים, אם כן, ריחוק או מרחק, שאינו רק גיאוגרפי. לריחוק זה נודעת משמעות רבה ביחס לסוגיות העומדות במרכז חיבור זה.

סוגיות אלה של איהיכרות ואף יחס מרוחק מצד יהודים אחרים, נוגעות ליהודי קווקאז בכלל, אך בשל ההתפתחויות הגיאופוליטיות בקווקאז, הן מתבטאות ביתר שאת ביחס ליהודי דאגסטאן. השוואה שיכולה לחדד את הדילמות הנדונות כאן, היא בין יהודי דאגסטאן ליהודי אזרבייג'ן: באזרבייג'ן, הגובלת בדאגסטאן מדרום, נותרה קהילה של אלפים מיהודי קווקאז, ולצידם קהילה אשכנזית. בשל היות אזרבייג'ן מדינה עצמאית, אפשר לייחד תשומת לב רבה יותר ליהודים בה, תשומת לב שמתווכת גם על ידי קיום שגרירות ישראלית

20 ביחס לכך אפשר להוסיף, כי דאגסטאן – וצפון הקווקאז בכלל – שוכנות בחלק האירופי של הקווקאז, מבחינת החלוקות הגיאוגרפיות המקובלות, דבר המדגיח את "קדם התפיסות" התרבותיות העומדות ברקע חלוקות אלו.

שם, ועל ידי יהודים המגיעים ממקומות אחרים לצרכי עסקים וקשרים אקדמיים ותרבותיים, דוגמת ביקור נציגי הקונגרס היהודי האמריקאי במרץ 2006. אמנם, בדאגסטאן נותרו פחות יהודים, אך ההתעניינות המחודשת (המבורכת כשלעצמה) ביהודים באזרבייג'ן, מדגישה את שוליות היהודים שנותרו בדאגסטאן.

בעבר, היה קשר טבעי ופשוט בין יהודים (ונציגים יהודיים) מאזרבייג'ן ליהודי דאגסטאן: בכמה שעות נסיעה, ניתן היה להגיע מבקו לדרבנט. בשנים האחרונות, הגבול בין דאגסטאן לאזרבייג'ן קשה למעבר אפילו למקומיים, והקשר הזה כמעט נותק. המצב החדש מקשה במיוחד על יהודי קווקאז שנותרו בדאגסטאן, שנותקו מהקשר לאזרבייג'ן וליהודיה ולעיר בקו (העיר הגדולה בקווקאז).

מרכז של חיים יהודיים הקרוב יחסית לדאגסטאן הוא, אפוא, מוסקבה, ומרכז מְשֻׁנָה הוא אזור פיאטיגורסק, בחלקו המרכזי של צפון הקווקאז. אך גם הקשר של יהודי דאגסטאן לקהילה הנוצרת בפיאטיגורסק אינו קל; בפיאטיגורסק מצויה הקהילה היהודית הגדולה בצפון הקווקאז. היא מורכבת ברובה מיהודים קווקאזים, שרבים מהם היגרו מדאגסטאן. בעיר זו ממוקם גם המשרד האזורי של הסוכנות היהודית, בו יושב שליח מִיִּשְׂרָאֵל. אף שמדובר לכאורה באותו חבל ארץ, אזורים אלה שונים מאוד זה מזה, והיהודים החיים בהם נתקלים בדילמות שונות: בפיאטיגורסק ובאזורי "הקווקאז הרוסי" (בעיקר מחוז סטברופול) מדובר בקהילה יהודית צומחת, בְּמַחֹז של רוסיה, ובסביבה שבה רוב רוסי ברור למרות מרכיבים רב־אתניים. לעומת זאת, קהילת דאגסטאן מתמודדת עם עזיבת מרבית חבריה, והיא נמצאת ברפובליקה אוטונומית, בסביבה רב־אתנית, שבה מרבית התושבים הם מוסלמים מקבוצות אתניות מגוונות. בחיי היוס־יום, יהודי דאגסטאן קשורים כיום למוסקבה יותר מאשר לפיאטיגורסק. גם במוסקבה נוצרה קהילה לא מבוטלת של יהודים מדאגסטאן, שרבים מהם שומרים על קשר הדוק עם הנותרים בדאגסטאן ומעורבים במתרחש בה (בעוד אלה שהיגרו לפיאטיגורסק, עסוקים בעיקר בבניית מקומיות חדשה שם). הקשר שבין יהודי דאגסטאן ליהודים

ולמוסדות יהודיים במוסקבה, חשוב להבנת קהילת יהודי דאגסטאן כיום, ולפיכך נייחד לו סעיף להלן; לסיכום דיון זה ראוי להוסיף, כי מרחק תרבותי וקדם־תפיסות מרחיקים קהילות ברוסיה זו מזו, בה במידה – ואף יותר – משהם מרחיקים בישראל. מצב זה תורם לחוסר היכרות, ולתחושה של "רחוק מהעין – רחוק מהלב".

ריכוזי היהודים בדאגסטאן כיום, בעקבות מגמות ההגירה בתקופה הפוסט־סובייטית

מאפייני האוכלוסיה היהודית שנותרה בדאגסטאן כפי שצוין, מרבית יהודי דאגסטאן היגרו ממנה מאז ראשית שנות התשעים. צ'נסניר (Chenciner, 1997), שחקר בדאגסטאן באמצע שנות התשעים, ציין כי נותרו בה: "חמשת אלפים יהודים הרריים, מתוך חמישים אלף" (עמ' 255).²¹ כיום נותרו ברפובליקה כ־2,500 יהודים, ולכל היותר 4,000 – אם נקבל את ההערכות הגבוהות בתחום, ונתחשב גם באוכלוסיה שמעבר לאוכלוסיית הגרעין הרשומה כיהודית. למרות התמשכות מגמות ההגירה, ברור כי חלק מהיהודים החליטו להישאר בדאגסטאן, ואלה מתמודדים עם דילמות של כינון מחודש של הקהילה היהודית. כאמור, יש קושי רב לדעת מהו מספרם המדויק, שכן רבים מאלה הרשומים אינם חיים בדאגסטאן, אלא היגרו לאזורים אחרים ברוסיה, ובמיוחד למוסקבה. חלק מהם חיים שם באופן קבוע, אך לא שינו עדיין את הרישום שלהם, וחלק אחר ייתכן שישוב לדאגסטאן. חלק מהנשארים מבוגרים מכדי להתחיל חיים חדשים בארץ אחרת, אם כי חלקם עשויים להגר בעתיד, אם יזכו לתמיכה, דוגמת זו הניתנת למהגרים מבוגרים בישראל או בגרמניה.

21 על פי המפקד הסובייטי מ־1989, היו בדאגסטאן 20,000 יהודים הרריים ו־11,000 טאטים (Chenciner, 1997: 300).

אולם ישנן גם קבוצות אוכלוסיה שבחרו להישאר בדאגסטאן מרצון. ביניהן ניכרת קבוצת יהודים המשולבים בחיי המסחר, התעשייה והכלכלה, בני גילים שונים, שהחליטו לבנות את עתידם בדאגסטאן, והם מרוכזים בעיקר בדרבנט ובמחאצ'קאלה. חלק מהם מצליחים מבחינה כלכלית, ובמקביל מתחבטים בשאלות של זהות ובנייה מחדש של הקהילה היהודית. לצד אוכלוסיה זו, ישנם אנשים בגיל הביניים, המסודרים פחות מבחינה כלכלית, אך מעדיפים את המקומיות שלהם על פני עתיד לא ברור במקומות אחרים, במיוחד נוכח הדיווחים על הקשיים הכלכליים והתעסוקתיים שיוצאי קווקאז נתקלים בהם בישראל. אוכלוסיה נוספת, קטנה מאוד אך מעניינת, היא של יהודים שאימצו במידה זו או אחרת את הזהות ה'טאטית'. מדובר בעיקר באנשים שנהנו ממדיניות זו: השתלבו כנציגים 'טאטים' במוסדות שונים, או שהם זוכים לתקציבים הקשורים במדיניות האתנית (כגון אלה המעורבים בעיתון היהודי, שהיה במשך שנים במה לקידום מדיניות זו).

רוב היהודים שנותרו בדאגסטאן שייכים לקהילת יהודי קווקאז ("יהודי ההר"), אך לצידם יש גם יהודים ממוצא אשכנזי. רוב האוכלוסיה היהודית שנותרה מרוכזת, כאמור, בערים: מאחאצ'קאלה (Makhachkala)²² הבירה, דרבנט (Derbent) – הריכוז היהודי ההיסטורי, ומעט בעיר בוינאקסק. כמו כן, נותרו שרידים קטנים לקהילות יהודיות בערים נוספות בדאגסטאן, כגון חסאב־יורט (Khasav-Iurt) וקזליאר (Kizliar), וכן ניכרים שרידים אחרונים של נוכחות יהודית בכפרים.

הריכוזים היהודיים העיקריים

מאחאצ'קאלה (מחאצ'קלעה): בירת דאגסטאן, רשומים בה ארבע־מאות אלף תושבים (בפועל מתגוררים בה יותר). ראשית הקהילה היהודית בכפר טארקי – כיום פרבר של העיר – שבו היתה קהילה עתיקה. עם הקמת העיר על ידי הרוסים, נוצרה בה קהילה גדולה. על פי

22 כך על סמך הכתיב המקובל כיום. במקור: מאחאצ'קאלעה (Makhac-Kala).

ראשי הקהילה, היו בעיר כאלפיים יהודים ב־2003, ולדברי יושב ראש בית הכנסת של מאחאצ'קאלה, בראיון שהוזכר לעיל, היו בה שלושת אלפים יהודים בשנת 2004. פעילים מקהילת יוצאי קווקאז, שביקרו שם בראשית 2006, דיווחו על שמונה מאות יהודים, אבל ראוי להתייחס לכלל הדיווחים הללו בזהירות.

האוכלוסיה היהודית כאן מגוונת מבחינת המאפיינים הסוצי-אקונומיים. לצד אוכלוסיה יהודית ותיקה, שמתגוררת עדיין ברחובות הסמוכים לבית הכנסת הישן, חלק מיהודי מאחאצ'קאלה הם בעלי מקצועות חופשיים, העובדים במוסדות שונים בעיר.

דרבנט: עיר בת קרוב למאה אלף תושבים, על שפת הים הכספי, דרומית למאחאצ'קאלה. זו עיר היסטורית חשובה, בת אלפי שנים, המכונה גם "באב אל-אבוואב" – שער השערים, השער בין אירופה לאסיה. במהלך עבודת השדה, הוכרזה דרבנט כאתר מורשת עולמית על ידי ארגון אונסקו.²³ "דרבנט היתה פעם עיר יהודית, אבל עכשיו לא", אמרה לי יהודיה ילידת העיר, הגרה כיום במאחאצ'קאלה. ואכן, עד שנות התשעים מנו היהודים אחוז ניכר מאוכלוסיית העיר, ושניים מראשי העיר בתקופה הסובייטית היו יהודים. מאז היגרו רוב היהודים, אך עדיין נותר כאן הריכוז העיקרי של יהודים בדאגסטאן. קשה להעריך כמה יהודים בדיוק נותרו בעיר: בכמה שיחות טענו אנשי הקהילה, שבעיר נותרו כארבעת אלפים יהודים. ההיסטוריון איגור סמיונוב מעריך שנותרו בה כאלף ומאתיים יהודים בלבד (2006), ולדברי יושב ראש בית הכנסת של מאחאצ'קאלה, חיו בדרבנט בשנת 2004 שלושת אלפים יהודים. חשוב לציין, שחלק מיהודי קווקאז החיים במוסקבה, רשומים עדיין רשמית כתושבי דרבנט, וחלקם מחזיקים בתים במקום.

ליהודים יש נציג במועצת העיר (אחד מתוך שלושים וחמישה), המכהן גם כאחד מסגני ראש עיריית דרבנט, ושמו דניל איליץ

23 באותה שנה, זכתה גם "העיר הלבנה" בתל אביב למעמד זה. דרבנט נבחרה במקום השביעי ותל אביב במקום השמיני.

דנילוב. האוכלוסיה היהודית הטרזגנית מאוד: אוכלוסיה מבוגרת, יהודים העובדים כפועלים או אנשי צווארון כחול, ולצידם יהודים בעלי נוכחות בחיי הכלכלה של העיר (כגון בעלי תפקידים בכירים במפעל היינות הגדול של העיר), ואחרים העוסקים במסחר, בבנייה וביזמות כלכליות שונות.

בוינאקסק (Buynaksk; שמה ההיסטורי: טמיר חאן שורה): עיר זו, שמתגוררים בה כשישים אלף תושבים, היתה בעבר קהילה יהודית גדולה של יהודי קווקאז, ושל יהודים ממוצא אשכנזי שהגיעו אליה במאה התשע-עשרה. על פי דיווחים שונים, היו בה בראשית שנות התשעים יותר ממאה ועשרים משפחות. ב־2003 נותרו כעשרים משפחות, אבל הצעירים מהגרים, וחלק מהן עזבו מאז.

יהודים בכפרים: בביקורי בשנת 2003, פגשתי את אחרוני היהודים הגרים בכפרים בדאגסטאן, המעטים שטרם היגרו. זהו סיום מהיר לתהליך ממושך, שהחל כבר במאה התשע-עשרה והגיע לשיאו בשנות השישים והשבעים של המאה העשרים, עת עברו יהודים רבים מהכפרים לערים.

בכפר **ניוגדי** (Nügdi), הקרוי בפי היהודים מושקור (Müshkür), עשרים ושמונה ק"מ דרומית לדרבנט, התקיימה בעבר קהילה יהודית שמנתה, לפי המסופר, שישים משפחות, שמהן נותרו שישה עד עשרה בתי-אב. בית הכנסת שפעל כאן בעבר, משמש כעת בית תרבות. בשונה מקהילות כפריות אחרות, נראה שיש בין היהודים אנשים צעירים שבחרו להמשיך כאן את חייהם. בבית שבו ביקרתי, ניכרו סימני זהות יהודיים בולטים – מגן דוד גדול, ובתוכו ספר תורה, מעטר את הקירות, והקיר בחצר הפנימית מעוטר בתמונות שונות, לצידן מגן דוד וכתובת בעברית: "שלום". היהודי שאירח אותנו עובד מחוץ לכפר, ומגדל גידולים חקלאיים בשטח הצמוד לביתו. רוב היהודים מרוכזים באזור אחד, וניכרים היחסים הטובים בינם לבין שאר התושבים. זו עדות כמעט אחרונה לנוכחות ארוכה של יהודים בכפרי דאגסטאן, יהודים שרבים מהם עסקו בחקלאות והיו חלק בלתי נפרד מהאוכלוסיה המקומית.

במדג'ליס (Medzhelis) – עיירה כפרית הנמצאת ארבעים ק"מ צפונית-מערבית לדרבנט, על גבול ההר, בתחומי מה שהיה פעם הנסיכות של קאיתאך – היתה בעבר קהילה יהודית גדולה.²⁴ פגשתי שם את היהודי האחרון שנותר במקום, אבשלום יעקובוב. לדבריו, בשלהי התקופה הסובייטית התגוררו במקום כשלושים וחמש משפחות יהודיות. אבשלום הוא דוגמה מובהקת לאורח החיים של יהודי דאגסטאן עם שכניהם: הוא דובר חמש שפות – ג'והרי, קומיקית, אזרית, דרגינית ורוסית.

בכפר **אגני** (Agni), מעט צפונה מדרבנט, התגוררו בעבר כעשרים משפחות יהודיות. בתקופת ביקורי שם נותרו (על פי דיווחים) שתיים בלבד.

בתקופת שהותי בדרבנט, נפטר גם היהודי האחרון בכפר **חוש־מאנזיל** (Khoshmanzil), שבעה עשר ק"מ מדרבנט.

24 מדג'ליס היתה מרכז אזורי, ובה ישב האוצמי – הפיאודל של האזור, במאות הקודמות. על פי מפקדי האוכלוסין הסובייטיים, למעלה משליש מתושבי המקום בשלהי המאה התשע-עשרה היו יהודים (אלטשולר, 1990: 195). כמו כן, ישבו יהודים רבים בכפר הסמוך ינגיקנט, וחלקם עברו אח"כ למדג'ליס. רוב התושבים כיום הם דרגינים/קאיתאכים, ומיעוטם קומיקים.

התארגנות קהילתית וקשרים עם ארגונים יהודיים ועם יהודי קווקאז בישראל

הדגש במסגרות הקהילתיות שפעלו בשנות התשעים, היה על הכנה להגירה לישראל. הגירת מרבית יהודי קווקאז השפיעה על קיום המסגרות האלה, וגם הקשיים הכלכליים והמצב הפוליטי ברפובליקה פגעו בהן. בשנים האחרונות, ניכרת בקרב היהודים שנתרו בדאגסטאן שאיפה, ליצור מחדש מסגרות קהילתיות עבור היהודים המבקשים להמשיך לחיות ברפובליקה. להתארגנות זו, ולקשרים עם יהודים מחוץ לדאגסטאן, במיוחד עם ארגונים יהודיים, חשיבות רבה לבניין קהילה יהודית.

א. התארגנות עצמית

ליהודי דאגסטאן מסגרות שונות של ארגון קהילתי, בעיקר ברמה העירונית-מקומית. ארגון כזה ניכר במיוחד בדרבנט, שבה היתה קהילה גדולה מאוד ונתרו בה יותר יהודים מאשר במקומות אחרים. דוגמה לפעילות שהיא תוצר של התארגנות זו, היא קייטנת קיץ לילדים המתקיימת בשנים האחרונות, שבה נדון להלן. התארגנות קהילתית זו מתאפשרת, גם בשל ייצוגם של היהודים בעיריה המקומית וסיועם של אנשי עסקים מקומיים, והיא משמשת בסיס לקשר עם ארגונים מחוץ לדאגסטאן. התארגנות קהילתית קיימת גם במאתאצ'קאלה.

לקהילה הקטנה יחסית בבירת דאגסטאן אין משאבים פוליטיים, דוגמת משאבי יהודי דרבנט, אך ראש הקהילה מקורב לשלטונות ולארגונים יהודיים שונים, במיוחד לסוכנות היהודית, ובעיר מתקיימות פעילויות שונות בשיתוף עם ארגונים יהודיים, כמו הסוכנות והגוינט.

ב. תמיכה של יהודי דאגסטאן במוסקבה
בביקורי במוסקבה, למדתי על תמיכה שמעבירים יהודים יוצאי דרבנט, בעלי עסקים ממוסקבה, לקהילה בדרבנט, למימון שכר המשגיח בבית הכנסת ושכר ראש הקהילה.

ג. ארגונים יהודיים הפועלים בדאגסטאן
עם הארגונים הפועלים בדאגסטאן נמנים הסוכנות היהודית (שלה ייחד סעיף נפרד בהמשך) והגוינט, וכן ארגון "הלל" במוסקבה,²⁵ "חסד" ולאחרונה גם חב"ד. הרושם הכללי הוא שאלה שאריות של פעילות ענפה יותר, שקיימו הסוכנות והגוינט בשנות התשעים. דוגמה לפעילות זו אפשר לראות בעיקר במאחאצ'קאלה, שם פועלים מועדון תרבות יהודי קטן בתמיכת הגוינט וארגון "הלל" במוסקבה, בית ספר של יום ראשון לעברית (לדברי עובדים מקומיים, השתתפו בשיעורים בשנת 2003 כשלושים יהודים) ומועדון של פנסיונרים. בעת ביקורי, נמסר לי גם על ניסיונות לגייס מימון לפעילות נוער. בתחום הדתי, ניכרת לאחרונה פעילות של חב"ד, ששלחה נציג לדרבנט (להלן בסעיף על אודות חיי הדת).

ד. הקשר עם הסוכנות היהודית
בשנות התשעים, ישב שליח של הסוכנות היהודית במאחאצ'קאלה. עם הצטמצמות הקהילה, נותר בצפון הקווקאז שליח אחד, היושב

25 יש לציין כי סעיף זה מבוסס על התרשמות בשטח. לא נערכו ראינות עם נציגי הארגונים "גוינט" ו"הלל". לעומת זאת, קיימתי ראיון עם נציג הסוכנות בפיאטיגורסק.

בפיאטיגורסק. השליח שישב שם בתקופת ביקורי, זכה לתשבחות מיהודי קווקאז בדאגסטאן שאיתם שוחחתי, אבל המרחק בינו לבין היהודים שנותרו בדאגסטאן נתן את אותותיו, כפי שאראה להלן בדיון על מחנה הקיץ. הרושם הכללי הוא, שהסוכנות היהודית ברוסיה ובחבר העמים אינה נותנת את הדעת לייחודיות התרבותית והקבוצתית של יהודי קווקאז, וכי היחס אליהם תלוי במידת הכרתו של כל שליח וביוזמתו האישית (ראה דוגמה לכך גם בדיון על יהודי קווקאז במוסקבה).

ה. קשרים עם יהודי קווקאז בישראל: חדרה, חנינת ויישובים נוספים

בין העיר דרבנט לעיר חדרה בישראל, נחתמה ברית ערים תאומות.²⁶ בחדרה נמצא אחד הריכוזים הגדולים ביותר של יוצאי קווקאז בישראל – אלפים, רבים מהם מדאגסטאן.²⁷ עולה מקווקאז, חנוכה סולומון שמו, הוביל במערכות הבחירות האחרונות רשימת עולים, וכיהן במועצת העיר ולאחרונה גם כסגן ראש העיר. בעיר פועלת עמותה של יוצאי קווקאז, המוציאה עיתון בשפת יהודי קווקאז, "גובלאיי", בעריכת נעה ישי, ומארגנת אירועים תרבותיים וחברתיים. פעילים אלו ואחרים מקרב הקהילה יזמו את הקשר בין הערים, קשר המתבטא כרגע בעיקר בחילופי משלחות וביקורים. היוזמים מקווים שקשר זה יוכל להתבטא גם בתחומים אחרים, כגון בהשקעות כלכליות ובחינוך.

26 טקס החתימה בחדרה התקיים ב-19.1.06, בנוכחות ראש העירייה, חיים אביטן, ראש עיריית דרבנט, פליקס קזיאחמדו, וסגנו, סאווי חנוכייב. הפיק וארגן את האירוע ד"ר אלכסנדר פסח, ובין הנוכחים היה גם חבר הכנסת נתן שרנסקי. בתקופת שהותם בעיר חדרה, סיירו בה האורחים בלוויית סגן ראש העיר, חנוכה סולומון.

27 על פי נתוני משרד הקליטה המעודכנים ל-30.9.2004, מתגוררים בחדרה 4,815 יוצאי קווקאז שהגיעו מאז 1989. לאלה יש להוסיף את ילדיהם שנולדו בארץ, וכן רבים שהגיעו בשנות השבעים. המספר בפועל כנראה גדול יותר, בשל הקושי הסטטיסטי בהערכת מספרם של יוצאי קווקאז בישראל (על כך ראה ברם, 1999, בנספח). יש לשער, אם כן, שמדובר ב-7,000-8,000 איש בחדרה בלבד.

אולם נראה שחשיבותו של הקשר סמלית בעיקר, ויש מקום לפיתוח הפוטנציאל הגלום בו בתחומים של חינוך וחברה. קשר אחר נוצר בשנים האחרונות על ידי חנן ניב, מזכיר היישוב חנינתי וסגן ראש המועצה האזורית צפון השומרון. היישוב חנינתי הוקם ב־1982 על ידי קבוצה של יוצאי קווקאז. בשנים האחרונות, יזמו חנן ניב ואחרים פרויקט לקליטת עולים בחנינתי, הפועל בתמיכת הסוכנות היהודית. כחלק מפרויקט זה, הגיע ניב לדאגסטאן כדי לגייס מועמדים לעלייה ולהשתלבות בפרויקט, ובתוך כך העמיק גם את הקשר עם הקהילה היהודית במקום. קבוצות נוספות של יהודים יוצאי קווקאז המתגוררים בישראל, מעורבות ביוזמות לפיתוח קשרים עם הקהילה היהודית בדאגסטאן. בדרך כלל מדובר בקשרי משפחה, אך יש גם יוזמות עסקיות של אנשי עסקים יוצאי קווקאז. לאחרונה, היו יהודים מישראל מעורבים, כנראה, גם ביוזמה להבאת שליח של חב"ד לדרבנט.

מכל הדוגמאות הללו, ברורה חשיבותם של קשרים כאלה ליהודים שנתרו בדאגסטאן וליהודים יוצאי קווקאז בישראל. ניכר גם שקשרים כאלה קרמו עור וגידים, בעיקר כאשר נמצא להם מקום במסגרת ארגונית רחבה יותר – עיריית חדרה או הסוכנות, במקרה של חנינתי.²⁸

מסיבות שאין זה המקום לפרטן, נדחקה קהילת יוצאי קווקאז בישראל לשוליים, והיא במידה רבה קהילה מוחלשת.²⁹ דבר זה מתבטא בקשרים המוסדיים של חבריה, ויותר מכך במצב הארגוניים של יוצאי קווקאז. מדיניות פטרנליסטית וריכוזית של גופים ציבוריים שעסקו ב"קליטת

28 במקרה זה, היוזמה במקורה לא היתה קשורה דווקא ליהודי קווקאז, אך הזימים שילבו בה קשרים עם יהודים ברוסיה ופיתוח קשר רב יותר עם היהודים בקווקאז, במיוחד בדאגסטאן. עם זאת, כיוון שאלה אינן מטרת ההתארגנות אלא "תוצר נלווה" שלה, יש מקום לחשוב כיצד לנצל קשרים אלה כדי לסייע לקהילה היהודית בדאגסטאן.

29 ברם, 1999, 2002; קינג, 1999, 2002.

יוצאי קווקאז", לצד קשיי התארגנות פנימיים של יוצאי קווקאז עצמם, תרמו לשיתוקם של ארגונים אלה. לארגונים של יהודים יוצאי ארצות ואזורים שונים בישראל, נודע לעיתים תפקיד חשוב בטיפוח הקשר שבין יהודים בארצות אלו ליהודים בישראל, וקשרים אלה מסייעים בפרויקטים חינוכיים וחברתיים. במקרה של יוצאי קווקאז, פוטנציאל זה טרם התממש, במידה רבה בשל הדילמות שעמן מתמודדים יוצאי קווקאז בישראל. הדוגמאות שהובאו מעידות על הפוטנציאל הגלום בקשר כזה, ויותר מכך – על חשיבות שיתוף הפעולה בין יוצאי קווקאז לבין גופים העוסקים בקשר עם התפוצות, לכינון קשרים משמעותיים עם יהודי דאגסטאן ויהודי הקווקאז בכלל.

ו. פעילות פילנתרופית וקשרים עם גופים נוצריים
על פי עדות אחד מפעילי הקהילה, שביקר בדאגסטאן כמה פעמים בשנים האחרונות, נהנו יהודים נזקקים בדאגסטאן, ובמיוחד בדרבנט, גם מסיוע של הארגון הנוצרי "אבן עזר", המעביר לנצרכים חבילות מזון פעמיים-שלוש בשבוע. אין בידי מידע עד כמה פְּוֹנָה פעילות זו במיוחד ליהודים, אך יש לציין כי "אבן עזר", לפי מפגשי הקודמים איתו, הוא ארגון הממוקד בסיוע לנזקקים יותר מאשר בפעילות מיסיונרית. ארגון זה פועל גם בישראל (יש לו מרכז בחיפה, וגם שם מטפלים בקשישים נצרכים), ואנשיו סייעו לפליטים מהפיגוע בבסלאן (נוצרים-אורתודוכסים ומוסלמים מהרפובליקה האוטונומית אוסטיה בצפון הקווקאז) ואף תמכו בארגון ביקור החלמה ונופש בישראל לקבוצת פליטים כזו, בשיתוף עם התאחדות יוצאי קווקאז ועיריית אשקלון.³⁰

30 לצד פעילות פילנתרופית זו של גופים אלה, וללא קשר אליה, אפשר להעיר כאן כי יש ניסיונות לפעילות מיסיונרית בקרב יהודי קווקאז. ניסיונות כאלה, שכוונו כלפי מגזרים חלשים כלכלית וחברתית, היו בחדרה, וכן יש עדויות על ניסיונות לתרגם את הברית החדשה לשפת יהודי קווקאז, ועל הצעות לסייע, בתשלום, לניסיונות אלה (שלא ברור אם צלחו). כל אלה הן תופעות שוליות מאוד, ודומני שאין להן סיכוי כלשהו בקרב יהודי קווקאז, שזהותם היהודית הבסיסית חזקה מאוד. לא

לסיכום, קיימת בדאגסטאן התארגנות קהילתית, ויש גם קשרים עם ארגונים יהודיים בעולם היהודי ועם מסגרות שונות בישראל, אך פעילות כל הארגונים והקבוצות הללו מוגבלת. מדובר בקהילה בשלבים ראשונים של התארגנות מחדש, בעקבות השינויים בתקופה הפוסט־סובייטית.

ברור אם יש להן ביטוי גם בדאגסטאן, אם כי יש לציין שקבוצות נוצריות שונות, ובמיוחד כנסיות רפורמיסטיות חדשות, פועלות בקרב כלל האוכלוסיה באזורים אלה. עם זאת, המרווח לפעולתן ברפובליקה מוסלמית כדאגסטאן אינו רב; אני מזכיר זאת כאן, כיוון שאפשר ללמוד מכך על דילמות של הקהילה, במיוחד ביחס להיווצרות שכבה חלשה כלכלית וחברתית, בעקבות התפרקות ברית המועצות וההגירה ליעדים שונים. המפגש עם יהודים אחרים גרם, לעיתים, לדחיקה לשוליים ולתחושות ניכור בקרב שכבה זו, למרות ניסיונות של התארגנות פנים־קהילתית לסייע לנזקקים.

תפיסות של ייחודיות קהילתית, הקשר עם "כלל ישראל" ויחסים עם יהודים ממוצא רוסי-אשכנזי

השם העצמי של יהודי קווקאז, "ג'והור", מצביע על שניות לגבי תפיסת הזהות: מצד אחד, הוא מבטא זהות יהודית – התודעה הראשונית של יהודי קווקאז כקבוצה, היתה פשוט היותם יהודים. בו בזמן, בעקבות המפגש עם קבוצות יהודיות אחרות, ובמיוחד עם יהודי רוסיה, וכיום בעקבות המפגש עם העולם היהודי בכלל, תולדת ההגירה של מרבית הקבוצה, הפך השם הזה למסמן קבוצתי ייחודי, המקביל, במידה רבה, למסמן החיצוני "יהודי החר"ד. מצב זה אינו יוצא דופן לגבי קבוצות יהודיות שחיו תקופות ארוכות בבידוד יחסי, אך היחסים בין תפיסות אלו חשובים במקרה זה, כיוון שהאידיאולוגיה והפוליטיקה הטאטית (שיוקדש להן דיון מפורט יותר בהמשך) ביקשו לחדד את תחושת הנבדלות, ולבטל את הקשר עם כלל ישראל. ראוי אם כן לומר, כי ליהודי קווקאז תמיד היו קשרים עם יהודים אחרים. קשרים אלה קיבלו ביטוי מגוון, חלקו ידוע לנו וחלקו נרמז ממרכיבים שונים בתרבותם, ודורשים מחקר היסטורי נוסף: קשרים עם יהודי פרס ויהודי רוסיה, עם שד"רים מירושלים ועם ישיבות בליטא ועוד.³¹ הקשרים עם יהודים אחרים השתנו במהלך השנים,

31 אלטשולר, 1990: 467-486.

אך נמשכו גם בתקופה השיא של האידיאולוגיה הטאטית – שהיתה, במידה רבה, ניסיון להילחם בתפיסות ציוניות (שראשיתן, בקרב יהודי קווקאז, כבר בשנים הראשונות של המאה העשרים); מצד שני, חשוב להדגיש שקיימת תפיסת ייחודיות ברורה של יהודי קווקאז, שקדמה לפוליטיקה הטאטית אך יש לשער שהועמקה על ידה. כך למשל, שכיח מאוד לשמוע את המונח "עם" (narod) בהתייחסות עצמית של יהודי קווקאז. המדיניות הסובייטית חיזקה תפיסה זו, אבל אין לראות בה רק תוצר של מדיניות זו. תפיסת הייחודיות התגבשה בדורות ארוכים, של חיים בסביבה מנותקת יחסית מקהילות אחרות, ומתוך זיקה לסדר החברתי והפוליטי של הקווקאז – עולם של הרבה עמים קטנים השוכנים זה לצד זה. יהודי קווקאז קיבלו, במידה רבה, הן בעיני עצמם הן בעיני סביבתם, מעמד דומה לשכניהם האווארים, הלאג'ינים, הלאקים, הטאבאסאראנים ואחרים. כל אחת מאלו היא קבוצה אתנית, ובעצם "עם" בעל שפה משלו, תודעה אתנית-קבוצתית נבדלת, גבולות חברתיים ברורים (אנדוגמיה קהילתית), ובמידת מה גם מאפיינים תרבותיים נבדלים. האידיאולוגיה הסובייטית היבנתה וחיידה מרכיבים אלה, אך בניגוד לאזורים אחרים בברית המועצות לשעבר (מרכז אסיה למשל), תהליך זה התרחש על בסיס קיים, הקשור למאפיינים האתניים, הלינגוויסטיים ואפילו הגיאוגרפיים של דאגסטאן והקווקאז בכלל. הטופוגרפיה ההררית והעבירות הקשה סייעו למיצוב הגבולות האתניים והתרבותיים בין הקבוצות, ובו בזמן יצרה הסביבה ההררית המשותפת "תרבות-על" משותפת לקבוצות הקווקאזיות השונות, שגם היהודים היו שותפים לה.

לתפיסת ייחודיות זו יש חשיבות, להבנת המגע העכשווי של יהודי קווקאז בכלל ויהודי דאגסטאן בפרט עם יהודים אחרים. בקרב רוב יהודי קווקאז, משתלבת תפיסת הייחודיות שתוארה כאן ב"ראיה רבת-תרבותית" של עם ישראל, כמורכב מקבוצות שונות שיש לתרבות ולזהות הנבדלת שלהן ערך בפני עצמו, לצד הזהות הדתית המשותפת. ביטוי לכך אפשר לראות אפילו בהקשר הדתי: יהודי קווקאז בישראל, בתמיכה של יהודי קווקאז במוסקבה, הוציאו לאור מחזורי תפילות

לחגים, שבהם מודגש כי מדובר ב"נוסח יהודי קווקאז", ורק למעין בתוכם מתברר, כי מדובר בנוסח הידוע כ"ספרדים ועדות המזרח", שבו שולבו מסורות מסוימות של יהודי קווקאז וכן תעתיק קירילי של התפילות, לצד העברית.³² ואולם, דווקא תפיסה כזו מולידה מרכיב נוסף של מתח במפגש של יהודי קווקאז עם יהודים אחרים, מרכיב שהדיו ניכרים גם בקרב היהודים שנותרו בדאגסטאן: לצד קשיים כלכליים ודחיקה לשוליים, יהודים מקווקאז מרגישים שזהותם התרבותית אינה זוכה להכרה. מצב זה מתבטא במיוחד בישראל, אך גם במפגש עם יהודים אחרים במוסקבה ובארה"ב (שגם בה, המפגש הראשוני הוא עם יהודים דוברי רוסית ממוצא אשכנזי). תחושות אלו של היהודים שהיגרו, מוכרות היטב לאלו שנשארו, ויש להן תפקיד לא מבוטל בעיצוב זהותם. כך לדוגמה, ולרי, יהודי שאיתו אני משוחח בחצר ביתו בדרבנט, מדגיש באוזני את הקשיים בהם נתקלים יהודי קווקאז בישראל. הוא מספר כיצד בביקור שם ראה את כל הבעיות – "אדם שכאן היה בסדר, חכם, הראש עובד – שם נופל". הוא מזכיר את יהודי קווקאז שמגיעים לגרמניה, את מצבם שם, הטוב ממצבם בישראל, שבה הם זוכים ליחס רע, ואת האשכנזים. במהלך השיחה הוא משתמש במושג "עם" ולעיתים "עם יהודי" כמתאר את יהודי קווקאז (evrei narod). "האם אמנם מדובר בעם?", אני שואל. "כמובן", הוא אומר, "עם". אך בו בזמן הוא מדגיש שיהודים רוסיים אינם בחזקת עם – שכן הם לא שמרו על נבדלותם.

בסוגיית הקשר שבין יהודי קווקאז ליהודים אחרים, נודעת משמעות רבה לשאלת היחסים הבינ־קהילתיים שבין יהודי קווקאז ("יהודי החר") ליהודים רוסיים (או אוקראינים) ממוצא אשכנזי, שהתיישבו בדאגסטאן. היחסים שבין קבוצות אלו ידעו תקופות של מתח ודו־ערכיות, אם כי תמיד היו גם ביטויי זיקה הדדית.³³

32 זהו מהלך שניתן לראותו כעומד במתח עם ניסיונות האיחוד של מסורות ספרדיות, שמוביל עובדיה יוסף (זוהר, 2001).

33 אלטשולר, 1990: 467-477.

אולם כיום, ניכרת התקרבות בין מעט היהודים ממוצא אשכנזי לבין יהודי קווקאז, התקרבות שמלמדת על הרצון ליצור קהילה יהודית מתחדשת. דוגמה קטנה לכך, ראיתי במחנה הקיץ שאורגן על ידי הקהילה. אחת המדריכות במחנה היתה צעירה – אקרא לה כאן אֶלָה – ממשפחה שגרה בעבר בדרבנט, שבאה לביקור בעיר הולדתה עם אמה ואחותה, שגם נכחו במחנה. השיחה איתה היתה פריזמה מעניינת ליחסים שבין הקבוצות ולמשמעות ההבדלים ביניהן, בקונטקסט הנוכחי של עלייה לישראל. "אינני קווקאזית", אמרה אֶלָה, כששאלתי אותה אם היא מכירה את שפת יהודי קווקאז. "אז מה כן?" – "אירופאית" (evropeysky), היא אומרת לעצמה, ואחר כך מוסיפה "לא יודעת, יהודיה". לשאלתי על הבדלים שבין הקבוצות היא משיבה, שלא חשה הבדלים רבים בין יהודים ממקומות שונים ברוסיה, אבל היא יודעת שבישראל – בדיסקוטקים, ברים, מקומות כאלה – לא אוהבים קווקאזים. אבל לה זה לא עושה בעיה, כי אינה קווקאזית, אבל חבריה – גם קווקאזים – "הנה למשל", היא מצביעה על בחורה צעירה שעוברת.

העדות הקטנה הזו, רומזת לתהליך לא קל של מגע עם הסביבה בישראל, במיוחד על קושי במגע עם עולים רוסים אחרים. בו זמנית, היא מלמדת על קשרים בין יהודים, מעבר להבדלים אלה, ומראה כי יהודי קווקאז, למרות התפיסה הייחודית שלהם את זהותם, תופסים זהות זו כחלק ממסגרת כללייהודית, והם שמחים לקבל לפעילותיהם יהודים אחרים, כל עוד מתאפשר להם לבטא את זהותם ותרבותם. מצב דומה ראיתי גם בקרב התארגנויות שונות של יוצאי קווקאז בישראל: שכיח למצוא, במסגרת כל קבוצה, משתתף אחד או שניים שאינו ממוצא קווקאזי. עבור קוראים רבים, זה אולי בבחינת "מובן מאליו", אולם אני מדגיש את המובן מאליו הזה על רקע שיח מסוים, שמדגיש "ייחודיות" ו"סגירות" של יהודי קווקאז (במיוחד בקרב אנשי מקצוע במערכות חינוך ושירותים חברתיים, בישראל ובמוסקבה למשל) מצד אחד, ואת הרקע של האידיאולוגיה הטאטית מצד שני. ניתן לסכם סעיף זה בקביעה, כי אצל רוב יהודי קווקאז, ניכרת

תפיסת יהדות שיש לה מימד לאומי-אתני חזק. המימדים הלאומיים והדתיים קשורים זה בזה ומשתלבים עם תפיסת ייחודיות. בתפיסה זו, משתלבת ראייה של קשר ל"כלל ישראל" והבנה של "יחד שבטי ישראל", המדגישה כי בעם ישראל יש מקום לזהויות שונות, אולם היא יוצרת מתח פוטנציאלי במפגש עם יהודים אחרים, כאשר מודגשת תפיסה הומוגנית יהודית (לאומית-ציונית או דתית) ו/או כאשר המפגש מכיל בתוכו מרכיבים של אי-הכרה – ואף של זלזול – בזהות התרבותית של יהודי קווקאז.

היהודים והסביבה החברתית: שילוב חברתי והכרה, לצד תחושת פגיעות של מיעוט

בחינת מצבם של היהודים, מבחינת יחסיהם עם הסביבה, היחס אליהם ומידת ביטחונם, מעלה תמונה מורכבת: מחד גיסא, יהודי דאגסטאן הם דוגמה מעניינת להשתלבות של יהודים בסביבה רב־אתנית מוסלמית, ואין ספק כי הם מקובלים על סביבתם ונחשבים מקומיים שְׁוִי זכויות, לא מיעוט שונה. בה בעת, המצב הגיאורפוליטי והכלכלי, ועלית כוחם של אלמנטים אסלאמיים קיצוניים, משפיעים על תחושת הביטחון של היהודים, מה גם שההגירה של מרבית היהודים והפיכתם למיעוט קטן, מהגר בפוטנציה ומזוהה עם ישראל, תורמים לתחושה זו. יחד עם זאת, רוב העדויות מלמדות על כך, שהיחסים הטובים עם מרבית האוכלוסיה הסובבת לא השתנו. בהיבט של היחסים עם המדינה, נראה כי היהודים אינם סובלים כיום מקושי מיוחד במגעם עם שלטונות הרפובליקה. למרות הפריפריאליות של דאגסטאן, מגמות כלליות של היחס ליהודים ברוסיה יכולות להשפיע גם עליהם (לטוב ולרע).

א. יחסים חברתיים ובין־קבוצתיים: יהודי דאגסטאן כדוגמה
ליהודים בסביבה רב־אתנית

מרבית האנשים עימם שוחחתי במהלך שהותי בדאגסטאן ציינו, שיחסיהם עם הסביבה הלא־יהודית טובים והם אינם חשופים לאפליה

בשל היותם יהודים. עם זאת, ליהודים יש תחושה ברורה של מיעוט: "אינני מרגיש שום בעיה עם זה [= שאני יהודי] אבל יודע שזה יכול להיות בעיה", היא תשובה המבטאת תחושה זו. שניות זו מתבטאת גם בכינויים המתאייחסים ליהודים: לצד הכינויים הרוסיים "ייבריי" (evrei) ו"גורסקי ייבריי" (יהודי החר, gorskie evrei), היהודים מכונים בשפות המקומיות גם "ג'והוד". כינוי זה נתפס כניטרלי, אולם הוא מבטא התייחסות שלילית בהקשרים שונים; צ'נסניר מצא ממצאים דומים: "האווארים והקומיקים מכנים את יהודי החר ג'והוד (ju(h)ud) וג'והוט (ju(h)ut) – שם פזורטיבי, כלומר פוגע. בשני העולמות, הרוסי והאסלאמי, לשינוי מ־y ל־j הרוסית יש קונוטציה פזורטיבית [מילה שמובנה משתנה לרעה], אולם השימוש במונחים אלה היה כה נפוץ, עד שהפך לשם חיבה, שלכל היותר ביטא נחיתות (Chenciner, 1997: 255).³⁴

דברים אלה, המבטאים מסקנות של חוקר שביקר בדאגסטאן בשנות התשעים, מלמדים על תמונה מורכבת וקוראים לבחינה של שימושי השם מנקודת מוצא אתנוגרפית. בעבודת שדה אינטנסיבית, במשך כמה שבועות בהם שהיתי בדאגסטאן, הגעתי למסקנות קרובות. מפי מרבית היהודים שמעתי, כי היחס כלפיהם היה בדרך כלל מכבד. רובם היו ערים למשמעות הגנאי של השם, אך ציינו שחשו בה רק בסיטואציות מסוימות, ולרוב לא עלתה סוגיית השם הקבוצתי כמשמעותית או כנושאת הקשר אנטייהודי. בבחינת הקונוטציות של השם, יש לקחת בחשבון גם את התהליך שבו הפכה הרוסית ל"לינגווה פרנקה" בדאגסטאן, כך ששם הקבוצה ברוסית שימש בעיקר במגע בין קבוצות. יש לציין, שקיימים הבדלים בין הקבוצות השונות גם במידת ההיכרות עם היהודים: במרכז ובדרום דאגסטאן ישבו יהודים

34 עדות זו דומה, כאמור, לממצאים שלי, והיא חשובה כיוון שיהדותו הגלויה של אנתרופולוג (כבמקרה שלי), עלולה להשפיע על התשובות של בני שיח שונים. בתיאורו של צ'נסניר, מודגשת נחיתות יהודית מבנית כמיעוט, אבל כבר בצייטו זה, ובהמשך תיאורו, מודגש גם היחס הטוב אל היהודים וראייתם כמקומיים.

עד לאחרונה בכפרים, בקרב האוכלוסייה המקומית, ואילו בצפון-מערב דאגסטאן, בקרב האווארים והקבוצות הקרובות אליהם, לא היתה נוכחות כזו בתקופה המודרנית, וההיכרות עם היהודים היתה בעיקר מתוך המגע איתם בעיר, ולפעמים מתוך מפגש עם סוחרים יהודיים שהגיעו לכפרים.

מקרה נוסף, נפרד, הוא זה של האזרבייג'נים בדאגסטאן. ישראלית יוצאת דרבנט סיפרה כי: "אזרבייג'נים היו משתמשים ב'ישראל נומה' – 'בן של ישראל' – כשרצו לכבד את היהודי, ואילו 'ג'והוד' היה בפיהם שם גנאי". לעומת זאת, יהודי שפגשתי בדרבנט ציין: "בבאקו האזרבייג'ני אומר 'יהודי' (evrei), ואילו כאן – 'ג'והוד'". כלומר, גם בקרב האזרבייג'נים, השם 'ג'והוד' אינו בהכרח כינוי גנאי, והכל שאלה של הקשר.

אזרבייג'נים בדאגסטאן הם קבוצה היושבת לאורך החוף, לא בהרים. בדרבנט מתגוררים האזרבייג'נים באזור הידוע כ'רובע שלהם', כפי שגם ליהודים היה פעם רובע כזה. לעומת זאת, עם קבוצות אחרות היו ליהודים קשרים שנוצרו בעולם הכפרי הקווקאזי, והם מציעים הקשר שונה של יחסי גומלין, אם כי בכפרים מסוימים הקרובים לים (כגון ניוגדי), ישבו ביחד יהודים ואזרבייג'נים. חשוב, אם כן, ההקשר – המקומי, האתני, וגם התקופתי – של יחסי היהודים עם קבוצות שונות.

אולם את הדיון הזה יש לסייג: הוא בא להצביע על מציאות מורכבת, אך לא לערער את קיומה של ההבחנה הכללית בין יהודים למוסלמים. יחד עם זאת, הוא מציע הבחנה חשובה לא פחות – בין 'הרריים/מקומיים' לאחרים, ובמיוחד 'רוסים/אירופאים'. בקרב רוב הקבוצות, קיימת הבחנה בין יהודי קווקאז ליהודים ממוצא רוסי-אירופאי (אשכנזי), אם כי יש הכרה ברורה של הזיקה בין שתי הקבוצות היהודיות. כך למשל, סיפרה חוקרת קומיקית שגדלה באזור מדג'ליס, על המגע עם יהודים בילדותה ונעוריה: "...לאירופאים אנחנו קוראים 'אורוס ג'והוד' [יהודים רוסים], ואת היהודים שלנו מכנים רק 'ג'והוד'". בהמשך היא סיפרה, כי כאשר היהודים אפו מצות לקראת

פסח, הם היו מביאים מהן לשכניהם. "...אני אגיד בכנות, התייחסו אליהם כל כך טוב, איך הם יכלו לעזוב אותנו ולנסוע? ומה היה חסר להם כאן? אני לא מבינה את זה. אני לא מבינה. אפילו חברי מבית ספר, אברם, שהתרועענו הרבה זמן וכל עשר שנות הלימודים היינו חברים טובים, והוא היה חבר גם עם בעלי, והיה יחס כל כך טוב, היו יחסים כל כך נפלאים ... הוא חיתן את בנו, ניתחו לי את הרגל ואני שכבתי, אז הוא עזב את החתונה. משפחתי היתה שם. הוא בא באוטו, אמר: 'אסחב אותך על הידיים אבל בלעדייך אין רצון לשבת בחתונת בני'". אף שנראה שהטקסט הותאם לאוזניו של חוקר ישראלי ויהודי, הרי שההדגשה "היהודים שלנו" חשובה, ומקבילה למה שכינה צ'נסניר "חיבה", המשתקפת בשם 'ג'הוד'.

ד"ר איגור סמיונוב תיאר מציאות דומה: "כאשר שואלים אותי 'מי אתה?', אני אומר שיהודי. אז שואלים 'יהודי שלנו או יהודי רוסי?'. להתייחסות ליהודי קווקאז כ"יהודים שלנו" יש גם עומק היסטורי: יהודים ישבו בעבר בכפרים שונים, ובמידה רבה היו חלק מהקהילה המקומית, הג'מאעאת. בשיחות עם חוקרים באקדמיה למדעים במאחאצ'קאלה, הוזכרה התייחסותו של האתנוגרף מישי/מיכאל יחילוב לנושא זה: ההבדל, אמר יחילוב, היה פשוט הקינג'אל (הפגיון הקווקאזי).³⁵ פרופ' אגלרוב הוסיף על כך, כי הכבוד העצמי של היהודי היה מוגן על ידי הקינג'אל, והוא לבש את הצ'ירקסקה (הלבוש הגברי של צפון הקווקאז). תיאורים של יהודי הקווקאז, בלבושם הקווקאזי

35 על יחילוב, ראה אלטשולר, 1990: 29-30. דמותו מתיאורי עמיתו, וכן מתיאורי ההיסטוריון איגור סמיונוב, מציירת תמונה שונה מעט מזו שמתאר אלטשולר. בעוד שאלטשולר מתאר חוקר שפרסומו בעיקר "תאמו את רוח המדיניות הסובייטית" (קביעה המסתמכת על פרסומו בסוף תקופת סטאלין וב-1960), התיאורים האחרים מדגישים כי יחילוב היה אחד האקדמאים היחידים שהעזו לצאת נגד האידיאולוגיה הטאטית. אפשר שניתן ללמוד מכך על פעולתו בתקופה מאוחרת יותר, ו/או על ההבדל שבין הפרסומים לבין מקומו בשיח היומיומי, במסגרת עבודתו במכון המחקר. עבודתו המוקדמת של יחילוב נדונה גם בפרק אודות יהודי קווקאז ב"נדחי ישראל" של בן צבי (1956).

ובאורח חייהם שדמה לקבוצות מקומיות-הרריות אחרות, מודגש על ידי נוסעים וחוקרים בני המאה התשע-עשרה, ובהם אניסימוב (Anisimov, 2002 [1888]) וטשארני, שמעיד: "בגדי היהודים האלה כבגדי הטשערקסים..." (1887: 4). הקינגאל והצ'רקסקה (תלבושת צ'רקסית) הם, אם כן, סמל למקומיות ולשותפות בעולם החברתי-תרבותי הקווקאזי. עם זאת, ברוב אזורי הקווקאז, היהודים היו מיעוט דתי בסביבה בעלת רוב מוסלמי ברור, וככאלה, היו במעמד מְבַנֵי נחות. ברור גם שבתקופות שונות, ובאזורים שונים, הודגשה נחיתות זו,³⁶ ובתקופות אחרות הודגשו מקומיותם וקרבתם לשאר שכניהם.

ההתייחסות ליהודי קווקאז כאל "היהודים שלנו", מקבלת מרכיבים נוספים בעקבות ההגירה, כאשר היהודים עוזבים. התייחסות שכיחה, שבה נתקלתי למשל במדג'ליס, בפגישות אקראיות עם מקומיים, היא כי "איפה שיש יהודים, יש ברכה". בהמשך לכך, עזיבת היהודים נתפסת כתהליך לא רצוי. אולם ההתייחסות לעזיבת היהודים כמקור ל"חוסר ברכה", מכילה אולי מרכיב נוסף, שכן ליהודים – בניגוד לשכניהם – יש יותר אפשריות להגירה, כמנוס מהמצב הכלכלי הקשה ברפובליקה.

זווית שונה מעט על "היהודי כמביא ברכה", שמעתי מיהודים. יהודי שביקר לאחרונה בקווקאז, הציע הסבר מעניין, המדגיש את תחושת המיעוט של היהודים לצד תחושת הקרֶבָה. הוא סיפר כיצד, בכפר מסוים, ניסו להשאיר במקום יהודי אחרון, בתקופה שבה יהודים רבים עברו לעיר. כאשר זה הסביר לבסוף, שלא יוכל למצוא חתנים לבנותיו, אמרו לו בני המקום "כשתעזוב אותנו, נאכל אחד את השני". היהודי, אמר בן שיחי, "היה תמיד באמפר³⁷... יש עֲדוֹת ולאומים שונים, והיהודי הוא כמו דבק, מלט המחבר אותם". לעומת זאת, בהזדמנות אחרת, בה סופר הסיפור מול קהל במהלך כנס, השתנתה הגרסה

36 ראו, למשל, תאוריו של הגרמני גרבר, ששהה בדאגסטאן עד 1934, מובאים אצל אלטשולר, 1990: 45.

37 Bumper – פגוש, כאן במובן של חיץ.

מעט: "נאכל אחד את השני", הסביר המספר, כיוון שבהעדר היהודי שאפשר לצאת נגדו, יגברו הסכסוכים בין הקבוצות. בהמשך לדברים אלה, אפשר להצביע על אפשרויות שונות של תפקיד היהודי כ"דבק", המחבר בין הלאומים השונים. מצד אחד, נוכחות היהודי מדגישה את הזהות המוסלמית המשותפת של האחרים, ובנסיבות מסוימות, חיבור כזה יכול להיות מופנה נגד היהודי. מצד שני, היהודי מאפשר חיבורים נוספים על בסיס התרבות הקווקאזית המשותפת, ואכן, כפי שכבר צוין, יהודים לקחו חלק ביצירת מסורות "כלל דאגסטאניות" בתקופה הסובייטית, במיוחד בריקוד. מידת קיומה של אנטייהודיות בדאגסטאן היא, אפוא, שאלה פתוחה. קיימות עדויות היסטוריות שונות, לא מעטות, על התנכלויות ליהודים בדאגסטאן, שבמקרים מסוימים הגיעו לכדי פגיעה פיזית.³⁸ מצד שני, יש עדויות היסטוריות על התפיסה של היהודים כמקומיים ועל יחסי "קונאק" (kunak/qunaq – בשפה הקומיקית, qunoq/qinoq – בגוהרי, קרי מעין ברית חֵבֵרוֹת),³⁹ ומרכיבים אלה משתקפים גם בעדויות שאספתי בביקורי ב־2003. חוקר טאבאסאראני, למשל, סיפר: "...אם לצאת מחומר השדה האתנוגרפי, היו לנו יחסים טובים. יהודים הרריים התעסקו במסחר, ומדווחים רבים – אנשים מבוגרים – אמרו שעם יהודים הרריים היה מאוד מועיל להיות חברים. הם לא עשו נבלה והיו בטוחים ביחסים מסחריים, וחוץ מהיבטים אתיים ... הם היו בטוחים בכל הדברים: גם במסחר וגם ביחסי ידידות. היו

38 אלטשולר, 1990. דומה שיש לבחון אילו מן המקרים דווחו על ידי השלטונות ואילו הגיעו "מלמטה", תוצר של תפיסות של האוכלוסיה. כמו כן, ראוי לבחון אילו מקרים היו קשורים למאבקים ספציפיים על קרקעות, שבהם הסכסוכים דומים לאלה שהיו בין קבוצות אחרות, ובאילו מקרים הופנתה עוינות ליהודים כיהודים.

39 המשמעות, בדרך כלל, היא כינון יחסים עם מישהו מיישוב אחר, שביתו הופך לבית שבו מתאכסן בן הברית כאשר הוא במקום. ליחסים אלה היתה חשיבות במערך קשרי המסחר, שיהודים לקחו בו תפקיד חשוב. דפוס תרבותי זה קיים גם כיום, אם כי לעיתים הוא לובש צורות שונות, ראו Anisimov, 2006; Bram, 2002 [1888].

קונאקים בדרבנט – יהודיים, ואצל יהודים היו יחסים קונאקיים בטאבאסאראן”.

בעבר, תקופות קשות של אי יציבות השפיעו לרעה על מצב היהודים, במיוחד תקופת מלחמת הקווקאז במאה התשע-עשרה ותקופת המהפכה הסובייטית ומלחמת האזרחים. למרות זאת, מבחינה היסטורית, דומה שתחת השלטון הסובייטי, ובמיוחד בעשרות השנים האחרונות, התרחשו שני תהליכים סותרים לכאורה: מצד אחד, בשל מגמות של חילון ואתוס רב-תרבותי של הרפובליקה (שחיזק אתוס כזה שהיה קיים עוד קודם), נהנו היהודים מיחסים טובים עם שכניהם, וההבדלים היטשטשו (אך לא הזהויות, ובדרך כלל גם לא הגבולות הקהילתיים בנישואים). מצד שני, היו מגמות אנטי-ישראליות ואנטי-ציוניות ברורות, שלובו על ידי הממשל, ולא תמיד ניתן היה לעשות הפרדה ברורה בינן לבין אנטי-יהודיות כוללת. דומה שמדובר במקרה ברור של הבחנה בין תפיסות ברמת "החברה" לבין השיח של "המדינה" (דבר זה התבטא, כפי שיתואר בהמשך, גם בהקשר לתפיסות האתניות שנבעו מהפוליטיקה הטאטית). יש להניח, כי בתקופות מסוימות השפיעו סוגי השיח זה על זה, אך בו בזמן, בולטות העדויות על כבוד הדדי ויחסים טובים בין היהודים לבני קבוצות אחרות. כך למשל, ביטא זאת האנתרופולוג מ. מוגמדחנוב: "...היה אנטי-ציוניזם, מאמרים ב"דגסטנקה פרבדה" (dagestanskaya pravda) שישראל מסוכנת... ולשם כך השתמשו בנציגים של יהודי ההר, שיאמרו 'אנחנו במדינה הסובייטית ומצבנו טוב'. אבל דאגסטאן... אינה מדינה אנטישמית. ואני יכול להוכיח זאת במסמכים... ולמה לא? – בגלל הכבוד. אתה מכבד מישהו – אתה מכבד את הלאום שלו... אנו מכבדים את עצמנו, ולכן מכבדים אחרים. ולכן בחיי יום-יום [המדיניות האנטי-ציונית] לא היתה חלק מהיחסים בין דאגסטאנים ליהודי ההר..."

כאמור, עדויות היהודים עצמם מדגישות את היותם משולבים בסביבתם, והן מבטאות תחושת מקומיות, שבמרכזה זהות מקומית-יישובית. זהות כזו מתבטאת במיוחד בדרבנט, וקיימת במידה מסוימת

גם במאחאצ'קאלה. ההבדלים בין שתי הערים, מתבטאים בתיאור יחסי היהודים עם סביבתם בעבר: בשיחות עם יוצאי קווקאז בישראל, מדווחים יותר יוצאי מאחאצ'קאלה על יחס פוגע, כגון שימוש ב"ג'והוד" בהקשר מזלזל (אם כי אין דיווחים על התנכלויות של ממש, ויש דיווחים גם על יחסים קרובים), ולעומתם יוצאי דרבנט מדגישים לרוב את היחסים הטובים עם שכניהם, ואת הכבוד שזכו לו. דפוס דומה עלה גם משיחות בדאגסטאן, כמו למשל בדברי אישה יהודיה מדרבנט, שסיפרה כי רק כשהלכה ללמוד במאחאצ'קאלה, נתקלה לראשונה ביחס פחות טוב לזהותה היהודית: "כשאמרתי שאני יהודיה אמרו 'נו, לא נורא'". הסיפור לא רק מדגים את ההבדלים, אלא מדגיש כי פירוש התגובה במאחאצ'קאלה, קשור ביחס המכבד שאליו הורגלו היהודים.

לתחושת המקומיות של היהודים יש גם עומק היסטורי: יהודים ישבו בעבר בכפרים שונים, ובמידה רבה היו חלק מהקהילה המקומית, הג'מאעאט. רוב הקונפליקטים שפרצו בעולם הכפרי, לא היו על בסיס אתני, ואף לא על בסיס דתי, אלא בין יחידות כפריות שונות – על גבולות, מרעה וכיוצא באלה. אולם תחושת מקומיות זו, ולצידה היחס ליהודים כאל חלק בליינתק מהשדה הרב־אתני, נמצאים בתהליך של בחינה מחדש בשל השינויים בדאגסטאן: עם מגמת העיור המואצת, משתנה הרכב אוכלוסיית הערים. דבר זה משפיע על היחסים בין קבוצות בכלל, ויש לו פוטנציאל השפעה גם על היהודים. היהודים גרו בערים לצד אוכלוסיה מקומית מגוונת, ובמקרים אחרים לצד אוכלוסיה שהגיעה מכפרים, שבהם גרו היהודים זמן רב.⁴⁰ כיום, לעומת זאת, מגיעים לעיר רבים מאזורים שבהם לא ישבו יהודים, ויותר מכך – קם דור צעיר, שלא בהכרח תופס את היהודים כחלק

40 דוגמה ליחסים אתניים המבוססים על זהות מקומית ועל היכרות ארוכה, ראיתי בסוף התפילה בבית הכנסת במאחאצ'קאלה, כאשר למשרד הסמוך לבית הכנסת נכנס שכן מאחת הקבוצות המוסלמיות של דאגסטאן (רטול), לבקר את היהודים שמחזיקים את המקום.

מהמורשת הרב־אתנית של החברה הדאגסטאנית, ולעיתים הוא חשוף לתעמולה דתית קיצונית, שיש לה גם מרכיבים אנטי־יהודיים. אולם מדובר בפוטנציאל של שינוי בלבד, וקשה לדעת את מידת ההשפעה בפועל של שינויים אלה.

יש גם יהודים שמדגישים, כי השינוי בצורת המשטר השפיע לרעה על מצבם, כחלק ממצב כללי של התגברות הפשע, כפי שהגדיר זאת ישראלי ממוצא קווקאזי, שפגשתי שם בעת ביקור: "בתקופה הקומוניסטית, אם מישהו היה מעז להגיד 'ג'והוד' – יהודי... היו לוקחים אותו ישר לבית סוהר... היום, כשאחד הורג את השני לא לוקחים..."⁴¹.

לשינוי הדמוגרפי הגדול, קרי הגירת מרבית היהודים, נודעת השפעה חשובה, שכן היהודים הופכים מקבוצה בעלת נוכחות למיעוט קטן מאוד ופגיע. עם זאת, יש מרכיבים המאזנים מעט מצב זה. דאגסטאנים רבים היגרו מחוץ לרפובליקה לצרכי פרנסה, והקשרים בין יהודים לבני עמים אחרים מדאגסטאן נשמרים, לעיתים, גם מחוץ לדאגסטאן.⁴¹

ב. השפעת המצב הגיאוגרפי והכלכלי: חוסר יציבות, פשע, והשפעת אידיאולוגיה אסלאמית רדיקלית

אִי־היציבות בקווקאז בעקבות התפרקות ברית המועצות, עליית הפשע והתפרצות סכסוכים אתניים, השפיעו באופן ישיר על מצבם של היהודים. השפעה זו ניכרה במיוחד בשנות התשעים, ואילו בשנים האחרונות דומה, שהיציבות היחסית בדאגסטאן מתבטאת גם בתחושת בטחון יחסי שמביעים היהודים שם. שני המשתנים המרכזיים שיש להם השפעה על ביטחונם של היהודים בדאגסטאן, הם בעיקר המצב

41 כך בחתונה בפיאטיגורסק בה נכחתי, חלק מהמוזמנים היו בני משפחות דאגסטאניות (דרגינים, קומיקים) שהיגרו גם הם לעיר זו; במוסקבה מתקיימים קשרים עסקיים שונים בין יהודים מדאגסטאן ליוצאי דאגסטאן אחרים, ואילו בעיתון של יהודי קווקאז בניו־יורק אפשר למצוא הדים לקשרים אלה, בדמות הצעות לרכישת כלי הכסף המפורסמים של כפר הצורפים קובאצ'י (Kubachi).

הביטחוני והפוליטי, ובמיוחד חוסר היציבות הקשור בסכסוך בצ'צ'ניה השכנה ובפעילות של אסלאם רדיקאלי בדאגסטאן, ולצידם התגברות הפשיעה וחוסר הביטחון על רקע כלכלי. בשנות התשעים, ובמיוחד במחצית השנייה שלהן, השפיע מאוד חוסר היציבות הקשור למשתנים אלה על חיי היום-יום בדאגסטאן, והשפעותיו ניכרות עדיין וצפויות להימשך, כל עוד לא ימצא פתרון לסכסוך בצ'צ'ניה הסמוכה. ראוי להדגיש כי בניגוד לדימויים רווחים, בבסיסו של הסכסוך הזה מצויה התנגדות צ'צ'נית לשליטה הרוסית, שהיא אתנר-לאומית בבסיסה, לא דתית. עם זאת, שתי המלחמות בצ'צ'ניה (1995, 1999) הביאו, לצד כאוס פוליטי וחברתי, לכניסת אלמנטים מוסלמיים רדיקאליים לאזור. לאלה, כפי שתואר כבר בפרק הרקע, השפעה לא מבוטלת על דאגסטאן השכנה. למרות החששות (שהתבדדו בינתיים) מהתחזקות משמעותית של אלמנטים רדיקליים גם בדאגסטאן, הרי שמבחינת חיי היום-יום, ההשלכה המשמעותית ביותר של המצב הגיאופוליטי היא על המצב הכלכלי ועל תחושת הביטחון האישי המידרדר. כל אלה הביאו לעידוד יציאת היהודים מדאגסטאן.⁴² בו בזמן, מצב זה הביא לפגיעות רבה יותר של היהודים, הן אלה שנתונים בתהליך הגירה (למשל מנסים למכור את נכסיהם) הן אלה שהחליטו להישאר. יותר מכך: בחברה המסורתית של דאגסטאן, התהליך המהיר של מעבר מקבוצה בעלת נוכחות ביישובים מסוימים למיעוט קטן מאוד, השפיע על הביטחון הקולקטיבי. הכרויות שונות ויחסים שנרקמו במשך עשרות שנים, יצרו "מנגנוני קשר" בין היהודים לסביבתם. אולם כאשר רבים מאלה שרקמו יחסים כאלה עזבו, ובמקביל, כאמור, מתרחשת הגירה פנימית בדאגסטאן, וכן צומח דור צעיר וחדש, תחושת הביטחון שהיתה קשורה למקומיות ולשילוב בחברה המקומית, נפגעת.

42 אם כי אין להסיק מכך שמדובר על הגירה בשל "גורמי דחף" בלבד. הגירת רובם לישראל, ולא ליעדים אחרים, מראה על מרכיבים של זהות לאומית-דתית, שהשפיעה על תנועת ההגירה. בכך יש המשכיות למגמות קודמות של זיקה לארץ ישראל, ואף של זהות ציונית, שהתבטאו גם בשנות השבעים ואף הרבה קודם לכן, בעשורים הראשונים של המאה העשרים.

מכל אלה נובע מצב מורכב. מצד אחד, בבחינה של תקריות שפּוֹנְנוּ נגד יהודים מאז התפרקות ברית המועצות, חשוב להבחין בין מתח והתנכלות המכוונת כלפי יהודים כיהודים, לבין השלכות המצב על כלל האוכלוסייה, שגם היהודים סובלים מהן. אולם כשמדובר בקבוצת מיעוט קטנה, לא תמיד קל לעשות הבחנה זו. בחינה של אירועים שונים של אלימות כלפי יהודים, מלמדת על הקושי הזה; בעשר השנים האחרונות נרצחו או נחטפו כמה יהודים. כך למשל, נעלם יהודי תושב דרבנט, וייתכן שנחטף, על רקע לא ברור. במקרה נוסף, שעליו שמעתי בבוינאקסק, הגיע בחור יהודי לקנות רכב. הקונים לקחו את כספו, הרגו אותו והסתלקו עם הרכב. שני הצעירים שמהם שמעתי על המקרה, אחד מהם בן-דוד של הנרצח, לא מייחסים את האירוע כלל לאנטישמיות, אלא פשוט להתגברות הפשע וחוסר היציבות, ומסבירים לי כי פושעים מתנכלים גם למוסלמים. עם זאת, נראה שהעובדה שהיהודים שנותרו הם קהילה קטנה, בעלת יכולת מוגבלת מאוד להגיב להתנכלויות, היא משתנה בעל משמעות, שגורם לסיכון פוטנציאלי רב יותר ליהודים. לתעמולה דתית רדיקלית, שכוללת גם מרכיבים אנטי־ישראליים ואנטי־יהודיים, גם אם היא מתקיימת בשוליים בלבד, יש השפעה גם על צעירים העוסקים בפשע, כיוון שנוצר מצב שבו יש, כביכול, לגיטימציה רבה יותר לפגוע ביהודים. לעיתים, גם היהודים עצמם מושפעים מעמימות זו, ומעדיפים להציג את המצב באופן חד-מימדי, אם נראה שהצגה כזאת משרתת צרכים מסוימים (למשל הגברת תשומת הלב של יהודים אחרים למצב בדאגסטאן).⁴³

43 אני עצמי נחשפתי למצב זה בשיחות שונות עם מארחי, כאשר לפחות במקרה אחד, ניסו להניע אותי לוותר על נסיעה לאזור מסוים, תוך הדגשת התגברות הרדיקליות והרגשות האנטי־יהודיים, בעוד שבשיחה מעמיקה יותר למדתי, שהמארחים בעצם אינם מכירים את האזור שבו מדובר, והתיאור נבע מתוך חשש כללי לשלומי כאורח, שהם רואים עצמם אחראים כלפיו. בניגוד לאבותיהם, שחלקם היו סוחרים שביקרו רבות בכפרים שונים, רוב היהודים כיום לא נוסעים באופן חופשי לאזורים ההרריים, וקבלת אורחים מלווה גם בחשש לשלומם.

דוגמה לכך ראיתי בשיחה עם אחד מראשי הקהילה היהודית בדרבנט. הוא מספר כי השנים 1993-1995 היו קשות במיוחד, בשל מקרי חטיפה של יהודים, ובהם גם ילדים, ומשתמש במילה "פוגרום ביהודים" לתיאור המצב בעיר באותו זמן. הוא מראה מכתבים, ששלח לגורמים שונים בעולם היהודי בעניין זה. "איזה פוגרום?", תוהה אחר כך ההיסטוריון איגור סמיונוב, "לא שמעתי על שום פוגרום." "זה לא פוגרום", הוא מסביר, זו תולדה של המצב הכלכלי שהיה אז, כאשר כמה יהודים שהיה להם כסף, הפכו גם הם מטרה לגורמי פשע וסחיטת כסף ודמי חסות ("רקט"). למעשה, עוד במפגש עצמו, ככל שהשיחה התמשכה, התברר שלא מדובר בהתנכלות על רקע אנטישמי, אלא על מצב כללי בעיר, שהיהודים, כקבוצה קטנה ומוגנת פחות, היו בין הנפגעים ממנו.

מורכבות דומה מתבטאת, כנראה, גם ביחס לכמה תקריות של התנכלות לבתי כנסת. בינואר 2004 הושלך רימון לחצר בית הכנסת בדרבנט. המקרה אירע בעשר בערב, כאשר המבנה היה ריק, כלומר מלכתחילה הכוונה היתה להפחיד ולא לפגוע פיזית במתפללים. הרקע לתקרית זו אינו ברור, אולם הדיווחים הקיימים מלמדים על שניית: התקרית הוצגה בתחילה כתקרית אנטישמית, אולם דיווחים אחרים דיברו על מתח שקשור במאבק פנימי בתוך הקהילה, או בסכסוך על רקע כלכלי (הקשור בגורמים בקהילה ומחוצה לה), וייתכן שמדובר בצירוף כלשהו של גורמים אלה. מכל מקום, העובדה שמדובר במקרה יחיד של תקיפת מוסדות דת בעת האחרונה, מלמדת שאין להסיק מתקיפה זו על התחזקות מגמות אנטייהודיות, אבל היא מחייבת תשומת לב לאפשרות זו. יהודים יוצאי קווקאז שביקרו בדרבנט שנתיים אחר כך, לא שמעו כלל על האירוע, והתרשמו כי מצב הביטחון של הקהילה טוב מאוד.

אירועים דומים היו בעבר גם בבוינאקסק, שם הושלכו פצצות לבית הכנסת, בפעם האחרונה ב־1999 או 2000. בשיחה התברר, כי היהודים המקומיים לא מפרשים זאת כהתנכלות אנטייהודית אלא כפעילות של גורמי פשע, שרצו להשתלט על המבנה ולהשתמש בו

למטרות כלכליות, כגון הקמת מסעדה או בר. "עכשיו", העידו אנשי הקהילה ב־2003, "אין בעיות כאלה. המוסלמים חיים בַיְדִידוֹת עם היהודים. מבקשים לא לעזוב, מפני שה'באראכאת' [ברכה, מזל] תלך איתם...".

בשיחה שקיימתי עם קבוצת יהודים (רובם מבוגרים) בבית הכנסת בבוינאקסק, שאלתי על שפות הדיבור של היהודים והקשר עם תושבי המקום. "היהודים בבוינאקסק חיים בידידות במיוחד עם הקומיקים, וכמעט כל היהודים בעיר מדברים קומיקית. אווארית, לעומת זאת, מדברים פחות – היא נחשבת שפה קשה"⁴⁴. "מוסלמים", סיפרו לי, "באים גם לבית הכנסת (כנראה כחלק מהאופי החברתי של הפגישות במקום), ובעבר, כשהיה רב במקום, היו באים גם כדי להתייעץ איתו". בבוינאקסק ראיתי עדויות לכך שבעבר, היו מעט מקרים של נישואים מעורבים בין יהודים למוסלמים, אם כי לא בכמות שסיכנה בצורה כלשהי את הזהות היהודית. גם הקהילות המוסלמיות השונות שומרות על גבולות אתניים, ומרבית הנישואים הם בתוך כל קבוצה אתנית (מדובר, כאמור, בקבוצות מוסלמיות שונות החיות במקום). מדובר, אם כן, במקרים בודדים, שהתקבלו בסופו של דבר (על ידי שני הצדדים), ובעיקר העידו על היחסים הקרובים שבין הקבוצות וגם על "המקומיות" של היהודים. לשם השוואה, כמעט לא היו נישואים בין יהודים קווקאזים ליהודים ממוצא אשכנזי בעיר.

ובכל זאת, השינויים באזור משליכים גם על היחסים שבין הקבוצות. מעט הרוסים שהיו בעיר עזבו, ולפי עדות אחד הצעירים, "ליהודים מתייחסים יפה רק האנשים מהדור המבוגר, בני יותר משלושים, אלה שגרו עם היהודים, עבדו ולמדו איתם. ואילו הצעירים, תחת השפעת המטיף במדרסה, מתייחסים די רע ליהודים". מקורות שונים אכן ציינו את אזור בוינאקסק, כאחד המרכזים העיקריים של קיצונים מוסלמים ווהאבים בדאגסטאן. רמז זה, לגבי האפשרות של

44 קומיקית היא שפה ממשפחת הלשונות הטורקיות, ואילו אווארית היא שפה צפון־קווקאזית, שפה עיצורית וקשה ללימוד.

שינויים בהתייחסות ליהודים בקרב הצעירים, בהשפעת האסלאם הרדיקאלי, מלמד שהמצב בדאגסטאן נתון לשינויים ומורכב. גם לאירועים ואווירה אנטישמית ברוסיה, יש השפעה מסוימת על המתרחש בדאגסטאן. בראיון עם מנהלת משרד בית הכנסת במאחאצ'קאלה (הערה 3 לעיל) ב־2004, היא ציינה שבאופן כללי "אנשי הקהילה לא ראו שום פעילות המכוונת נגדם, אך התקפות מסוימות אפשריות, כאשר דברים לא נעימים כתובים על הקיר. למשל, כאשר התרחשו מעשי ונדליזם בבתי קברות יהודיים ברוסיה בתדירות גבוהה, היו מספר מקרים כאלה גם כאן. אך קרוב לוודאי שמדובר רק בחולגינאים, לא ברדיפות או בדיכוי". לצד האסלאם הרדיקאלי, יש אם כן השפעות שבאות מהעולם הרוסינוצרי.

מבחינה פוליטית, ההבדל הדתי בין מוסלמים ליהודים, במיוחד כיום, יכול להיות מקור למתח, אך בו בזמן יש לציין, שבחיי היוסיום מודגשים גם קשר וערכים בסיסיים דומים. דוגמה אחת לכך ראיתי, כאשר ביקרתי עם יהודי מקומי בבית הקברות בדרבנט. יצאנו מהשער האחורי, באזור שנמצא על גבול העיר. אוטובוס נוסעים ישן שעבר במקום, עצר לנו, אך הנהג סירב לקבל תשלום, על אף שזהו קו נוסעים שבו נהוג תשלום קבוע. בן לווייתי הסביר, שהסירוב נובע מכך שיצאנו מבית הקברות, ובכך "עשינו מעשה של חסידים, מצווה". חוסר היציבות מתבטא לא רק בעדויות על יחס שלילי ליהודים, אלא גם בעדויות הפוכות – על שינוי לטובה ביחס ליהודים. כך, למשל, מספר פעיל של הקהילה מישראל, שביקר לאחרונה בדאגסטאן: "הייתי המום מהיחס אליהם – היחס של המקומיים יוצא מהכלל, אני אומר לך, היתה לי הפתעה כזו... אם אני לוקח זאת הרבה שנים אחורה – זה לא היה כך. ככל שהיהודים מעטים – היחס יותר טוב..."⁴⁵

45 למיטב הבנתי, מימד ה"הפתעה" המתואר כאן, קשור בכך שמדובר באדם שעזב את קווקאז בשנות השבעים – תקופת שיא של תעמולה אנטי-ציונית – וכן בתפיסות שלו שכבר הושפעו, לדעתי, מאידיאולוגיה שספג בישראל, לאורה צייר את הדימוי של היחסים האתניים בארץ המוצא שלו. גם האירוח שלו על ידי יהודים בעלי השפעה ומעמד, מסביר את התיאור, שכן אלה ודאי דאגו להפגישו עם אנשים הקשורים בהם, שביקשו להציג תמונה כזו.

יחסים בין־קהילתיים הם, אם כן, נושא מורכב, וכמעט תמיד מדובר על תפיסות שונות המתקיימות בו זמנית. מתוך הדיון כאן, עולה מורכבות מצבם של יהודי דאגסטאן כיום: מורשת של יחסים קרובים עם בני העמים השכנים, שחוזקה בתקופה הסובייטית, לצד כניסה של אלמנטים דתיים רדיקאליים; מצב טוב ובטחון יחסי (במיוחד בדרבנט ומאחאצ'קאלה) ללא גילויי עוינות רבים, לצד חששות הנובעים מחוסר היציבות הכללי, המשפיע גם על היהודים וחושף את פגיעותם כקבוצת מיעוט קטנה.



חלק שני

יהודים, "יהודי ההר", טאטים: סוגיות של
זיהוי וזהות ופוליטיקה אתנית



מבוא: לעורר מתים מרבעם?*

הרפובליקה האוטונומית של דאגסטאן היתה, בתקופה הסובייטית, מרכז האידיאולוגיה והפוליטיקה הטאטית, שטענה כי יהודי קווקאז אינם חלק מהעם היהודי, אלא מהווים קבוצה נפרדת – חלק מהעם הטאטי.

עלייתם של מרבית יהודי קווקאז לישראל, וקשרי יהודי קווקאז עם יהודים אחרים (בדאגסטאן ומחוצה לה), מלמדים על כישלונה של אידיאולוגיה זו. בה בעת, הנושא נותר רגיש בקרב יהודי קווקאז. הניסיון הסובייטי להפיץ אידיאולוגיה זו, נעשה מתוך קואופטיציה של אליטת יהודי קווקאז, כך שהדוברים המרכזיים של אידיאולוגיה זו היו בעצמם בני הקבוצה. רגישות קיימת גם בשל יחס לא טוב וסטריאוטיפים שליליים כלפי הקבוצה, ומכאן אולי חשש שהנושא עלול לעודד מגמות אלו. מדוע, אם כן, ראוי לדון בנושא ו'לעורר מתים מרבעם'? ישנם שני נימוקים מרכזיים לכך, מעבר לעניין ההיסטורי והאקדמי בפרשה זו. ראשית, שרידים שונים של אידיאולוגיה ופוליטיקה זו, עודם מתבטאים במבנה הפוליטי של דאגסטאן, בפרסומים שונים,

* הניתוח המובא בפרקים הבאים מתייחס לעיקרי הדברים. ניתוח מפורט יותר, המתייחס לפוליטיקה הטאטית מחוץ לדאגסטאן וגם לסוגיות תיאורטיות והיסטוריות הנובעות מבחינת מקרה זה, לאור ספרות היסטורית ואנתרופולוגית חדשה אודות המדיניות האתנית של ברה"מ, אפשר למצוא בעבודת הדוקטורט של כותב שורות אלה (שנעשתה במסגרת האוניברסיטה העברית בירושלים).

ואף בקרב חלק מהיהודים עצמם. שנית, ביחס לנושא זה שוררת בורות רבה, בקרב בעלי תפקידים הבאים במגע עם הקבוצה, ואפילו בקרב יהודי קווקאז עצמם. אין זה נדיר שבעלי תפקידים, במיוחד מקרב יהודי רוסיה, מכנים את יהודי קווקאז "טאטים", לעיתים מתוך חוסר מודעות למשמעות השם, לעיתים מתוך אימוץ של חלק מהנחות אידיאולוגיה זו. גם בקרב יהודי קווקאז עצמם, כאמור, ובמיוחד בקרב הדור הצעיר יותר, שורר בלבול וחוסר ידע ביחס לפרשה זו. בפרסומים שונים, ובכלל זה פרסומים מדעיים, ממשיכים להשתמש לעיתים, בצורה שגויה, במונח זה. לפיכך, דומה שלא רק שיש לדון בנושא במסגרת זו, אלא יש צורך להקדיש לו מחקרים נוספים, שיבחנו זוויות שונות שלו.

הפוליטיקה והאידיאולוגיה הטאטית זכו עד כה להתייחסויות חלקיות בלבד. חשוב שמחקר כזה יעשה, במיוחד בתקופה הנוכחית, כאשר רבים מאלה שחוו את הנושא עודם חיים.

קבוצות טאטיות בקווקאז: רקע היסטורי ואתנוגרפי

מבחינה לשונית, הבלשנים (וכן הפרסים) משתמשים ב"טאט" לציון שפות המדוברות במזרח הקווקאז, ושפות אחרות (מקבוצה שונה בתוך השפות האיראניות) המדוברות בפרס. מבחינה היסטורית, השם "טאט" שימש, כנראה, כינוי שנתנו עמים נוודים, בדרך כלל טורקים, ליושבי קבע, לרוב דוברי שפות איראניות.⁴⁶ לרוב היתה למושג זה קונוטציה שלילית, והוא שימש במשמעות של עבד או אדם משועבד, של בלתי מאמין או של אדם ממוצא פרסי. גם במאה העשרים נשמרה לו עדיין משמעות שלילית, של "מבוזה", "מלוכלך" וכיו"ב (אלטשולר, 1990; 1994; Semyonov, 1998; Chlenov). עם זאת, מבין האזורים שבהם ישבה אוכלוסיה שכונתה "טאטים", המקום היחיד שבו ישם זה נקשר אתנית ליהודים היה הקווקאז, משום הקרבה הלשונית בין לשונם לזו של יהודי קווקאז, ומשום שטאטים התיישבו בקווקאז סמוך לתקופה שבה, כנראה, התגבשו קהילות יהודי קווקאז, בימי השושלת הסאסאנית (אלטשולר, 1990: 16). הקבוצות הקרויות "טאט" באזור

46 צילנוב מביא דעות ביחס לקרבה בין 'טאט' למונחים "טג'יק" (Tat-jik), ו"טאטאר" (Tat-ar), ומציין שאף הסלובקים נקראו על ידי ההונגרים "tot" (Chlenov, 1998: 24). לפי השערות אחרות, אין קשר היסטורי בין "טאט" ו"טג'יק". ה"טאט", שלו הוראות רבות, ציין, בין השאר, שם כללי של נוודים לאוכלוסיה נושבת ששטחה נכבש, או ש"טאט" ו"טאטארים" מציין את צאצאי הכוזרים (Semyonov, 1994). בכל מקרה ברור, שלמונח היו שימושים רבים, שונים ואף סותרים, בתקופות שונות.

הקווקאז, כונו כך בדרך כלל על ידי אחרים, ושם זה כוון בדרך כלל למוסלמים דוברי טאט, ואולי במקרים מסוימים גם לנוצרים-ארמנים דוברי טאט. אולם עד המאה העשרים, לא שימש השם ליהודים דוברי ג'ודארטאט. שפתן של שלוש הקבוצות הללו אמנם קרובה, אך קיימים הבדלים לשוניים רבים. בחינה של מרכיבים נוספים מעלה, שמדובר בקבוצות נפרדות לחלוטין, אף שהקשרים ההיסטוריים ביניהן ראויים למחקר נוסף.⁴⁷ בין הקבוצות הללו קיימים גבולות אתניים ברורים,⁴⁸ והן יושבות בדרך כלל באזורים שונים. רוב מוחלט של דוברי טאט מוסלמים ונוצרים-ארמנים יושבים באזרבייג'ן.⁴⁹ לעומת זאת, בדאגסטאן, שבה היה מרכז הפוליטיקה הטאטית, רוב מוחלט

47 בין הסברות ההיסטוריות הנוגעות לקשר זה, אפשר להזכיר את הטענה, כי חלק מהטאטים המוסלמים הם יהודים שהתאסלמו. עמדה אחרת גורסת, שמדובר בקבוצות שונות שהובאו לאזור באותה תקופה, מאותו אזור מוצא באיראן. ראוי לציין, כי טאטים מוסלמים, וכנראה גם טאטים ארמנים (וגם חלק מהיהודים), מכנים את שפתם (Semyonov, 1994) Parsi, Poros, Farsi.

48 מחקר חדש שנכתב לאחרונה בירוואן, ארמניה, אודות טאטים-ארמנים, מציין שמדובר בתת-קבוצה אתנית ארמנית, שעל פי נתונים היסטוריים, אתנוגרפיים ובלשניים, שמרה על זהות אתנית ותרבותית ארמנית, על אף שדיברה בשפה טאטית (אך בניב שונה, שבו רובד ארמני). מחקר זה נדרש גם לסוגיית הזיהוי של הקבוצה, ומכנה קבוצה זו לא "טאטים-ארמנים", אלא "ארמנים דוברי שפה טאטית" (Hakobyan Arsen, 2002, 2003).

49 טאטים-מוסלמים הם סוגים (בשונה מרבים מהאזרבייג'נים בדאגסטאן, שהם שיעים). הריכוז הגדול שלהם הוא בחצי האי אפשרון (Apsheon). קבוצות נוספות יושבות בדרום ודרום-מערב אזרבייג'ן. אזור קובה באזרבייג'ן, הוא אחד היחידים שבו יושבים יחד טאטים מוסלמים ויהודים, הגם שביישובים שונים. טאטים נוצרים-ארמנים (שעדיף, כנראה, לכנותם "ארמנים דוברי השפה הטאטית") ישבו בעיקר בכמה כפרים במרכז אזרבייג'ן, אך ככל הנראה עזבו בעקבות המתרחשות בין אזרים לארמנים בסוף שנות השמונים (Chlenov, 1998: 24). הקוביאן מצביע על כך, שעבר ישבו ארמנים דוברי השפה הטאטית באזורים שבין דרבנט לאפשרון (ובכלל זאת במושקור), שם הוצבו על ידי הארמנים לשמור על הגבולות, וחלקם התאסלמו מאוחר יותר (Hakobyan [Akopyan], 2003). מעניינת ההקבלה בטענות ההיסטוריות השונות, בין מחקר זה למחקרים של חוקרים מיהודי קווקאז (Semyonov, 1997).

של אלו שהוגדרו טאטים היו יהודים.⁵⁰ בצפון הקווקאז, מעבר לדאגסטאן, לא ישבה אוכלוסיה טאטית מוסלמית. כמו כן, מעט הטאטים המוסלמים בדאגסטאן, החלו נרשמים ומזהים כאזרבייג'נים כבר לאחר המהפכה הקומוניסטית, תהליך שהתחזק עם המגמה של זיהוי היהודים כטאטים.⁵¹ עובדה זו מדגישה, שמדובר במדיניות שכוונה כלפי היהודים. השאלה המרכזית, אם כן, אינה בלשנית או היסטורית, אולם טיעונים מתחומים אלו שימשו לצורך מניפולציות אתניות מצד השלטון, ולצורך אסטרטגיות של זיהוי והזדהות.

50 בדאגסטאן יש מיעוט קטן של טאטים-מוסלמים בכמה כפרים קטנים, ביניהם Mitagi, Kazmalyar, וכן מעט טאטים ארמנים שישבו באזור קיזילאר בצפון דאגסטאן, לאחר שהיגרו לשם (וכן לאדסה) מאזרבייג'ן בסוף המאה השמונה עשרה (Hakobyan [Akopyan], 2003).

51 אליהו, 1999: 14; 2003: 168; Semyonov, 1929: 18; B. Miller, 1929: 18.

עיקרי האידיאולוגיה הטאטית והתפתחותה

במרכז הפוליטיקה הטאטית עמדה הטענה, כי יהודי קווקאז אינם קשורים אתנית והיסטורית ליהודים אחרים, אלא הם חלק מהעם הטאטי, המחולק לשלוש קבוצות דתיות: טאטים יהודים, טאטים מוסלמים וטאטים נוצרים-ארמנים. היווצרותה והתפתחותה של אידיאולוגיה זו, היא סוגיה היסטורית סבוכה שנחקרה רק בחלקה (אלטשולר, 1990; Zand, 1986). שפתם של יהודי קווקאז מילאה תפקיד מרכזי ביצירת האידיאולוגיה הטאטית, שנשמכה בעיקר על המרכיב הלשוני.⁵² שלוש הקבוצות, על פי טענה זו, דוברות שפה אחת, שהיא שפתו של עם אחד שהתחלק, בנסיבות היסטוריות מסוימות, לשלוש קבוצות דתיות.⁵³

במישור הבלשני, ברורה הקרבה הלשונית בין השפות של קבוצות אלו, ובו בזמן יש הבדלים בולטים ביניהן. אולם הפוליטיקה האתנית הטאטית היא שעיצבה, במידה רבה, את המחקר על אודות שפות

52. Bram, forthcoming.

53 לצד המרכיב הלשוני, סמיונוב מציין עוד כמה טענות, שנועדו להוכיח את מוצאם הלא-יהודי של יהודי קווקאז: חסרות בשפתם מילים יהודיות עתיקות, לבד ממונחי דת; חיי הדת שלהם רחוקים מהוראות התלמוד; ואף הובאו טענות, לפיהן אמהות לא סיפרו לידיהן "אגדות שעלילותיהן קשורות במסורת היהודית".
(Semyonov, 1997: 6-7).

אלו, במיוחד בשנות השבעים והשמונים. חוקרים סובייטיים התייחסו לשפתם של יהודי קווקאז כ"דיאלקט הצפוני" של השפה הטאטית, תוך התעלמות מהמונח "שפת יהודי קווקאז", שהיה נפוץ במחקר משך כמאה שנה, והופעל לחץ על חוקרים שניסו לפתח עמדות המתנגדות לכך (Nazarova, 2002). למחקר הבלשני נודע תפקיד חשוב בהתפתחות האידיאולוגיה הטאטית, בשל השימוש שנעשה בו בכינוי "טאט". אנשי האקדמיה הראשונים שעסקו ביהודי קווקאז, באו מתחום הבלשנות: ווסולד מילר, ואחריו בנו בוריס, שהשימוש שלהם במונח "טאטי" תרם בדיעבד להיווצרות אידיאולוגיה זו, גם אם לא כיוונו לכך. ניתן לראות התפתחות בשימוש זה: האב, ווסולד מילר, השתמש במונח "טאטייהודי" (Miller, 1892), ואילו בנו, בוריס, השתמש במונח "טאט" לתיאור לשונם של יהודי קווקאז (B. Miller, 1929).⁵⁴

תיאוריות שונות בדבר מוצאם של יהודי קווקאז, כמו גם האינטרס של היהודים המקומיים להבדיל עצמם, כדי שלא יחולו עליהם הגבלות שונות שהוטלו על יהודים ברוסיה הצארית, יכולות להתפרש, בדיעבד, כמתארות את ראשיתו של תהליך, שסופו בהיווצרות התיאוריה הטאטית על זהות היהודים.⁵⁵ אולם יש להדגיש, כי כל אלה לא טענו שיהודי קווקאז אינם חלק מכלל היהודים, או שהם מהווים קבוצה אחת עם דוברים אחרים של ניבים טאטים, אלא רק הדגישו, או ניסו להסביר,

54 אם כי את יהודי קווקאז, הגדיר כ"יהודים הרריים שדוברים את השפה הטאטית" (B. Miller, 1929: 17).

55 בעניין זה יש מקום להשוואה עם המקרה של הקראים בקרים, הגם שהשוואה כזו חושפת את השוני בין המקרים. בעקבות המאבק על הסטטוס החוקי, החלה מגמה של הצגת הקראים כקבוצה אתנית נפרדת, ששורשיה תורכיים פגאניים, תוך הסתמכות על תיאוריות מוצא, שנבנו בעיקר סביב השפה התורכית הספציפית של הקראים בקרים, ועל טענות לשיבתם בקרים מקדמת דנא או לקשר לכוזרים. מגמות אלה הודגשו במאה העשרים, אך ניצניהן נראו כבר במאה התשע-עשרה, והן יצרו התרחקות של רבים מן הקראים בקרים מהיהודים בברה"מ (Zand, 1986; V. Miller, 1993; בן שמאי, 2001). במקרה של יהודי קווקאז, התרחשו התפתחויות מקבילות רק מאוחר יותר, ומרבית האוכלוסיה הבחינה בין ההגדרות הרשמיות ובין הזהות היהודית-לאומית, שנותרה חזקה. מובן שגם ההבדל הדתי (רבנים לעומת קראים) חשוב.

את המאפיינים המיוחדים של יהודי קווקאז.⁵⁶ ניסיונות ראשונים לזהות את יהודי קווקאז כ"טאטים" החלו רק ב־1927, וגם אז היו אלה רק ניצנים ראשונים, למה שנוסח כאידיאולוגיה ברורה מסוף שנות החמישים ואילך. לניסיונות ראשונים אלה, וגם להתפתחות המאוחרת שלהם, תרמה המרכזיות של השפות במדיניות האתנית הסובייטית, ובמיוחד התהליכים הקשורים בלטיניזציה וקיריליזציה של השפות המקומיות השונות. כך למשל, מספר בוריס מילר על תהליך שבו היה מעורב: "המוסדות המטפלים בבעיה הלאומית באזרבייג'ן, החליטו להעלות לסדר היום את שאלת ההעברה לאלף בית לטיני של כל הטאטים, בלא הבדל דת", כלומר גם הטאטים המוסלמים והנוצרים (3: B. Miller, 1929; אלטשולר, 1990: 82). החלטה זו רומזת על הבאות, שהרי הטאטים המוסלמים והנוצרים-ארמנים לא היו בעלי שפה כתובה כלל.

הרעיון שיהודי קווקאז מהווים קבוצה אתנית נפרדת – "טאטים" – ואינם חלק מהעם היהודי, הוזכר לראשונה בספר דקדוק של שפת יהודי קווקאז, שחובר ב־1932 על ידי נ. אניסימוב. עם זאת, הרעיון היה זר לגמרי לקהילה, ונקבר בעודו באיבו (Zand, 1986: 424).⁵⁷ ב־1937

56 כך למשל אניסימוב, שהשתמש בעיקר במונח "יהודי הרים" (everei gortzei), כותב במקום אחד: "כבר בפרס, התערבו היהודים בשבטים טאטים, חלק אחד קיבלו הדת השלטת הפגאנית [והלכו אחריה, והאחרים הפיצו את דת משה בין האיראנים], ולכן שפתם העכשווית של היהודים שייכת לקבוצת השפות האיראניות – פרסית, כורדית, אוסטית, טלישית וכו' (על פי מחקריו של פרופ' ווסולד מילר). לכן בדתם, נותרו עד עתה כמה אמונות פגאניות. בימי הביניים, התערבו יהודים טאטים בכוזרים, שגרו על החוף המערבי של הים הכספי, וכך החשיבו את מלכי הכוזרים למלכיהם שלהם". ראוי להזכיר, כי ווסולד מילר היה פטרונו של אניסימוב, שאיפשר את מחקרו (הסיפא של המשפט המובאת בסוגריים, אודות הפצת הדת, נשמטה במהדורה החדשה, ומובאת כאן על פי על פי מהדורת המקור, עמוד 182).

57 אניסימוב היה מומחה לשפה הקומיקית. דומה שדעות אלו משקפות לאו דווקא את דעותיו העצמאיות של המחבר, אלא ניסיון לרצות את השלטון. בשנות השלושים, התקבל אניסימוב למשרת מרצה באוניברסיטה הקומוניסטית לעמי המזרח (אלטשולר, 1990: 438). בראשית שנות השלושים, היה חבר בחוג

הוכרה הטאטית כאחת מעשר השפות הרשמיות של הרפובליקה של דאגסטאן, ושנה קודם הוקמה סקציה טאטית באגודת הסופרים של דאגסטאן (אלטשולר, 1990: 444). אולם גם במהלך תקופה זו ולאחריה, שימש המונח 'טאטית-יהודית' לצד 'טאטית', והתפתחויות אלה ניכרות רק בדיעבד, כשלבים שהכשירו את הקרקע להופעתה של אידיאולוגיה טאטית מגובשת החל מסוף שנות החמישים. במילים אחרות, הסיווג כשלעצמו, ומתן השם, נותנים לקטגוריות המוכרות על ידי המדינה חיים משלהן (Gros, 2004).

צ'לנוב ואחרים סבורים, שלמאורעות מלחמת העולם השנייה, שחשפו את הסכנות הנשקפות ליהודים (מידי הנאצים ומידי סטאלין), היה תפקיד חשוב בהדגשת אידיאולוגיה זו על ידי היהודים עצמם. יהודי קווקאז בכפרים בוגדנובקה (Bogdanovka) ומאנז'ינסק (Manzhinsk) שבצפון אוסטיה, נרצחו על ידי הנאצים בזמן הכיבוש של צפון-מערב הקווקאז, וכן נרצחו יהודי קווקאז שישבו בקולחוז שאומיאן (Shaumian) בקרים.⁵⁸ מסעות סטאלין נגד היהודים הדגישו, שהזהות כיהודים מסוכנת גם תחת השלטון הסובייטי. מה גם, שפעילים רבים של יהודי קווקאז, מנהיגים ורבנים, נרצחו, הועלמו או הוגלו על ידי השלטונות עוד בשנות השלושים והעשרים. אולם דומה שתפקיד מכריע לא פחות בהיווצרות הפוליטיקה הטאטית, היה להקמת מדינת ישראל, ולשאיפת השלטונות לעודד מגמות שירחיקו את השפעת הציונות.

הספרות של היהודים ההרריים במוסקבה (זנד, 1982: 31). קודם לכן, בשנות העשרים, היה אניסימוב בין אלה שתבעו להשאיר על כנו את הכתב העברי (אלטשולר, 1990: 436, 438).

58 Chlenov, 1998: 25–29; Kopoveckij, 2002. לכך יש להוסיף, כי מרבית יהודי קווקאז בעיר נלציק ניצלו, ובהצלחתם נעשה שימוש (על ידם ובמיוחד על ידי בני עמים שכנים, שסייעו להם) בטיעון כי מדובר ב"עם הררי ייחודי" (אך ככל הידוע לי, לא ב"עם טאטי"). על פרשה זו ועל מאורעות הכיבוש הנאצי בצפון-מערב הקווקאז, ראו אלטשולר, 1990: 108–127. יש לציין, כי מחקר זה מתייחס בעיקר לתיאור המאורעות כפי שהם משתקפים בעיני הגרמנים, ובמסמכים שונים, וחסר מחקר שיבחן את המאורעות מנקודת ראותם של יהודי קווקאז. לכך יש להוסיף, כי דאגסטאן, מרכז הפוליטיקה הטאטית, לא נכבשה מעולם על ידי הנאצים.

סכנת ההזדהות כיהודים, מסבירה את הקושי להתנגד למדיניות זו, אבל ספק אם היתה גורם מספיק להיווצרותה. אלטשולר (1990: 129) מראה את התגבשות האידיאולוגיה הטאטית בשנים אלה, בעזרת בחינת הערכים "טאט" ו"יהודים הרריים" באנציקלופדיה הסובייטית. ב־1956 עדיין הדגישה האנציקלופדיה הסובייטית הגדולה, כי "בצורה מוטעית, מצרפים לעיתים לטאטים את היהודים ההרריים, הדוברים אמנם בלשון טאטית, אך הם עם נפרד". לעומת זאת ב־1960, המהדורה השלישית של האנציקלופדיה הסובייטית הקטנה, כבר מתייחסת ליהודים ההרריים כאל חלק מהעם הטאטי, ונוסח זה נקטה גם האנציקלופדיה הסובייטית הגדולה מ־1976. מ. צ'לנוב מוסיף על כך, כי בסוף שנות השבעים, קיבלו פעילי התנועה הטאטית תמיכה לטענותיהם גם מהמכון לאתנוגרפיה באקדמיה הסובייטית למדעים במוסקבה. מ. מתתוב, אחד הפעילים המרכזיים, שהתגורר במוסקבה, קיבל מכתב חתום מסגן מנהל המכון לאתנוגרפיה, ס.י. ברוק (S.I. Bruk), המאשר כי יהודי קווקאז הם חלק מאתנוס איראני אחד (הכוונה לעם הטאטי, הדובר שפה איראנית). צ'לנוב מציין, כי "אין ספק שאישור זה, פתח את אחד הדפים המבישים ביותר בהיסטוריה של האקדמיה הסובייטית למדעים". בעקבות זאת, מחברי התיאוריה הטאטית החלו לזהות כל ניסיון להראות קשר בין יהודים לטאטים, כפרובוקציה ציונית (Chlenov, 1988: 27).

זיהוי יהודי קווקאז כטאטים, הפך למדיניות ממלכתית ולאידאולוגיה בעיקר מסוף שנות החמישים, ואחר כך שוב, בגל נוסף ועיקרי, באמצע שנות השבעים.⁵⁹ את המגמה הזו ניתן להבין כניסיון ליצור משקל־נגד, לראיית היהודים את עצמם כחלק מהעם היהודי, ובהמשך לכך, כניסיון לנתק את הזיקה שבין קבוצה יהודית זו למדינת ישראל ולאידאולוגיה הציונית. זו גם הסיבה להתחזקות אידאולוגיה זו בשנות השבעים, כאשר נפתחו לראשונה שערי ברית המועצות, ובין המבקשים לצאת היו גם יהודים רבים מקווקאז. בה

59 אלטשולר, 1990: 130-133; 169; Semyonov, 2003: 425; Zand, 1986: 425.

בעת, מדיניות זו אפשרה ליהודי קווקאז לקבל הטבות של קבוצה מקומית ילידית, ולעקוף בצורה זו חלק מהמדיניות המפלה והרדיפות כלפי יהודים בכלל.

הפוליטיקה הטאטית

אידיאולוגיה ופוליטיקה כרוכות זו בזו בפרשה זו, באופן שקשה להפרידו, וההפרדה הנעשית כאן לא נועדה לציין את הקשר הסיבתי (שכן במידה רבה, הפוליטיקה היא שהכתיבה את האידיאולוגיה, ולא ההיפך), אלא להדגיש כי לאידיאולוגיה הטאטית היתה השתמעוּת ישירה במדיניות. אם אפשר היה, ברמת האידיאולוגיה הסובייטית ובשיח הציבורי, לערער על הזיהוי בין יהודים לטאטים,⁶⁰ הרי שבפועל, בדאגסטאן עצמה, התקבלה מדיניות שהתבססה על הגדרת היהודים כטאטים, וביטויה המובהק ניכר משנות השבעים ואילך. טאטים, שהם בעצם יהודים, קיבלו מעמד של אחת הקבוצות הילידיות, החולקות ביניהן את הרפובליקה של דאגסטאן. השפה הטאטית (למעשה טאטית־יהודית בצורתה הכתובה, שהיתה בשימוש יהודים בלבד) הוכרה כאחת השפות הכתובות הרשמיות של הרפובליקה, ונשמר מקום לצירים טאטים (יהודים) בפרלמנט של הרפובליקה, ואף לנציג

60 אלטשולר (1990: 169) מזכיר בענין זה מאמר של צ'רנין (שתרגומו מובא בנספח לספרו), שנדפס בכתב עת אתנוגרפי במוסקבה בתחילת שנות השמונים, המערער על זיהוי זה, כעדות לכך שהזיהוי יהודי קווקאז = טאטים לא היה מוחלט. עם זאת הוא מזכיר, כי המהדורות המאוחרות של האנציקלופדיה הרוסית הגדולה, שינו את תיאורן הקודם את יהודי קווקאז, בהתאם לתפיסה הטאטית. בכל מקרה, חשוב להדגיש שמדובר בתהליך מורכב, שעדיין לא נחקר דיו.

טאטי (יהודי) במועצת הרפובליקה ("הסובייט הממלכתי").⁶¹ מדיניות זו לוותה במאמץ לשנות את הרישום של יהודי קווקאז, בסעיף חמש של הדרכונים הפנימיים (תעודות הזהות הסובייטיות), המציין את הלאום. יכולתם של יהודים להתקבל, באמצעות מדיניות זו, למוסדות השכלה גבוהה שניתנה בהם מכסה ל"טאטים", היוותה זרז לתהליך, אם כי בקרב רבים היתה גם התנגדות למהלך זה.

עדויות שאספתי לאחרונה, בשיחה עם כמה ישראלים יוצאי דרבנט, מדגימות תהליכים אלו: אלברט (שעלה בשנות התשעים) סיפר, כי שמע על כך לראשונה מהמורה שלו, שאמר כי אם ברצונו להירשם לאוניברסיטה במוסקבה, עליו לרשום "טאט" [בדרכון הפנימי]; דינה (שעלתה בשנות השבעים) אמרה, כי היא זוכרת "שבשנות השישים, אולי סוף שנות השישים,⁶² סיפר אחיה הגדול שכעת יש חוק, לפיו אפשר לשנות את הרישום בדרכון ל"טאט", אבל קבע "אנחנו יהודים – לא טאט". קרוב שלה, שהתגורר במקום, אמר "טאט זה גם שם גנאי". דינה מספרת: "היו כאלה שהחליפו, למשל מי שנסע הרבה לרוסיה... ואצלנו אמרו 'אנחנו יהודים, לא טאט'; דוד, שהגיע לישראל בן שמונה-עשרה, בסוף שנות השבעים, סיכם את השיחה באומרו, כי "העניין הטאטי, זה כמו שפרעה גזר על כל הבנים, רצה שלא יהיו עוד יהודים...". בכך ביטא דוד את ההתנגדות החזקה כלפי המונח, במיוחד בקרב עולי שנות השבעים, שהדגישו אידיאולוגיה ציונית. בקרב מרבית יהודי קווקאז, שנותרו בדאגסטאן וברפובליקות אחרות גם אחרי שנות השבעים, נעשו ניסיונות שונים להתמודד עם הפוליטיקה

61 שבו יש כיום 14 נציגים, של 14 לאומים.

62 על פי האנתרופולוג מיכאל צ'לנוב, יצאו שלטונות דאגסטאן במסע לעידוד שינוי הרישום בדרכונים בתחילת שנות השישים, לאחר פנייה לאפשר רישום כ"טאט", מצד קבוצת יהודים בסוף שנות החמישים, פנייה שאותה עודדו השלטונות (Chlenov, 1998: 25). לעומת זאת, סמיונוב מדגיש כי לאחר מלחמת ששת הימים (1967), "הסוגיה הפכה פופולרית והממשל ניהל תעמולה מסיבית של רעיון זה" (Semyonov, 1997: 6). העדויות השונות, גם בספרות, מצביעות על הצורך במחקר היסטורי נוסף.

הטאטית, בתקופה זו וגם קודם לה, אבל הוכר גם הצורך להסתגל למציאות זו. כך, לעיתים קרובות, היו במשפחה אחת מספר אחים, שנרשמו תחת קטגוריות שונות.

יתר על כן, דאגסטאן מוגדרת כרפובליקה המחולקת בין קבוצות שונות. בתחומים מסוימים, היה לכך ביטוי ארגוני, ונוצר צורך בנציגים של כל הקבוצות. לפיכך, נפתח פתח לייצוג טאטים, ועדיפות ניתנה כמובן ליהודים שהיו מזוהים עם האידיאולוגיה הטאטית. מדיניות זו עודדה תהליך קואופטציה של האליטה של יהודי קווקאז, והפכה חלק מהם לנשאים מרכזיים של האידיאולוגיה הטאטית. חוקרים מסוימים הדגישו את השימוש במדיניות זו על ידי יהודי קווקאז, כאסטרטגיה של הזדהות וכדרך להבטיח לעצמם בטחון פיזי וחברתי⁶³. לעומת זאת, חוקרים אחרים, ראש וראשון בהם מרדכי אלטשולר (1990), מדגישים את מרכיב המניפולציה האתנית ואת הלחץ על הקהילה מצד השלטונות. זו גם עמדתו של כותב שורות אלה, על סמך עבודת שדה ממושכת בקרב יהודי קווקאז. אופי השלטון והפוליטיקה האתנית שאפיינה אותו, לצד המבנה הייחודי של דאגסטאן, הם, להערכתו, המרכיבים הראשונים במעלה בהבנת פרשה זו. עם זאת, מרכיבים שונים תרמו בוודאי לתהליך שהתגבש, והם הזינו זה את זה. ההיסטוריון איגור סמיונוב, למשל, שנחשף בעצמו למדיניות זו, מדגיש את הלחץ השלטוני, אבל מוסיף כי דפוסי האינטראקציה עם היהודים האשכנזים שהגיעו לקווקאז, והמתח שנוצר בין קהילות אלה, תרמו לעמדות שהביעה האינטליגנציה של יהודי קווקאז במהלך התפתחות המדיניות הטאטית.⁶⁴ מכל מקום, התגובות של יהודי קווקאז לפוליטיקה הטאטית היו מגוונות, והן מזמינות דיון החורג ממסגרת זו – מה שמדגיש שוב את הצורך במחקרים נוספים, שיבחנו את המדיניות הטאטית על היבטיה השונים.

63 Zand, 1986) נוקט עמדה קרובה. Chlenov, 1998: 25–29; Kopoveckij, 2002

64 Semyonov, 2003: 170–172

הפוליטיקה הטאטית על רקע המדיניות האתנית בברית המועצות

את הפוליטיקה והאידיאולוגיה הטאטית יש להבין, על רקע הפוליטיקה האתנית בברה"מ בכלל (Slezkine, 1994; Brubaker, 1996). גישתו של סטאלין עודדה "אוטונומיה תרבותית של כל המיעוטים הלאומיים...". תקופה זו היתה "משתה של פוריות אתנית, קרנבל אתני שמומן על ידי המדינה ואושר ... כך צ'ינים ואינגושים הפכו לבני לאומים שונים ... מינגרלים שונים מהגרוזים ... ושיהודים וצוענים שונים (אך לא כל כך שונים) מכל האחרים, ושלכולם צריכה להיות שפה כתובה משלהם..." (Slezkine, 1994: 438). אחד הסעיפים של מדיניות זו, היה פיתוח "כתב לאומי" לכל קבוצה, ותהליך זה בקווקאז לווה בלטיניזציה של הלשונות המקומיות (שברובן נעשה, קודם למהפכה, ניסיון להתאים כתב ערבי), שהשלכותיו על יהודי קווקאז תוארו קודם. עם זאת, המקרה של יהודי קווקאז מיוחד גם על רקע זה: הוא משלב ייחודיות הקשורה לפוליטיקה האתנית בדאגסטאן, עם ייחודיות בהקשר היהודי; דאגסטאן היתה הרפובליקה האוטונומית היחידה בברית המועצות, שהשלטון בה לא נמצא בידי קבוצה אחת, שאף נתנה לרפובליקה את שמה (Titular nation), אלא התחלק בין קבוצות אתניות רבות. אלא שרק חלק מקבוצות אלו זכו למעמד של קבוצות ילידיות רשמיות של הרפובליקה, ביניהן הטאטים. לפיכך, היהודים לא

היו הקבוצה היחידה בדאגסטאן, שננקטה כלפיה פוליטיקה אתנית. לרוב, אוחדו קבוצות שונות, שראו עצמן בעלות זהות נפרדת, לקבוצה אחת על סמך דמיון לשוני, כגון קבוצות הדוברות שפות אוואריות או לאגיניות. בני הקבוצה הקרויה "רטול" (Rutul), למשל, מדגישים כי אינם "לאגינים", אף שכך סווגו בתקופה הסובייטית (בשל דמיון בין שפתם ללאגינית), ורק לאחרונה הוכרה שפתם כשפה נפרדת ורשמית. עם זאת, המקרה היהודי היה מיוחד: מדובר כאן בקבוצות בעלות דת שונה, וכן בפעולה שנועדה, באופן ברור, לא רק "ליצור" יחידה אתנית על סמך דמיון לשוני, אלא להפריד בין יהודי קווקאז ליהודים אחרים. יותר מכך: החיבור בין יהודים ובין קבוצות אחרות דוברות טאט היה מלאכותי במיוחד, הן בשל הגבולות הקהילתיים הברורים, הן כיוון שלפחות בהקשר של דאגסטאן, קבוצות אלו כמעט שאינן נוכחות (אין כמעט אוכלוסיה השייכת אליהן). כך שהמטרה היתה שינוי זהות היהודים, יותר מאשר יצירת קטגוריזציה אתנית רחבה, בדומה לפוליטיקה הרחבה יותר של קטגוריזציה אתנית ברפובליקה. אף על פי כן, לעובדה שהיו מקרים נוספים של "פוליטיקה אתנית", שכפתה רישום אנשים תחת שם קבוצתי שאינו הולם את זהותם העצמית, היתה חשיבות להשתמעות הפוליטיקה הטאטית בחיי היום-יום, וליחסים עם קבוצות אחרות.

פער בין תפיסת הזהות לבין הרישום הרשמי, ודו־ערכיות וחוסר בהירות ביחס לזהות קבוצתית ולטיבה, לא היו ייחודיים ליהודים, אלא אפיינו קבוצות רבות. במיוחד אמורים הדברים לקבוצות שנרשמו כ"אווארים" וכ"לאגינים", בעוד שבפועל היו להן זהות משלהן, גבולות קבוצתיים ברורים ואף שפות נפרדות. לפיכך, המורכבות של הפרדה וגם קשר בין יהודי קווקאז ליהודים אחרים, לא היתה יוצאת דופן. מצב זה תרם גם להפרדה מסוימת בין המרכיבים הפוליטיים, הקשורים ליחס שבין קבוצות שונות למדינה, ובין היחסים שבין אנשים מקבוצות שונות בחיי היום-יום. בין התחומים הללו היו גם קשר והשפעה הדדית, אבל מעדויות יהודים רבים, וכן ממפגשים עם בני קבוצות אחרות במהלך עבודת השדה, עולה כי היתה הפרדה

ברורה בין מדיניות השלטונות, ובין היחסים החברתיים שבין יהודים לבני קבוצות אחרות. כך למשל, העיד לזגיני מדאגסטאן: "איך קראנו להם? – ייבריי (evrei, ברוסית). ובלזגינית? – ג'והוד. וטאטי? פעם אמרו טאטים, פעם ייבריי. כל אחד איך שרצה... אותו לאום (natzia)". מרבית האוכלוסיה זיהתה את יהודי קווקאז כ"יהודים", והיתה ערה לקשר שלהם עם יהודים אחרים, כמו גם להבדלים שבין הקבוצות.

השפעות הפוליטיקה הטאטית על תרבותם של יהודי קווקאז

באופן פרדוקסלי, סייעה הפוליטיקה הטאטית לפריחה של תרבות יהודי קווקאז, בתמורה לתשלום מס־שפתיים לאידיאולוגיה הטאטית. בדומה לדוברי השפות הרשמיות האחרות בדאגסטאן, היהודים, או "דוברי הטאטית", נהנו מתקציבים שאיפשרו לפתח תיאטרון טאטי, עיתון טאטי (להלן), שידורי רדיו בטאטית וכיוצא באלה. הוצאו ספרי לימוד בטאטית, ותלמידים יהודים למדו כמה שעות בשבוע את השפה, בבתי ספר שבהם היו ריכוזי "טאטים", בשעה שחבריהם לכיתה למדו שפות "מוכרות" אחרות. התפתחות זו מדגישה את הפרדוקס של האידיאולוגיה או "המיתוס" הטאטי. כפי שצוין כבר, רק הגיוהרי, או הטאטית־יהודית, נכתבה, ראשית באותיות עבריות ומ־1936 באותיות קיריליות. השפה שכונתה עתה "טאטית", היתה המשכה הישיר. לפיכך, הטאטית היהודית הנכתבת, הדגישה עוד את ההבדל שבין הטאטית־יהודית ובין שפות המוסלמים והנוצרים־ארמנים דוברי טאט.

ספרות, עיתונות ויצירה בגיוהרי או טאטית־יהודית התפתחו והתקיימו קודם להחלתה של הפוליטיקה הטאטית (Zand, 1985). ההכרה הרשמית ביצירה בטאטית־יהודית, ואחר כך ההכרה

בטאטית כאחת השפות הרשמיות בדאגסטאן, השפיעו על התפתחותה, אם כי במקביל, אי אפשר היה לבטא בה תכנים הקשורים לזהות יהודית במובן הרחב יותר. בהתפתחויות הקשורות במעמד השפה, ניתן, כאמור, לזהות את ניצניה של האידיאולוגיה הטאטית, וכאשר צומחת אידיאולוגיה ופוליטיקה זו, היא בנויה על התשתית המבנית של המעמד הרשמי של השפה, ועל מקום הקבוצה ברפובליקה זו. אולם תהליך הקואופטציה של חלק מהאינטליגנציה של יהודי קווקאז, והפיכת חלק ממנה לנשאי האידיאולוגיה הטאטית, נראה כקשור ישירות לתהפוכות שעברה היצירה, וליכולת ליצור בקרב יהודי קווקאז. תהליך זה צריך להיבחן תוך ראיית מורכבותו: יש מרכיב אידיאולוגי בעייתי ביצירה תרבותית שצמחה כך (שאינה שונה בכך מכלל היצירה בברה"מ). דומה שההסכמה (מרצון או מכורח) של האינטליגנציה של יהודי קווקאז לאידיאולוגיה זו, איפשרה את המשך התפתחות הספרות, התרבות והיצירה של יהודי קווקאז. כך, דווקא התקופה הסובייטית הצמיחה דורות שלמים של יוצרים, כותבים ואמנים בקרב יהודי קווקאז, למרות תקופות קשות של התנכלות מצד השלטון. דומה שרק מיעוטם של אלה, הפכו לנשאים מובהקים של האידיאולוגיה הטאטית, ואילו אחרים ראו בה מעין כורח שצריך ללמוד להתבטא במסגרתו, ואף מסגרת שתאפשר התפתחות תרבותית של יהודי קווקאז – אולי כפי שחוקרים רבים בברה"מ, נהגו לבסס את דבריהם על כתבי מרקס ולנין.⁶⁵

מחקריו של מיכאל זנד מאפשרים לשרטט תהליך זה: לאחר תקופת התפתחות ופריחה בשנות העשרים והשלושים, הנחית "הטרור הגדול" בשנים 1936-38 מכה קשה על תרבות יהודי קווקאז בכלל ועל ספרותם בפרט. סופרים ואנשי רוח מרכזיים נאסרו, ורובם נספו בבתי כלא ובמחנות כפיה סובייטיים. "בשנות הארבעים חלה

65 כך מספרות עדויות שונות, כי יהודים שנשלחו לדבר בשם "יהודי ההר", פעלו בהתאם, וכאשר היו צריכים לייצג "טאטים", התאימו את עצמם... (מיכאל זנד, שיחה אישית, 18.7.06).

ירידה תלולה עוד יותר... וב-1946 הנחית השלטון הסובייטי מכה קשה על התרבות הטאטית-יהודית, בסוגרו את התיאטרון ה'טאטי' בדרבנט...". "כעבור זמן מה, נסגר גם (העיתון) זחמתכש [העמל], וסגירתו נטלה מהסופרים היהודים ההרריים את הבמה האחרונה שבה יכלו לפרסם בשפתם...". "אחרי מלחמת העולם השנייה, חוסל גם השימוש בטאטית-יהודית כשפת הוראה בבתי ספר". "...גזירות אלה נגד התרבות היהודית-הררית בדאגסטאן, קדמו בשנתיים בקירוב לרדיפות נגד תרבות היידיש בברה"מ, שהחלו ב-1948" (זנד, 1982: 36-38). מדיניות זו נמשכה עד אמצע שנות החמישים, ורק ב-1955 הופיע הגיליון הראשון של האלמנך בטאטית-יהודית ז'אטאן סובייטמו ("מולדתנו הסובייטית").

הפוליטיקה הטאטית של שנות השישים והשבעים, איפשרה לשפת יהודי קווקאז, ולתרבות יהודי קווקאז בכלל, לקבל שוב מרחב התפתחות שמעוגן במבנה המולטיאתני של הרפובליקה, ומתקיים בתמיכת השלטון ולא תוך כדי רדיפות. דוגמא אחת לכך, היא ההמשכיות שאיפשרה מדיניות זו ביחס ללימודי טאטית בבתי ספר, בהם היו תלמידים יהודים: בדאגסטאן, יוחדו כמה שעות בשבוע ללימוד השפות המקומיות. בשעות אלו, התלמידים בערים התפצלו לשיעורים שונים, על פי שיוכם האתני. בכמה בתי ספר בהם התרכזו תלמידים יהודים, במיוחד בדרבנט, התקיימה מערכת לימוד בשפה זו, והוכנו עבורה חומרי לימוד. דומה שרקע זה חשוב להבנת שיתוף הפעולה, ואף יוזמות לקידומה של מדיניות זו, בקרב השכבות המשכילות של יהודי קווקאז (Zand, 1986). יותר מכך, יש להבין שרבים מקרב יהודי קווקאז התאימו את עמדתם, בלית ברירה, לנסיבות המשתנות, ולכורח להתחשב בכוחות הפוליטיים שפיקחו עליהם.

עם זאת, בקרב האינטליגנציה של יהודי קווקאז בדאגסטאן, היו גם מתנגדים מובהקים למדיניות הטאטית. בין אלה, בלטו מישו/מיכאל מטטוביץ' יחילוב (ikhilov), היסטוריון ואתנוגרף במכון למדעים במאחאצ'קאלה, ואשתו, הפילולוגית גלינה (חנה) בנימנובנה מוסאחאנובה (Musakhanova). יחילוב, על פי עדויות חבריו באקדמיה,

ייעג עמדה מדעית ששללה מכל וכל את הגישה הטאטית.⁶⁶ אשתו, פילולוגית שעסקה בספרות קומיקית, כתבה מאוחר יותר ספר ששמו "ספרות טאטית", שבו טענה כי מדובר, בעצם, בספרות של יהודי ההר, וכי "טאטים הם יהודי ההר".⁶⁷ הניסוח של מוסאחאנובה מלמד לא רק על התנגדות, אלא גם על כוחה של הפוליטיקה הטאטית, שכן המונח המופיע בראש הספר הוא בכל זאת "ספרות טאטית". כך או כך, עמדתה הניבה אחר כך ביקורת נגדית של חיזגיל אבשלומוב, שכתב כי הספר עושה "שרות רע לעם הטאטי". אבשלומוב, אחד הסופרים הבולטים ביותר בשפת יהודי קווקאז, פרסם ב־1986 מכתב, בו הוא מזהה עצמו ואת יהודי קווקאז כ"טאטים", שתוארו בצורה כוזבת כ"יהודים" על ידי הציונים. זאת, אף שקודם לכן זיהה עצמו אבשלומוב פעמים רבות כיהודי הררי (Zand, 1986: 426).

לצד הפריחה התרבותית, היו למצב שנוצר מחירים נוספים. כך למשל, נטו חלק מהכותבים לחדד את האידיאולוגיה הטאטית, ולהפחית את השימוש באוצר המילים (לקסיקה) העברי של הגוהרי/טאטית־יהודית.⁶⁸ כל זאת, לצד הפוליטיזציה והאנטידתיות, שהיו

66 אם כי בעבודותיו הראשונות, הודגש כי "ליהודים ההרריים אין כמעט שום דבר משותף עם בני העם היהודי באזורים אחרים של רוסיה (אלטשולר, 1990: 30). עמדה זו נועדה, כנראה, להשביע את רצון האחראים עליו באקדמיה, כחוקר צעיר. דברים אלה מקבלים חיזוק מעדותו של פרופ' מ. זנד, שהכיר אותו אז, וציין שהקפיד להזהות כיהודי הררי (שיחה עם פרופ' זנד, 18.7.06). פרסומי אודות יהודי קווקאז, קדמו לשיא ההתעוררות של האידיאולוגיה הטאטית, ולא ברור אם עמדתו בוטאה בכתב, בתקופה בה הפכה אידיאולוגיה זו רווחת. צילנוב מייחס ליחילוב עמדה הקרובה לזו של פירקוביץ, אך דומני שיש בכך הפריזה, והחלוקה שהוא עושה בין שלוש גישות – טאטית, ציונית וקווקאזית – אינה מאפשרת עמדות מורכבות יותר (Chlenov, 1998: 28). לפרסומי הראשונים של יחילוב התייחס גם בן צבי, בכתבתו על יהודי קווקאז בספרו "נדחי ישראל" (1956).

67 על פי איגור סמיונוב, אינפורמציה בע"פ, מאחאצקאלה 2003.

68 זאת, בניגוד לצורות קודמות של הצגת השפה, שניתן לראות בהן מגמה להדגיש אוצר מילים זה, כמו במקרה של המילון שחיבר הרב יעקב יצחקי בשלהי המאה התשע־עשרה (אלטשולר, 1990: 360; יוספוב, 1991).

טבועים ביצירה תחת השלטון הסובייטי. חשוב לציין גם, כי למרות הפריחה התרבותית, תרמו הפוליטיקה הטאטית והקואופטיציה של אליטת יהודי קווקאז תרומה מכרעת, למגמות הרוסיפיקציה של קבוצה זו.⁶⁹ כך, לצד ביטויי הכרה סמליים בשפה ובתרבות טאטיים, בפועל, עברו מרבית היהודים לשימוש ברוסית, כחלק ממדיניות סובייטית רחבה יותר כלפי עמי המיעוט.⁷⁰

יותר מכל דומה, שההשפעה המרכזית של הפוליטיקה והאידיאולוגיה הטאטית, נוגעת לשאלות של זהות והזדהות. איגור סמיונוב (Semyonov, 2003) מדגיש, כי יהודי קווקאז מושפעים עד היום מהשלכותיה של פוליטיקה זו, וכי מדובר במעין "טראומה קולקטיבית". מצד אחד, יהודי קווקאז השכילו לשמור על זהותם למרות הלחץ: נשמרה הזהות הדתית, במיוחד על ידי המשך קיום טקסי מעבר וחגים. לצידה, נשמרו אצל מרבית האוכלוסיה גם הזהות היהודית הלאומית והתפיסה של קשר ליהודים אחרים. אולם בד בבד, המצב שבו חלק מהאוכלוסיה מסתגל לפוליטיקה זו וחלק יוצא במובהק נגדה, גרם למתח קהילתי. שאלות של זהות והזדהות חייבו הכרעות שונות, שהשליכו על מסלולי חיים (למשל, השפעתם על אפשרות הקבלה ללימודים אקדמיים) ועל המגע עם הרשויות בחיי היום־יום. מעבר לכך, לאינדוקטרינציה היתה השלכה על תפיסת הזהות של הדורות הצעירים, ועל מבוכה וחוסר ידע ביחס לזהות הקולקטיבית.

69 לדעת ההיסטוריון א. סמיונוב, יהודי קווקאז עברו רוסיפיקציה יותר מכל קבוצה אחרת בדאגסטאן, ודבר זה קשור לטאטיציה.

70 Altshuler, 1990: 371

האידיאולוגיה הטאטית ושאלת הכוזרים

מרכיב נוסף הקשור לאידיאולוגיה הטאטית, נוגע להנחה אודות קשר בין יהודי קווקאז לכוזרים. הנחה אודות קשר כזה, הובילה לסברה כי מוצאם של יהודי קווקאז הוא מהכוזרים. סברה או טענה כזו נפוצה בעיקר ברבדים עממיים יותר, בעוד שהקשר בין יהודי קווקאז לכוזרים הוצג במורכבות רבה יותר, בנוסחים הפסאודו-מדעיים של האידיאולוגיה הטאטית. נוסחים אלה מודעים לפער הקיים בין זיקתם של יהודי קווקאז, הניכרת בשפתם, לעולם האיראני,⁷¹ ובין הכוזרים, שמייחסים להם, במקרים רבים, קשר לשבטים תורכיים, או להרכב מעורב מבחינת המוצא האתני והשייכות הלשונית. בגרסאות אלה, הקשר מוסבר בדרך כלל בכך, שהכוזרים היו אלה שהשפיעו על התייחודות אבותיהם של יהודי קווקאז.⁷² קישור זה חשוב לאידיאולוגיה, כיוון שהוא מסביר מדוע אין, למעשה, קשר בין יהודי קווקאז לכלל ישראל. ברמה עממית יותר, שמצאה דרכה

71 אחת הסברות הרווחות היא, שיהודי קווקאז – או חלקם – הגיעו לאזור בעקבות רדיפות יהודים בשלהי התקופה הסאסאנית באיראן. בענין הקשר לכוזרים, גם צ'נסניר מצוין, כי אין ראיות התומכות בטענות קודמות, שבלבלו את יהודי ההר עם שרידי הכוזרים שהתייחדו במאה השמינית (Chenciner, 1997: 255).

72 ראה למשל אצל אלטשולר, 1990: 131, המצטט כתב יד של איסאקוב מ-1977.

לעיתים גם ליהודי קווקאז עצמם, הקשר מובן כטענה פשטנית יותר, שיהודי קווקאז הם כוזרים.

השאלות הללו אינן נוגעות רק לעבר, אלא הן ממשיכות להעסיק את "שיח הזהות" של יהודי קווקאז גם כיום, ועלו כמה פעמים במהלך המחקר. בפגישה מקרית עם יהודי במאחאצ'קאלה, למשל, בשעה שהמתננו לאוטובוס שהסיע חוגגים לטקס חתונה, סופר לי על ספר שיצא לא מזמן ברוסית, "יהודי ההר – מי הם", ובו נדונה שאלה זו. הדובר מזכיר את שאלת הקשר לכוזרים, ומוסיף: "אבל זה לא נכון, להיפך – הכוזרים קיבלו את היהדות מהיהודים". הוא ממשיך לדון בסיפורי מוצא שונים של יהודי קווקאז: הם הגיעו מבלבב אחרי חורבן בית שני, או יושבו בגבולות הממלכה האיראנית בתקופה מאוחרת יותר. דוגמה דומה, שבה מעומת סיפור המוצא בגרסתו היהודית, עם הטענה על הקשר לכוזרים, ראיתי במוסקבה, בדרך לדאגסטאן, בדרשיח בין בני זוג, שהתקיים בשעה שאֶרחו אותי. הנושא עלה בקשר לספר המצוי בבית, העוסק בהיסטוריה של יהודי קווקאז. דינה (האישה) אמרה משהו על כך, שיש קשר בין יהודי קווקאז לכוזרים. טוליק, בעלה, קטע אותה, עוד לפני שהספקתי להבין בדיוק מה אמרה, ואמר שיהודי קווקאז אינם הכוזרים. דינה הזכירה משהו שקראה, וטוליק הסביר שהיהודים (הוא משתמש ב"יבריי" – יהודים, ולא "גורסקי יבריי" – יהודי ההר) הם אלה שגרמו לכך שהכוזרים הפכו יהודים: "הם באו מבלבב והביאו יהדות, והכוזרים קיבלו מהם יהדות". תוך כדי כך, עלתה גם שאלת השם של היהודים, ודינה שאלה אותי אם אני יודע שבדאגסטאן לא תמיד נקראו יהודים, ואם אני יודע מה זה 'טאט'. טוליק שוב הסתייג. דינה סיפרה שבדרכון של הוריה היה כתוב "טאט" – למעשה, אצל אחד ההורים היה כתוב "טאט", ואצל האחר "יבריי" – "אבל בעצם לא שאלו אותם", היא מוסיפה. טוליק אומר בגאווה שאצלו כולם היו יהודים, וכשלאבא (או סבא?) שלו הורו לכתוב "טאט", הוא סירב, התעקש ורשם 'גורסקי יבריי'. זוהי, אם כן, דוגמה, כיצד השיח על "טאטים" ו"כוזרים" שזורים זה בזה. לרלוונטיות של קישור זה, במקרה של יהודי קווקאז כיום, תורם גם

העיסוק המחודש בנושא הכוזרים ברוסיה, לעיתים קרובות בהקשרים הכורכים יחד מגמות אנטישמיות עם הצגת הכוזרים כאויב מיתולוגי, שהובס על ידי הרוסים (Shnirel'man, 2002).⁷³

73 הרעיונות אודות קשר בין יהודי קווקאז לכוזרים, נוכחים גם בישראל. דוגמא לכך ראיתי בסוף שנות התשעים, כאשר פעיל של יהודי קווקאז מאזור חדרה, התקשר אלי וביקש חומר היסטורי ואתנוגרפי. הוא סיפר שאשתו, מורה במקצועה, היתה בהשתלמות, "והמרצה סיפר שיהודי קווקאז הם כוזרים". היא התנגדה, אבל הסמכות היתה שלו, וכעת הוא ביקש למצוא חומר שיפריך את עמדתו. שאלות אודות קשר זה, עלו גם בהרצאות שנתתי ובפגישות עם עובדים בשירותים החברתיים.

אידיאולוגיה ופוליטיקה טאטית בדאגסטאן הפוסט־סובייטית: המשכיות ושינוי ומשמעותם

עלייתם של מרבית יהודי קווקאז בכלל, ודאגסטאן בפרט, לישראל מאז תחילת שנות התשעים, סימנה את כשלון האידיאולוגיה הטאטית, שטופחה על ידי השלטון כאידיאולוגיה נגדית לציונות. ביטוי מובהק לשינוי זה, ניתן גם בדוחות האחרונים של מרשם האוכלוסין הרוסי. עדויות שונות (Semyonov, 2003) וכן נתוני המפקד הסובייטי האחרון (שהובאו בראשית העבודה) מלמדים, כי רבים מהיהודים שנרשמו בעבר כטאטים, נרשמים היום כיהודים (יהודים – evrei, ולא "יהודי ההר" – gorski everei). ב־1989, אלה הרשומים כ"טאט" היו הקבוצה הגדולה יותר בקרב יהודי דאגסטאן, אם כי בכל זאת, הם היו מיעוט ביחס לשתי צורות הרישום האחרות ביחד: 12,939, לעומת 9,390 הרשומים כ"יהודים" ו־3,649 הרשומים כ"יהודי ההר".⁷⁴ לעומת זאת ב־2002, זוהי הקבוצה הקטנה ביותר (825, לעומת 1,066 הרשומים כ"יהודים" ו־1,478 הרשומים כ"יהודים ההר" [Tolts, 2004: 40]). יתר על כן, על פי נתונים שאספתי בעבודת שדה בישראל, ומקורות אחרים, ברור כי מרבית אלה שהיו רשומים כ"טאט" עלו לישראל.

74 בצפון הקווקאז, ובפדרציה הרוסית בכלל, היו בשנה זו 19,420 איש רשומים כטאט. נתונים אלה לא כוללים את הרשומים כטאט באזרבייג'ן (Tolts, 1997).

למרות זאת, שרידי הפוליטיקה הטאטית עדיין ניכרים בדאגסטאן, ויש להם עדיין השפעה על עיצוב זהותה של הקהילה היהודית. בפוליטיקה הפנימית של דאגסטאן, נשמרו המעמד הרשמי של השפה הטאטית ושל הטאטים כקבוצה נפרדת, על כל הכרוך בכך, כגון צירים בפרלמנט⁷⁵ ונציגות במועצת הרפובליקה. עד לאחרונה, אויש תפקיד זה על ידי לודמילה חיזגילובה אבשלומובה. Avshalumova, חוקרת [בנושא "אתיאזים"] ובתו של חיזגיל אבשלומוב, סופר חשוב שהיה אחד המבטאים המובילים של האידיאולוגיה הטאטית בקרב יהודי קווקאז, עדיין מחזיקה כיום בעמדה נוספת בעלת השפעה, כפרורקטור באוניברסיטה הממלכתית של דאגסטאן.

נוכח המבנה הפוליטי של דאגסטאן, כרפובליקה של קבוצות אתניות שונות, ליהודים, כך נראה, אין אינטרס לשנות מצב זה, וודאי שלא לאלה הממשיכים עדיין להחזיק בתפקידים הנובעים מתפיסה זו. היציבות השלטונית היחסית בדאגסטאן, שיש בה המשכיות ישירה לתקופה הסובייטית, תורמת גם היא לכך. המבנה הפוליטי של דאגסטאן מאפשר, בסיוע התגית של "טאטים", המשך נגישות מסוימת למשאבים. כך למשל, בדרבנט נותרו ב-2003 שני בתי ספר לפחות, שבהם לימדו מורות יהודיות שיעורי "טאטית". דוגמה למצב זה מתבטאת גם בעיתון הרשמי של יהודי דאגסטאן, "ואטאן" (Vatan). עיתון זה מהווה, למעשה, שארית למדיניות הטאטית בדאגסטאן. זהו עיתון דו-לשוני, טאטי-רוסי, שהמערכת שלו ממוקמת בדרבנט, שבה היה הריכוז הגדול של יהודי קווקאז.

ב-2003, בעת עריכת המחקר, ביקרתי במערכת העיתון (למעשה שבועון), שבה עבדו אז ארבעה עשר איש, ופגשתי את העורכת.⁷⁶ העיתון נקרא בשם וואטאן – "מולדת" – מ-1991, אך למעשה ניתן לראות בו, כפי שהדגישה גם העורכת, המשך לעיתונים אחרים – "זחמטקש"

75 אנשי שיחי לא ידעו לציין כמה צירים יש, אך ציינו את שמו של אחד מהם: סרגיי גבריאילוב פנחסוב.

76 נמסר לי כי העורכת הוחלפה מאז.

"(העמל") והאלמנך הספרותי "ואטאן סובייטמו".⁷⁷ אלמנך זה אינו מופיע עוד, מה גם שכדברי העורכת, "כל מי שכותב בשפה הטאטית, נמצא כעת בישראל". בביקור במקום, אי אפשר היה להתעלם מנוכחות שרידי האידיאולוגיה הטאטית. ביטוי לכך, אפשר היה לראות בהפרדה שעשתה העורכת: "השפה שלנו, יהודי החר", היא ציינה, "טאטית – [היא] התרבות שלנו. הדת – יהודית". העיתון עדיין זוכה למימון חלקי מהמדינה, ואנשיו נזהרים מאוד שלא לומר שום דבר, שחורג ממה שנראה להם כקו הרשמי. כך למשל, כאשר שאלתי על צורות הרישום השונות של יהודי קווקאז במסמכים רשמיים, ביכרו מארחי שלא לדון בנושא, וציינו רק כי "זהו מקום רשמי". עם זאת, לא ברור עד כמה משפיעה כאן מדיניות ישירה, או שמדובר בהמשכיות מכוח הרגל ואינרציה, ובחשש כי שינוי קו כלשהו, יביא לפגיעה במשאבים המועטים שבכל זאת מוקצים ל"טאטים" ולתרבות "טאטית" ברפובליקה הענייה. כיום, העיתון אינו ממומן כולו על ידי המדינה, ובמימון משתתפים גם אנשי עסקים יהודיים מדרבנט. על פי התרשמותי, יחס יהודי דאגסטאן לעיתון דו-ערכי: רובם מבינים היטב את המסגרת האידיאולוגית שבתוכה נוצר, ואינם מקבלים אותה, אך מצד שני, הם שמחים על שיש משהו "שלנו". בכל מקרה, תפוצתו של עיתון זה מוגבלת מאוד: הוא מודפס באלף ושלוש מאות עותקים. הדיון בעיתון מלמד לא רק על שרידיה האחרונים של האידיאולוגיה הטאטית, אלא גם על דילמות של הקהילה שנותרה בדאגסטאן. עיתון קהילתי, כמו גם מסגרות אחרות בתחום הקהילה, התרבות והחינוך, יכלו לתפוס מקום חשוב בהתמודדות עם המצב החדש, שנוצר בעקבות הגירת מרבית היהודים, ועם אתגר הַבְּנִיה מחדש של הקהילה. אולם בפועל, העיתון, כמו גם מסגרות אחרות, הם שרידים לאידיאולוגיה קודמת, ונגיעתם לחיים הקהילתיים עומדת בסימן שאלה.

77 על עיתונים אלה ראו: Zand, 1985. מיהודים יוצאי קווקאז בישראל, שמעתי כיצד עבר, היו מצפים לאלמנך "ואטאן סובייטמו" (בקובה שבאזרבייג'ן, למשל).

לצד המרכיבים המוסדיים, צצה מידי פעם האידיאולוגיה הטאטית גם במאמרים ובשיח אקדמי ופסאודואקדמי, אם כי ייתכן שגם לאלו המקדמים שיח זה ברור, שמדובר ב"קרב מאָסָף" בלבד. ההיסטוריון איגור סמיונוב סיפר, שכאשר יצא לאור ספרו על מוצא יהודי קווקאז (Semyonov, 1997) (הספר יצא לאור בקאזאן, ולא בדאגסטאן), כתב חיזגיל אבשלומוב, שעדיין חי, מאמר גדול שתקף את הספר בעיתון "דגסטנסקיה פרבדה", והתייחס בעיקר לנספח שעסק במונח "טאט" (שבו טיעונים שאינם הולמים את האידיאולוגיה הטאטית). אבשלומוב התייחס באותו מאמר גם לספרה של מוסאחאנובה, שיצא קודם לכן (והוזכר לעיל), וכתב שמדובר "באותה כנופיה". כלומר בשלהי שנות התשעים, עדיין התפרסמו בדאגסטאן מאמרים נושאי פוליטיקה טאטית מובהקת.

דוגמה נוספת לפרסום הממשיך את האידיאולוגיה הטאטית, הוא ספר שיצא במוסקבה ב־2002, "טאטים – עם ייחודי של הקווקאז", בעריכת מיכאל מתתוב.⁷⁸ מתתוב היה מראשי דוברי האידיאולוגיה הטאטית עוד קודם לכן, וב־1981 פרסם מאמר בכתב עת מרכזי של האתנוגרפיה הסובייטית, "לשאלת האתנוס הטאטי", שבו ניסה לבסס את הטענה, כי לטאטים אין קשר ליהודים אחרים, והם עם בפני עצמו שהתייחד בעבר.⁷⁹ בהקדמה לספר, שיצא לאור עשרים ושתיים שנה מאוחר יותר, הוא מרחיב תזה זו ותומך אותה במאמרים שונים – כולם נכתבו על ידי פעילים מרכזיים שקידמו את האידיאולוגיה הטאטית בעבר. על פי גרסת מתתוב, יש "אחדות בתרבות מטריאלית ורוחנית של כל הקבוצות הדוברות בשפה הטאטית". הוא מדגיש, כי טאטים יהודים וטאטים המאמינים בדתות אחרות, הם בני אותו עם, ותוקף את הגישה שיהודי ההר הם צאצאי היהודים האתניים. לטענתו, לא כל מי שמאמין בדת היהודית, הוא יהודי אתני. למעשה,

Matatov, M.E. (ed.) *Taty – samobytnaya narodnost' Kavkaza (Tats – Distinctive Nationality of the Caucasus)* (Moscow: Mysl)

79 חלקים ממאמר זה מתורגמים אצל אלטשולר בנספח (1990: 554-553).

היו הרבה מקרים, שבני קבוצות אתניות שונות קיבלו את היהדות. "טאטים המאמינים ביהדות בראש ובראשונה, הם עם הררי מיוחד במינו, עם תרבות, שפה ומסורת משלהם. דתם לא קובעת את השייכות ללאום זה או אחר". מתתוב מוסיף כי "... שם עצמי – זה עניין פרטי של כל אחד ואחד, אבל בכל העולם, מקובל להתייחס לקבוצות אתניות לפי השפה". מתתוב אינו יכול להתעלם מהמציאות החדשה שנוצרה בדאגסטאן: "הרבה טאטים יהודים עזבו לישראל, עקב מצב כלכלי קשה", הוא כותב, ומציין את התנאים הטובים שמצאו עולים חדשים מקווקאז בישראל. בכל זאת, מציין מתתוב, רבים לא יכולים בלי מולדתם, והם חזרו לקווקאז למרות הכל.⁸⁰ הוא מסביר זאת בחלוקת החברה הישראלית לשלוש שכבות – "אבוריגינים, יהודים אירופיים ויהודים מקומיים". את כל היהודים המקומיים הוא משייך ל"פרוהיטיים" [גרים] של היהדות, וטוען שקיים יחס משפיל כלפי הקבוצות הללו בחברה הישראלית. גם הטאטים היהודים נמצאים בשכבה הזאת, לטענתו. בטיעונים הללו, אפשר למצוא הַד לשימוש שעשתה התעמולה הסובייטית בשנות השבעים, במכתבים של יהודים מקווקאז, שעלו אז לישראל ותיארו קשיים בהם נתקלו בישראל.⁸¹ מתתוב מוסיף בדאגה, כי בתנאים של ישראל, הטאטים יאבדו את תרבותם ושפתם, ובמילים אחרות – את זהותם האתנית.⁸²

80 בדברים אלה, יש הד לדברי חיזגיל אבשלומוב, בעצרת נגד עלייה לישראל בשנות השבעים. ראו אלטשולר, 1990: 520. מרדכי אבישי מספר על פגישה עם אבשלומוב בראשית שנות התשעים, ועל ההדגשה של יהודים אחרים, היוצאים כנגד הפעילות הטאטית שלו (אבישי, 1992).

81 ראו אלטשולר, 1990: 520. על קשיים אלו והמדיניות כלפי עולי שנות השבעים מקווקאז, ראו גם ברס, 1999.

82 בכך התייחס מתתוב לדילמות קשות, שנמשכו בעליית שנות התשעים מקווקאז. רבים מיהודי קווקאז אכן מרגישים, שלא ניתנת בישראל הכרה לתרבותם ואפשרות לפתחה, אלא שרוב־רובם מעוניינים בהכרה כזו כדרך להצטרף לחברה הישראלית, ולא מתוך רצון לשמור על זהות קבוצתית נבדלת (כלומר, מעוניינים בראש ובראשונה במתן מקום לזהותם התרבותית). לנושא זה, ראו "בין תרבות למורשת: יהודי הקווקאז ומקומה של תרבותם ושפתם בישראל", יופיע בקובץ בנושא יהודי קווקאז, בעריכת דן שפירא, מרכז דהאן, אוניברסיטת בר־אילן.

סקירת ספרו החדש של מתתוב, הובאה כאן כדוגמה לכך, ששרידי האידיאולוגיה הטאטית לא נעלמו לחלוטין, וכי בניסיון לשמור על הרלוונטיות שלה, עושים מפיציה שימוש בהתנסויות החדשות של יהודי קווקאז. עם זאת, אין צורך להגזים בחשיבות המשכיות זו. על פי התרשמותי, רק מעטים מיהודי דאגסטאן עדיין מקבלים אידיאולוגיה זו, ורוב־רובם מדגישים את היותם חלק מהעם היהודי. ובכל זאת, למרות שוליות השיח הטאטי כיום, יש מרכיבים הקושרים אותו לשאלת המשך קיומה של קהילה יהודית בדאגסטאן. בדבריו של מתתוב, כי "רבים מיהודי קווקאז לא יכולים בלי מולדתם, והם חזרו לקווקאז למרות הכל", ניכרת, כאמור, המשכיות לאידיאולוגיה הטאטית משנות השבעים וראשית שנות השמונים,⁸³ אבל יש בהם גם מרכיב נוסף. המשכיות האידיאולוגיה הטאטית מקבלת חזק מסוים מהגישה הישראלית-ציונית של "שלילת הגולה", שפירושה במקרה זה "שלילת התפוצה". לגישה זו יש משמעות כפולה בהקשר הנוכחי: חוסר הערכה להיסטוריה של היהודים בקווקאז וזיקתם לארץ זו, לצד מדיניות של ארגונים יהודיים, שיוצאת כנראה מתוך הנחה, כי בדאגסטאן לא תמשיך להתקיים קהילה יהודית. כניגוד לכך, אפשר לראות את יוזמתם של יוצאי דרבנט בחדרה, לכריתת ברית ערים תאומות בין עירם החדשה לעירם הקודמת, לצד קשרים אחרים שיוצרים יוצאי קווקאז בישראל עם היהודים שנתרו בדאגסטאן. במקום "זה או זה" (שיכול להתפרש גם כטאטים או יהודים־ישראלים), האמירה הסמויה כאן היא "זה וגם זה" (זיקה יהודית לישראל וגם זיקה לקווקאז, כאשר קבוצות שונות בקרב יהודי קווקאז מבטאות זיקות אלו בצורות שונות). השותפות של אנשי ממשל בדאגסטאן ביוזמות אלו, מלמדת שגם הם שותפים לשיח כפול זה, המאפשר הדגשת זהות יהודית הקשורה לישראל, ובו בזמן ממשיך רטורית את הטרמינולוגיה הטאטית. דוגמה לכך אפשר לראות, בראיון העוסק

83 השוו לדברי חיגיל אבשלומוב בעצרת נגד עלייה לישראל, המובאים אצל אלטשולר, 1990: 520.

בסיוע הממשל לבניית בית הכנסת החדש במאתאצ'קאלה, כאשר ראש הקהילה היהודית המספר על כך, עושה בעצמו שימוש במונח "טאט", ובה בעת הוא מדבר על כך, שבית הכנסת מיועד ליהודים ולטאטים. מן הניסוח ברור, שהוא מדבר אל קוראים מהממסד המקומי, שעדיין רגילים לטרמינולוגיה זו.⁸⁴

גסיסת האידיאולוגיה הטאטית, ניכרת גם בקרב חוגי האקדמיה במאתאצ'קאלה. שיחות עם חוקרים שאינם יהודים, העלו כי כיום, אין מי שמקבל ברצינות את הנחות היסוד של האידיאולוגיה הטאטית. בשיחות אלו, הודגשה הזהות שבין "יהודי ההר" ל"טאטים". חלק מהחוקרים ציינו בפירוש את הדינאמיקה הפוליטית שהביאה לטענות אחרות, אחרים רמזו לה. כמו כן, בכמה שיחות נזכר מ. יחילוב, האתנוגרף שהיה חלק מעולם אקדמי זה, והתנגד לאידיאולוגיה הטאטית. כאמור, הפוליטיקה הטאטית מתקיימת עדיין ברמה המוסדית (כפי שתואר לעיל), אך אפילו בקרב תומכיה הנלהבים בעבר, ניכר שינוי. כך למשל, לודמילה אבשלומובנה, שהיתה הנציגה ה"טאטית" במועצת הרפובליקה, וראש עיריית דרבנט (שאינו יהודי) ביקרו בישראל בשלהי שנות התשעים, במסגרת משלחות שארגנה הסוכנות היהודית. ביקורים אלה לא הביאו להעלמות הפוליטיקה הטאטית, אלא ליצירת "שיח כפול" אודות הזהות היהודית ומשמעותה. דוגמה לכך ראיתי, בביקורי בעיתון "ואטאן". בעוד שהעורכת נזהרת שלא לחרוג באוזני מהנרטיב על אודות שפת הטאט, כמעצבת זהות שהיא הבסיס לקיום העיתון,⁸⁵ בתה הצעירה, שהיתה במקום, יוצאת ונפרדת ממני באופן בלתי צפוי ב"להתראות" בעברית – רמז לכך שאולי למדה עברית בכיתות הנתמכות על ידי הסוכנות היהודית. את השיח הכפול הזה, יש לראות כחלק מתמונה רחבה יותר, של קשיים במפגש המחודש של יהודי קווקאז עם יהודים אחרים בכלל,

84 עמ' 46 והערה 68 להלן.

85 כך למשל, כששאלתי מדוע כתבו בתעודת הזהות "טאט", נעניתי כי "זהו מקום ממלכתי", ובעקבות זאת באה שתיקה.

ובמיוחד עם מדינת ישראל. באופן פרדוקסלי, לצד קיומם של שרידי האידיאולוגיה והפוליטיקה הטאטית, עובדים לא מעטים בארגונים יהודיים ובגופים העוסקים בקליטה ומתן שירותים לעולים בישראל, במיוחד עובדים יוצאי רוסיה, משתמשים עדיין במונח "טאט". בדרך כלל, זהו שימוש מתוך בורות, אך פעמים רבות הוא מלווה בעמדות אוריינטליסטיות, המדגישות את שונותם של יהודי קווקאז. מצב זה מעורר מחדש את המטענים הקשורים בפוליטיקה הטאטית, ומוסיף למתח, הקיים בין כך וכך, במפגש בין קבוצות יהודיות, ובמיוחד במפגש בין יהודים רוסים ליהודים יוצאי קווקאז, מפגש שמעוצב בחלקו על ידי מורשת השלטון הקולוניאלי הרוסי בקווקאז. הדיס למתח זה, אפשר למצוא גם בקרב היהודים שנתרו בדאגסטאן: בכמה שיחות, עלו בבירור המתח בין אשכנזים ליהודי קווקאז, וכן הקשיים והמגע הבעייתי עם הסביבה בישראל.⁸⁶ מגע זה משקף חוסר רגישות של גורמים מוסדיים שונים כלפי יהודי קווקאז, ורגישות של רבים מיהודי קווקאז, רגישות שאפשר לראות בה הִד לעמדת סמיונוב (2003), בדבר רובד עמוק של השפעת הפוליטיקה הטאטית על יהודי קווקאז, במיוחד ביחס לשאלות של זהות וזהות.⁸⁷ ובכל זאת, דומה שיש להתייחס לטיעונים אלה בפרופורציה: בסופו של דבר, בחינה

86 כך למשל, בשיחה עם יורי, יהודי קווקאזי בעל השכלה טכנית, המתגורר בשיכון בפרברי דרבנט, הוא הדגיש את היחס הלא טוב שיהודי קווקאז זוכים לו בישראל, ודיבר בכעס על "האשכנזים". הוא משתמש בתואר "עם יהודי" לתיאור יהודי קווקאז (everei narod). "האם אכן מדובר ב"עם" (narod)? שאלתי. "כמובן, עם". "והאשכנזים?". "הם לא עם". הוא כועס על האשכנזים: "הם אומרים שהם רוסים, לא יהודים. משנים את דתם". אנחנו מדברים שוב על ישראל. יורי מזכיר כיצד בביקור שם, ראה את כל הבעיות: "אדם שכאן היה בסדר, חכם, הראש עובד – שם נופל". דוגמה בוטה זו אינה מייצגת, אבל היא מדגימה כיצד, מול תחושה של חוסר הכרה בזהות, נוצר שיח נגדי של היעדר הכרה (בזהות היהודית של האשכנזים, במקרה זה), ובו בזמן, מודגשת השונות של יהודי קווקאז, שהם "עם" במסגרת כלל היהודים.

87 סמיונוב, חוקר בן הקהילה, מדבר על "תסביכים קולקטיביים" (complexes), אך דומה כי "טראומה קולקטיבית" הוא מונח עדיף.

של יהודי דאגסטאן כיום, ויהודי קווקאז בכלל, מלמדת על הכוח שהפגינה קבוצה זו בהתמודדות עם פוליטיקה אתנית ומניפולציות אתניות, האופייניות למשטר טוטאליטרי ולסיטואציה בעלת מאפיינים קולוניאליים. בו בזמן, ראוי לזכור כי האידיאולוגיה והפוליטיקה הטאטית יצרו, בקרב יהודי קווקאז, מורכבות בהתייחסות למרכיבים כדת, שפה ותרבות קבוצתית, וליחסי הגומלין ביניהם. מצב זה יוצר נקודת מוצא מורכבת להתמודדות הקהילה היהודית המתחדשת בדאגסטאן, עם הצורך בבנייה מחודשת של זהות קבוצתית. נקודת מוצא מורכבת זו, מתבטאת גם במשא ומתן על זהות, תוך כדי המגע עם יהודים אחרים בישראל ובקהילות החדשות של יהודי קווקאז בתפוצות.

חלק שלישי

מוקדים של חיי הקהילה – דת וחינוך



חיי הדת והמוסדות הדתיים

שבעים שנות השלטון הסובייטי פגעו קשות בחיי הדת של יהודי קווקאז, כפי שפגעו בשאר יהודי ברית המועצות. בתקופה זו נותרו בתי כנסת מעטים, שלא יכלו לשמש מרכזים לחיי דת ו/או קהילה. למרות זאת, בקרב יהודי קווקאז נשמרה, במידה רבה, זהות דתית, על אף הניסיונות הסובייטיים לצמצם את השפעתה, בעיקר תודות למקום החשוב שהמשיכו לתפוס טקסי מעבר יהודיים וחגים. לעומת זאת, המנהיגות הדתית חוסלה כמעט לגמרי. מצב זה משתקף במציאות של חיי הדת המאורגנים בדאגסטאן כיום. בקיץ 2003, לא היו כלל רבנים בדאגסטאן, ואת התפילות ניהלו, במקרה הטוב, אנשים שהוכשרו כשוחטים, או פשוט מי שיכול היה לקרוא את התפילות. בבית הכנסת של מאחאצ'קאלה התקיימה תפילה אחת של שבת, ונכחו בה שנים-עשר גברים, רובם מבוגרים, שקראו את התפילה מסידור עם תעתיק באותיות קיריליות. האחראי, שהוצג לפני כ"רב שימי", הסביר שאינו רב אלא אחראי מטעם הקהילה,⁸⁸ שכן להתזיק רב זה עניין יקר מאוד, ויהודי המקום אינם יכולים להרשות זאת לעצמם. אחת התוצאות היא כי "בהעדר רב, יש נטייה לא להוציא ספר תפילה". דבר זה קשור, כמובן, גם למצב הידע אודות הדת,

88 אח"כ למדתי שזהו ראש הקהילה, שימי דיביאייב, להלן הערה 68.

בעקבות שבעים שנות שלטון קומוניסטי. על פי הראיון שהתקיים עם מזכירת בית הכנסת ב־2004 (לעיל הערה 3): "ילד בן 13-14, דויד אגרונוב, מנהל תפילות ואף הלוויות וחתונות, שכן הוא היחידי במאחאצ'קאלה שיכול לקרוא נכון תפילות בעברית, וגם הוא עולה בקרוב לישראל, ללמוד בבית ספר דתי, אם כי הוא מתכוון לחזור למאחאצ'קאלה, לשרת בבית הכנסת החדש הנבנה עתה".⁸⁹ גם בדרבנט, בה הקהילה גדולה יותר, המצב דומה. בתפילת השבת שבה נכחתי, השתתפו חמישה־עשר אנשים, וגם שם בדרך כלל לא הוצא ספר תורה. למרות הקשיים, בשני המקומות ניכרים הרצון והצורך בפעילות דתית, ומיוחסת חשיבות רבה לבית הכנסת. חשיבות זו נובעת גם מהמקום המרכזי שיש למנהגי אַבְלוּת, גם בקרב רבים מיהודי קווקאז שאינם רואים עצמם "שומרי מצוות" במובן האורתודוכסי. אך החשיבות שמיוחסת לבית הכנסת, נובעת, קודם כל, מתפיסתו כמרכז הַסְמָלִי של הקהילה. הארגונים היהודיים (הסוכנות, גוינט) שפעלו בדאגסטאן בשנות התשעים, הקימו מרכזי פעילות קהילתיים קטנים, שעסקו בעיקר בחינוך ורווחה, אבל יכולתם של אלה להוות מרכזים מוגבלת, מה גם שהם נתפסים כמוסדות חיצוניים, שהשליטה בהם אינה של הקהילה. בית הכנסת, לעומת זאת, נתפס כמקום המייצג את הקהילה, ואף מאפשר את קיומה, גם אם רובם של יהודי קווקאז לא בהכרח מבקרים בו באופן סדיר. לא פלא, אפוא, שלמרות המצב במאחאצ'קאלה, נבנה בשנים האחרונות מבנה חדש, בן כמה קומות, לבית הכנסת, לצד המבנה הישן, והוא נחנך ב־2005. מנהלת בית הכנסת אמרה, שהמיומן לבנייה בא מכספי ראש הקהילה, וכן מתמיכת ממשלת דאגסטאן, שקיבלה ב־2004 החלטה לפצות את היהודים בשלושה מיליון רובל, "על בניינים שנלקחו מהם או נהרסו במהלך תקופות שונות", וראש הקהילה מציין, בתשובה לשאלה "מדוע בונים בית כנסת כאשר היהודים עוזבים?", כי "היהודים והטאטים

⁸⁹ ייתכן שהדגשה זו מיועדת להסב את תשומת הלב לקשיי היהודים. גם אם כך, הדבר מלמד על הקשיים בחיי הדת.

בוודאי יחזרו.⁹⁰ גם בדרבנט שוקם לאחרונה בית הכנסת. פעולות אלה אינן מעידות על צפיפות או על דרישה מחודשת לפעילות דתית, אלא יש בהן בעיקר הצהרת כוונות ברורה, המעידה על הרצון לבנות מחדש קהילה יהודית בערים אלה.

בית הכנסת, אם כן, אינו רק מוסד דתי, אלא גם מוסד חברתי וקהילתי. דוגמה לכך ראיתי גם בבוינאקסק. המצב בעיר זו שונה מאשר בערים הגדולות: נותרו בה שרידים קטנים של קהילה יהודית, ולעומת זאת יש בה בית כנסת גדול מאוד ומרשים, שנבנה בשלהי המאה התשע־עשרה. בעבר, היו בעיר בתי כנסת נפרדים ליהודים ממוצא אשכנזי (שהתיישבו במקום כבר במאה התשע־עשרה) וליהודי קווקאז. כאשר ביקשתי להיפגש עם יהודי המקום, הפגישה התקיימה בבית הכנסת, ובין השאר סופר לי, כי היהודים שנותרו "מתאספים בעיקר בחגים ובשבתות... זה כמו מועדון – מארגנים ריקודים ומופעים...". גם שם אין רב, ולא קוראים בספר התורה, "ורק כשהגיע רומן איסאקוביץ ממאחאצ'קאלה (שליח ציבור), הוא נתן דרשה בבית הכנסת, ופתחו ספר תורה". בית הכנסת בבוינאקסק איחד, בשנים האחרונות, בין יהודי קווקאז ליהודים רוסים־אשכנזים, כפי שנאמר לי: "אין נישואים מעורבים, בתי הקברות נפרדים, אבל לבית כנסת הולכים ביחד". בית כנסת נוסף קיים בחסאביורט, והוא עדיין פעיל.⁹¹

בניית בית כנסת חדש במאחאצ'קאלה, לצד שימור ושיקום בית הכנסת של דרבנט, מעידים על החשיבות המיוחסת להם כמוסדות קהילתיים. השאלה היא, איזו צורה ילבושו התכנים היהודיים במוסדות אלה בעתיד? בתקופה הסובייטית, נוצרה זהות יהודית עם מרכיב לאומי בולט, כאשר המרכיב הדתי הוא בעיקר מסורתי, וממוקד

90 בתחילת הראיון העיתונאי עם מנהלת המשרד של בית הכנסת מ־2004 (ראו הערה 3), מסופר שיושב ראש הקהילה, שימי דיבייאיב (Shimi Dibiyayev), מימן בעצמו את עלות הבנייה. אח"כ מוזכר הסכום שנותנת הממשלה. ייתכן שסכום זה הוקצב מאוחר יותר, לאחר התחלת הבנייה.

91 לעיל, הערות 3 ו־68.

בחגים ובטקסי מעבר. היעדר רבנים, וקושי בקריאת התורה ובקיום פרקטיקות דתיות שונות, הקשו בשנים האחרונות על יהודי קווקאז. בדרבנט השתנה מצב זה לאחרונה, כאשר הגיע לעיר שליח מטעם חב"ד. תנועת חב"ד שלחה לאחרונה שלושה שליחים, לשלושה ריכוזים של יהודי קווקאז: נלצ'יק (בירת קברדינורבלקריה, רפובליקה אוטונומית בצפון הקווקאז), סומגאיט (באזרבייג'ן) ודרבנט, ונמסר לי כי יש כוונה לשלוח בעתיד שליח גם למאחאצ'קאלה. שהותם ממומנת על ידי ארגון "אור אבנר", הפועל כיום ברחבי ברית המועצות לשעבר, ובראשו עומד איש העסקים לב לבייב (בעצמו יוצא בוכרה ומקורב לחב"ד). שליחים אלה הם יוצאי קווקאז, שלמדו בישראל ובמוסקבה במסגרות תורניות. עם זאת, לא מדובר ברבנים, אלא באנשים צעירים בעלי הכשרה תורנית כללית. השליח לדרבנט, למשל, הוא שוחט בהכשרתו. הנקודה המרכזית יותר, שאותה הבינו כנראה המממנים, היא החשיבות של יצירת מנהיגות דתית מקרב בני הקהילה. מעניין שרק כעת, הופנתה תשומת הלב של אנשי חב"ד לקהילת יהודי קווקאז. המקום המרכזי שתפסה תנועת חב"ד בקרב כלל הקהילות היהודיות בברית המועצות לשעבר, הוא אחד התהליכים הבולטים בשנים האחרונות במרחב היהודי הפוסט-סובייטי. לנושא זה היבטים רבים, ויש מקום להקדיש לו עיון נפרד, בשל חשיבותו לעיצוב הזהות היהודית בברית המועצות לשעבר. תהליך זה לא פסח גם על הקהילות המסורתיות יותר בפריפריה הסובייטית. באוזבקיסטאן, למשל, ניכרת הפעילות של חב"ד, אם כי יש ניסיונות של יהודי בוכרה לקיים בתי כנסת הממשיכים את המסורת שלהם. על רקע זה, מעניין לראות כי הקווקאז בכלל, ודאגסטאן בפרט, הפכו לקהילות יעד עבור חב"ד רק לאחרונה, וגם עתה, השפעת הארגון עדיין מוגבלת. זוהי עדות נוספת לחוסר הנראות של קהילה זו ולפריפריאליות של האזור, ביחס לתהליכים המרכזיים בקרב יהודי ברית המועצות לשעבר.

התבוננות בשאלות של חינוך יהודי ושירותי דת בקרב יהודי קווקאז, מלמדת על המורכבות הקשורה לזהות הדתית של מרבית יהודי

קווקאז. מצד אחד, מדובר בקהילה מסורתית, שהזיקה שלה היא ליהדות האורתודוכסית. מצד שני, מרבית בני הקהילה הם בעלי זיקה יהודית, אך לא שותפים לדרך החיים האורתודוכסית. התבוננות ביהודי קווקאז בישראל, מלמדת על הקושי לתת ביטוי לזהות זו, מול התפיסות הבינאריות הישראליות של "דתיים" ו"חילוניים". הפגיעה הממושכת בחיים היהודיים, מביאה גם לקושי ביצירת זהות דתית-מסורתית, קושי הקיים בין רבים מהיהודים שמקורם במזרח התיכון וצפון אפריקה. דווקא מצב זה של העדר מביא לכך, שהמודל המרכזי של דתיות יהודית (לפחות במרחב הציבורי של קהילה זו) הוא מודל חרדי. אפיזודה קצרה שראיתי בבית הכנסת במאחאצ'קאלה, מדגימה עניין זה: נכנסתי לבית הכנסת עם חבר יהודי מקומי. בכניסה לבית הכנסת, ראינו מתלה עם כיפות קווקאזיות רקומות. החבר לקח כיפה כזו, אבל כשנכנס, ניגש אליו בחור צעיר שישב בשורה הראשונה, ונתן לו כיפה שחורה סטנדרטית ועליה הכתובת "איחוד הקהילות הרוסיות", כיפות שאותן קיבלו אנשים מהקהילה בעת ביקור במוסקבה. לא מדובר, כך נראה, בשיקול הלכתי כלשהו (בדרבנט, למשל, היו מתפללים עם כיפות קווקאזיות), אלא בתפיסה שייחסה חשיבות ל"סטנדרטיזציה" של הכיפה, דווקא בשל חוסר הידע וההיכרות שאפיינו את המתפללים המעטים שם.⁹² היכרות זו היתה קטנה גם מזו של המתפללים שפגשתי בדרבנט, שם בכל זאת נשמרה היכרות מסוימת עם מסורת יהודית, סביב בית הכנסת שפעל גם בתקופה הסובייטית. המודל היהודי-חרדי, הדומיננטי לפחות במסד הדתי ובבתי הכנסת בברית המועצות לשעבר, נתפס כמודל היהודי המרכזי בקרב הבאים לבתי הכנסת האלה, ואולי אין זה מפתיע, שהנציג החדש של חב"ד בדרבנט, שייך לקבוצה קטנה מאוד של צעירים מאזורים שונים בקווקאז, שפנו ללימוד במוסדות בעלי אוריינטציה חרדית (בישראל ומוסקבה). אך בו בזמן, מודל זה של "דתיות יהודית" אינו נתפס

92 עם זאת, באפיזודה זו אפשר גם לראות שאיפה להיות חלק מזהות יהודית רחבה יותר.

כרלוונטי עבור מרבית בני הקהילה, שמגיעים לבית הכנסת רק במקרי אָבֶל, ולעיתים בחגים. מודל אחר הציגו שליחים מקרב הציונות הדתית, שפעלו בקווקאז בשנות התשעים: השליחים הקהילתיים של לשכת הקשר ("נתיב") ושל הסוכנות, שפעלו בקרב יהודי קווקאז, היו מקרב תנועת "בני עקיבא". ההנחה שעמדה ביסוד ציוות ארגוני זה היתה, כי ארגונים אלה מתאימים יותר לפעילות בקרב הקהילות "המסורתיות" של יהודי ברית המועצות. עדויות שונות מלמדות, כי שליחים אלה ופעילותם התקבלו בברכה, אך נוכחותם הדגישה את ההבדלים שבין פרקטיקות דתיות שנהגו בהן המקומיים, לאלו הנתפסות כנורמטיביות בציונות הדתית.⁹³ התייחסות ציונית-דתית או אורתודוכסית-מודרנית, התבטאה גם במפגש של יהודי דאגסטאן עם חלק מהיהודים יוצאי קווקאז, שעלו לישראל בשנות השבעים, אם כי דומה שבדרך כלל, יהודים אלה אימצו התייחסות דתית "מסורתית". דוגמה אחרת לפעילות יהודית הסובבת סביב בית הכנסת, אפשר לראות בקרב יהודי קווקאז בקהילה המתחדשת בפיאטיגורסק. קהילה זו מצריכה דיון נפרד, אולם אני מביא זאת כאן, בעיקר כדי להראות שמצבם של יהודי קווקאז מאפשר מודלים שונים של "דתיות" קהילתית יהודית. בפיאטיגורסק מכהן רב יוצא קווקאז, שלמד במוסדות אורתודוכסיים בעלי נטייה "חרדית". התבוננות בפעילות הקהילתית ובמקום המרכיב הדתי שם מְרָאָה, כי היכרותו עם הקהילה וזהותו שלו כיהודי יוצא קווקאז, יוצרות מודל המשלב כבוד לזהות תרבותית וקהילתית עם התחדשות קהילתית, ואף התחדשות דתית, בקרב אלו שמעוניינים

93 השוו לטיעונו של יהודה שנהב, על מגע בין שליחים לאומיים מהיישוב בישראל לקהילות במזרח (שנהב, 2003: 116). שנהב מציג סְכָמָה של הבחנה, בין קהילות "שעמדו באמות מידה דתיות" (מרוקו ותימן) לאלה שעברו תהליכי מודרניזציה וחילון (עיראק), בעוד שהמציאות היתה מורכבת יותר. עדיף, לדעתי, להדגיש מתח בין תפיסות חיצוניות ובין מורכבות של תפיסות שונות בתוך כל קהילה. המשך דבריו של שנהב, מבטא יפה מתח זה: "הפרקטיקה הדתית המזרחית על גווניה השונים לא נכנעה לניגוד שבין "דת" לחילוניות" ושיבשה אותה שוב ושוב, ולכן היה צורך להמציא עבורה את הקטגוריה של "מסורתיות" כמאפיינת דתיותם של המזרחיים" (שם).

בכך, מתוך מתן מקום שווה גם לאלו המעדיפים זיקה מסורתית ליהדות, ללא קיום מצוות בגישה האורתודוכסית. בחיי הדת של יהודי דאגסטאן, כמו גם בתחומים אחרים של חיי הקהילה, בולט המתח שבין הצורך במשאבים יהודיים חוץ-קהילתיים, לרצון לשמור על אוטונומיה קהילתית ומאפיינים ייחודיים לקהילה זו. בתחום החינוך והפעילות הקהילתית, מתח זה מתבטא, לפעמים, בקשר עם ארגונים יהודיים כמו הסוכנות והגוינט, ואילו בתחום הדת – בקשר עם ארגונים יהודיים שונים, כגון איחוד הקהילות היהודיות בברית המועצות, מוסדות חרדיים בישראל ובמוסקבה, ואף השליחים מקרב "בני עקיבא" שפעלו בדאגסטאן בשנות התשעים. ימים יגידו עד כמה יתבטא מתח זה גם במגע עם חב"ד, שנעשה כיום באמצעות בני הקהילה עצמם.

נושא נוסף בעל זיקה למתח זה, מתבטא בפעילותם של נדבנים יוצאי קווקאז בתחום הדתי. לפעילות של נדבנים יש חשיבות מרכזית בהתפתחות קהילתית ודתית, לא רק בפריפריות המתמודדות עם קשיים כלכליים, אלא כמעט בכל קהילה יהודית שהיא. פעילות כזו מעצבת, במידה רבה, גם את "השדה הדתי" היהודי בברית המועצות לשעבר.⁹⁴ תורמים מקרב יהודי קווקאז במוסקבה, מסייעים לבתי כנסת ומוסדות דת במוסקבה, ובכללם לבית כנסת של יהודי קווקאז שם, ולאחרונה גם למוסדות דת בישראל. עם זאת, מעניין כי גורמים מחוץ לקהילה, בייחוד מוסדות חרדיים, מצליחים לגייס תמיכה משמעותית של אנשי עסקים אלה, יותר מגורמים המנסים לפעול בקרב יוצאי קווקאז עצמם.⁹⁵ נראה שמה שעומד מאחורי

94 רשת בתי הספר "אור אבנר", שהקים איש העסקים לב לבייב, היא כמובן דוגמה בולטת לכך.

95 כגון תרומה גדולה שניתנה לאחרונה על ידי איש עסקים יהודי-קווקאזי ממוסקבה, לבניית מוסדות תורניים בישראל. מנהיגים קהילתיים, כמו גם צעירים יוצאי קווקאז הלומדים במוסדות חרדיים, שנכחו בטקס הכרזת התרומה, ציינו בשיחות ביניהם את תקוותם, כי תינתן תשומת לב כלשהי גם לצרכים הדתיים והקהילתיים של קהילת יוצאי קווקאז.

דינאמיקה זו, הוא הרצון בהתקבלות והכרה בקרב הקהילה היהודית במוסקבה בכלל. בהקשר של הדיון הקודם אפשר לראות, כי מתח שבין פעילות קהילתית לבין פעילות חיצונית (שמתבצעת, פעמים רבות, ללא הכרה של ממש בתרבות וזהות הייחודיים לקהילה זו) ניכר בצורות שונות, אפילו כשמדובר בפעילות שמקורה בתרומות של נדבנים בני הקהילה.

לסיכום, הדיון בחיי הדת מצביע על מורכבות שקשורה בהיסטוריה של יהודי קווקאז, ובהשפעות הרבות שאליהן הם נחשפו, כמו גם במרכיבי האזור שבו הם נמצאים ומיקומו השולי. בו בזמן, הדיון בחיי הדת מבליט, שמדובר בסיומה של תקופה ובהתלבטויות של ראשית תקופה חדשה. עולה ממנו, כי בשונה ממקומות בברית המועצות לשעבר, שבהם קהילות יהודיות בנות מאות שנים חדלות להתקיים (כגון בחלק מהריכוזים של יהודי בוכרה), הרי שבדאגסטאן, אף שרוב היהודים עזבו, יש בין הנותרים רצון עז בהמשכות הקהילה ובבנייתה.

זהות קהילתית וחינוך בלתי פורמלי: מחנה קיץ שאורגן על ידי הקהילה

מחנה הקיץ שמאורגן על ידי הקהילה היהודית בדרבנט, הוא זירה מעניינת לבחון סוגיות של זהות יהודית והתארגנות קהילתית. המחנה מאורגן על ידי יהודים הקשורים לעיריית דרבנט. ב־2003 נמסר לי, שזו השנה השנייה לקיומו, והוא ממשיך להתקיים מדי שנה. זהו "המאורע הכי חשוב שלהם, מעבר לזה שהם חוגגים שם את כל חגי ישראל", כפי שהגדיר זאת פעיל יוצא קווקאזי מישראל, המבקר בקביעות באזור.

המחנה מתקיים במחנה בנוי השייך לעיר, על חוף הים צפונית לדרבנט, בעזרת תקציב מהעירייה וכספים שגויסו מאנשי עסקים יהודיים. ככל שהצלחתי להבין ממארגני המחנה, הם לא הצליחו להשיג תמיכה לקיומו מגופים כגון הסוכנות היהודית או "חסד"⁹⁶. המשתתפים לא נדרשו לשלם, המחנה מומן כולו על ידי המארגנים. בביקורי בו, התרשמתי שמדובר במפעל חינוכי מצליח. לפי הנתונים שנמסרו לי ב־2003, השתתפו בו מאה ושלושים ילדים ובני נוער – כולם יהודים קווקאזיים, למעט ילד אחד ממשפחה אשכנזית (מעט היהודים ממוצא

96 המארגנים רמזו, שאינם מקבלים תמיכה בשל מספר קטן של משתתפים: "הם סופרים את המשתתפים".

אשכנזי בדאגסטאן, יושבים בעיקר במאחאצ'קאלה ולא בדרבנט). המשתתפים התחלקו לשש קבוצות, תחת שישה מדריכים.⁹⁷ במחנה היתה התייחסות לסמלים יהודיים, לחגים יהודיים, וכן למדו שירים בגוהרי – שפת יהודי קווקאז. היתה התייחסות נחמדה לתרבות מקומית,⁹⁸ לימודי ריקוד ועוד. לצד אלה, היו גם מרכיבים של תרבות סובייטית, כגון חגיגה מסורתית של "חג נפטון" – מעין משחק טקסי (הכולל הצגה, סיפורים, ריקוד) הנהוג במחנות בחלקים שונים של ברית המועצות הסמוכים לים. המארגנים ייחדו מקום למרכיבים אלה, כחלק מזהותם התרבותית של המשתתפים. לעומת זאת, לא היה כלל לימוד עברית במחנה, או אף מקום סמלי לעברית. עובדה זו מעניינת, לאור המאמץ של ארגונים יהודיים, ובמיוחד הסוכנות, לתת תכנים בסיסיים, גם בעברית, במחנות קיץ בחבר העמים. נראה שהעדר התייחסות לעברית קשור לכך, שהמחנה לא זכה לתמיכה של ארגונים יהודיים. הסוכנות היהודית תמכה בעבר במחנות קיץ בדאגסטאן, אך עם הצטמצמות האוכלוסיה פסקה התמיכה, והיהודים שבחרו להישאר שם נשכחו, הם וזהותם התרבותית והקהילתית. העדר העברית עולה בקנה אחד עם הגישות הקודמות של הפוליטיקה הטאטית. כך, בשל שאלות של התארגנות וקשר עם ארגונים יהודיים, נוצר מצב שבפועל, נמשכת מדיניות זו. אפשר לראות זאת על פי הצורה, שבה תיארו בעיני אנשי המחנה את התכנים: "לומדים שירים בשפה הטאטית, וחגים טאטים – חנוכה, פסח, שבת"...

ברקע לדברים המתוארים, יש להזכיר כי בעבר, היתה העברית חלק מעולמם התרבותי של יהודי דאגסטאן.⁹⁹ חשוב גם לציין, כי אין ניגוד הכרחי בין עברית לבין שפת יהודי קווקאז, הכוללת אוצר

97 שתי מדריכות היו ישראליות צעירות ממשפחות שעלו מאזור זה, והגיעו לעבודה במסגרת קשרים בלתי פורמליים, ולא נשלחו על ידי גוף ישראלי או יהודי רשמי. אחת מהן היתה ממשפחה אשכנזית שהתגוררה בעבר בדרבנט.

98 למשל, הקבוצות נקראו בשמות מסורתיים של רבעי העיר דרבנט.

99 ניתן לראות זאת בכתובות המגוונות מאוד, בעברית יפה, על מצבות בבית הקברות. עד שנות השלושים, שפת יהודי קווקאז גם נכתבה באותיות עבריות.

מילים (לקסיקה) עברי, וניתן ליצור פעילות חינוכית שדווקא תקשר ביניהן, מה גם שלעברית יש חשיבות רבה כיום, כאשר לכל משפחה יש קרובים החיים בישראל, ובני הדור הצעיר שלהם מדברים ראש וראשונה עברית. כך, למרות הצלחה יחסית של המחנה, העדר העברית מדגים את מגבלות ההתארגנות שהיא פניס־קהילתית, ומצביע על כך שדיאלוג עם גורמים חיצוניים היה יכול לתרום לה רבות. עם זאת, מתוך התבוננות השוואתית במצבם של יהודי קווקאז בישראל, ייתכן שעדיפה עצמאות כזו על מצב של קשר עם גורמים חוץ־קהילתיים, שמאופייין בפטרונות ולא בשותפות מלאה.¹⁰⁰ מבט השוואתי כזה מעלה עוד סוגיה; אנשי חינוך העוסקים בחינוך בלתי פורמלי, גם בישראל, וגם כאלה העובדים עם הקהילה היהודית במוסקבה, מציינים כי שמרנות ביחס לבנות גורמת לקושי לצרף בנות יהודיות מקווקאז לפעילות. במחנה זה, לעומת זאת, פועלים יחד בנים ובנות, בני שמונה עד שמונה־עשרה, באווירה פתוחה מאוד.¹⁰¹ כאשר שאלתי על כך, נאמר לי בפשטות: "האווירה כאן היא משפחתית". המסקנה במישור ההשוואתי היא, שהבעיה לא נעוצה בהכרח בדפוסים "שמרניים" של היהודים, שכן יש בקרב יהודי קווקאז מגוון גדול מאוד של התנהגויות וגישות לחינוך ילדים ובני נוער, אלא בשאלה של אמון וביטחון, במסגרת מפגש בין קבוצות יהודיות שונות.

100 לדיון רחב על אודות סוגיות אלו בישראל, ראו: (Bram, forthcoming a).
 101 כך למשל, נוכחתי ברחצה משותפת בים, בבגדי ים, ובמשחקים קבוצתיים, שלא נבדלו באופיים מפעילות דומה בקהילות יהודיות במקומות אחרים, ולעומת זאת, לא היו מתקיימים כך בקהילות בעלות צביון דתי־אורתודוכסי שמרני.

אתרים ושרידים יהודיים

בדיון על זהות קהילתית והמשכיות קהילתית, יש חשיבות גם לאזכורם של אתרים יהודיים: הימצאותם של אלה, מדגישה כי מרחב מסוים (גיאוגרפי וחברתי) הוא גם "יהודי". הזנחתם של אלה מלמדת על כך, שנוכחותם של היהודים הופכת להיסטוריה, והאתרים, במקרה זה, הופכים להיות בעלי חשיבות תיירותית ותיעודית, במקרה הטוב, או מתבלים ומתפוררים. בדאגסטאן נמצאים אתרים שונים, המעידים על החיים היהודיים ששקפו בה בעבר, שהבולטים ביניהם הם בתי כנסת ובתי קברות. ניכרת השתדלות של הקהילה שם לשמור על אתרים אלה – מרכיב נוסף המלמד על הרצון בהמשכיות קהילתית.¹⁰² בו בזמן, ניכרים גם הקשיים להמשיך לעשות זאת. בשנים האחרונות, קיימת התעניינות בעולם היהודי בשרידים יהודיים במקומות שונים, ויש אפילו כמה תוכניות חינוכיות שמבוססות על התעניינות זו. ראוי, אם כן, להפנות תשומת לב גם לאתרי העולם היהודי של דאגסטאן.

102 גנאדי ששונוב, יהודי תושב מאחאצ'קאלה, עורך זה מספר שנים מחקר מצולם אודות בתי הקברות הללו. ששונוב הוא זמר בעל מוניטין בדאגסטאן, ואת מחקרו הוא מקדם בזמנו החופשי. התעניינות זו, היא עדות נוספת לניסיונותיהם על היהודים שנתרו בדאגסטאן לשמר את זהותם ומורשתם.

האתרים הבולטים ביותר שחשוב להזכירם, הם בית הכנסת המפואר של בוינאקסק שנבנה ב־1872¹⁰³ ומתוחזק עדיין על ידי אחרוני היהודים במקום, ובתי קברות. במאחאצ'קאלה, ובמיוחד בדרבנט, מצויים בתי קברות יהודיים. זה של דרבנט גדול מאוד, וחלק מהמצבות נושאות כתובות בעברית ספרותית יפה. **במדג'ליס** מצוי בית קברות יהודי גדול, שבו מצבות משנות הארבעים של המאה התשע־עשרה ואילך, רובן בעברית. בכפר ניוגדי (Nügdih), הקרוי בפי היהודים מושקור, מצוי בית קברות יהודי גדול למדי, על גבעה המורמת מעט מעל הסביבה. במקום מאות מצבות, רבות מהן בעברית.¹⁰⁴ בתי קברות מצויים גם בכפרים נוספים שישבו בהם יהודים (אגלב, חושמנזיל, ועוד). בית קברות יהודי עתיק, שחשיבותו רבה להיסטוריה של יהודי קווקאז, מצוי באבאסבו (Abasavo).¹⁰⁵

103 יהודים מעיר זו, שביקרו בעיר סמארה ברוסיה, ציינו את הדמיון הרב בין בתי הכנסת בשתי הערים.

104 בין הכתובות שיכולנו לזהות, הישנות ביותר הן משנות העשרים והשלושים של המאה התשע־עשרה, והמקום היה בשימוש עד לאחרונה ונשמר במצב טוב למדי. ניכר שתושבי המקום מכבדים אותו, אבל קשה לדעת כיצד יישמר בהמשך, עם עזיבת מרבית היהודים.

105 תושבי הכפר הסמוך, טאטיס־מוסלמים, קוראים למקום עד היום דוררגוהרו (Duru-Juuro). על חשיבותו ראו: אלטשולר, 1990; ישי, 2000.



חלק רביעי

יהודים מדאגסטאן במוסקבה



התארגנות קהילתית וזהות קהילתית ויהודית

במוסקבה מצויים אלפי יהודים יוצאי קווקאז. זוהי, במידה רבה, "אוכלוסיה שקופה" מבחינת הדיון על יהודים וזהות יהודית ברוסיה. קשה לאמוד את מספרם המדויק, ואין גם נתונים אודות מספר יוצאי דאגסטאן ביניהם, אם כי מדובר, ללא ספק, בקבוצה גדולה. התבוננות ביהודי דאגסטאן במוסקבה במסגרת זו, נועדה לתרום לדיון הכללי ביהודי דאגסטאן, אך היא אינה יכולה לבוא במקום לימוד ודיון שיטתי ורחב יותר ביהודי קווקאז במוסקבה. הגירת יהודים מדאגסטאן למוסקבה היתה בעיקר מסיבות כלכליות, אם כי יש גם יהודים שהגיעו ללמוד בעיר ונשארו בה.¹⁰⁶ בשונה מיהודי קובה באזרבייג'ן, שחלק מיוצאיה עובדים במוסקבה אך משפחותיהם מתגוררות עדיין בקובה, רוב יהודי דאגסטאן שעברו למוסקבה, היגרו מלכתחילה עם משפחותיהם. עם זאת, יש מהם ששבו אחר כך ורכשו בתים, במיוחד בדרבנט, "בשביל לשלוח ילדים בקיץ, למנוחה". אם בתחילה היו יהודי דאגסטאן, שעברו למוסקבה ולפטרבורג, מגיעים

106 חלק מהיהודים המעורבים בפעילות מסחרית במוסקבה, הם בעלי השכלה אקדמית. התארחתי, למשל, אצל יהודי מדרבנט, שנמצא כבר אחת-עשרה שנים בעיר. כיום הוא בעל מסעדה פופולרית. הוא סיים 5 שנות לימודים אקדמיים בכלכלה, וכשהגיע למוסקבה, ממש עם התפרקות ברה"מ, עסק תחילה במסחר של משקאות חריפים, אותם הביא מאוקראינה. דוגמה אחרת היא המהנדס יוסוב מדרבנט. יוסוב שימש אפילו כשר האנרגיה בממשלה הרוסית במשך תקופה מסוימת, אך ככל הנראה, קשריו עם הקהילה היהודית מצומצמים.

לדרבנט גם בתקופות החגים – עתה הם מגיעים בעיקר בקיץ, לביקור, ואיתם גם אחרים, מישראל למשל.

רבים מיהודים אלה, הצליחו מבחינה כלכלית והשתלבו בעיר ובחייה. עם זאת, בחייהם במוסקבה מעורבים גם מתח ותחושה של מיעוט, כתולדה מהמפגש עם החברה הרוסית ועם החברה היהודית המקומית (Goluboff, 2003). המפגש של מהגרים מקווקאז (לאו דווקא יהודים) עם החברה הרוסית, טעון מתח, התייחסות אוריינטליסטית ואף עוינות – מרכיבים שגדלו מאוד בעקבות המלחמות בצ'צ'ניה. חוקר מדאגסטאן (לא יהודי) ציין באוזני, כי "יש קנאה ויחס לא טוב כלפי דאגסטאנים במקומות שונים בהם הם נמצאים". ההצלחה העסקית של יהודים רבים בעיר, מבוססת, בין השאר, על יכולת בין-תרבותית רבה: היהודים מקימים עסקים, ומעסיקים בהם מהגרים אחרים מהקווקאז, כגון אֶזְרִים. הם נמצאים בקשרי מסחר עם רוסים ואוקראינים וכיוצא באלה. יהודי קווקאז במוסקבה מצליחים, בין השאר, הודות לרשתות חברתיות ההדוקות שלהם, אולם אלה רשתות נפרדות ליוצאי אזורים שונים.

מוסקבה היא מקום מפגש של יהודים ממקומות שונים מהקווקאז. ראינה כוללת ופשטנית של יהודי קווקאז כקבוצה הומוגנית,¹⁰⁷ היא בעייתית. יוצאי קובה שבאזרבייג'ן, עוסקים במוסקבה בעיקר במסחר בשווקים, ואילו ליוצאי דאגסטאן, ובמיוחד דרבנט, תחומי עיסוק מגוונים. אף שיש יחסי גומלין בין הקבוצות ונוצרים קשרים חדשים, עדיין נשמרות רשתות חברתיות וכלכליות נפרדות של יוצאי אזורים שונים. דבר זה מתבטא גם בהתארגנויות נפרדות לשמירה על קשר וסיוע ליהודים שנותרו ביישובי המוצא, גיוס כסף לתמיכה במוסדות דת וכיוצא באלה.¹⁰⁸

107 כך למשל, אצל גולבוף (Goluboff, 2003), וגם בקרב מרבית היהודים הרוסים-אשכנזים.

108 דוגמה לכך, היא איש עסקים ונדבן יוצא קווקאז, שדחה בקשת סיוע של קהילה מיהודי קווקאז בישראל, כיוון שבעיר מגוריהם לא יושבים יהודים מהאזור שממנו בא (הוא תרם רק ליוצאי עירו ולמוסדות יהודיים כלליים).

מוסקבה היא גם מקום מפגש עם יהודים קווקאזים מישראל – נושא חשוב במיוחד לגבי הדור הצעיר. אנשים שנמצאים כבר מספר שנים במוסקבה, פוגשים שם קרובים ומכרים מישראל, רבים מהם צעירים שנולדו או התחנכו בה. תהליך זה מהווה חלק מיצירת קהילה בעלת מאפיינים טרנס-לאומיים. מפגשים אלה, הם זירה שבה מועברות תפיסות אודות ישראל ואודות היחסים עם קבוצות יהודיות אחרות. מצד אחד, צעירים שבאים מישראל מביאים איתם תחושת פטריוטיות ישראלית בסיסית, ומחזקים תפיסה כזו שקיימת ממילא בקרב רבים מיהודי קווקאז בחו"ל. מצד שני, רבים מצעירים אלה חוו הֶדְרָה, דעות קדומות ואף אפליה על רקע אתני בישראל. זאת, בנוסף למצב כלכלי לא קל, בהכללה, של יהודי קווקאז בישראל, יחסית למצבם במוסקבה. המפגש עם ההצלחה היחסית של יהודי קווקאז במוסקבה, מחדד את בעייתיות המפגש עם הסביבה בישראל. בו בזמן, המבקרים מישראל, ובמיוחד הצעירים, נחשפים לחוויית המפגש של הצעירים במוסקבה עם הקהילה היהודית-רוסית (אשכנזית) ועם מוסדות יהודיים בעיר. לחוויה זו, יש פוטנציאל להדגשת הגבולות האתניים שבין קהילות יהודיות דוברות רוסית. בקרב המהגרים, בולטות הן זיקה יהודית כללית הן זיקה לזהות קהילתית נפרדת, המתבטאת, בין השאר, בנוכחות באירועים קהילתיים ובהתארגנות בעלת אופי קהילתי.

מקום מיוחד, בהקשר ההתעניינות המחודשת בשאלות של זהות, נודע לספרים, מחקרים וכתבי עת בנושאים הקשורים ליהודי קווקאז. אין חומר נגיש רב על אודות יהודי קווקאז, ודבר זה מורגש גם בקרב הקהילה עצמה. לאחרונה, מתאמצים גורמים בקהילה להוציא חומר שיענה על מחסור זה,¹⁰⁹ ויוצאי קווקאז רבים, משכילים ושאינם,

109 למחקרים נודעת חשיבות, שכן: "יש חשיבות לסמכות לגיטימית... המבוססת על ידע, בתהליכים של הזדהות עצמית... הגדרה חיצונית מופנמת, כאשר היא מיוצרת על ידי אנשים שבעיני הקבוצה, יש להם סמכות לגיטימית ליצור מהם קטגוריה" (Jenkins, 1994: 217). דבר זה בלט בהוצאת ספר ברוסית אודות יהודי קווקאז, המבוסס על עבודתו של אלטשולר (1990), שמומנה על ידי

מייחדים מקום של כבוד בבתיהם לספרים ולחומר אודות הקהילה, ההיסטוריה שלה ותרבותה.

נדבנים בני הקהילה ממוסקבה. ההתייחסות לספר בשיחות שונות, מלמדת על חשיבותו ב"פרויקט הזהות" של יהודי קווקאז החיים כיום ברוסיה. חשיבות זו נובעת מהאפשרות, למצוא בספר תשובות לשאלות הקשורות לזהות, בנושאים שאנשי הקהילה עצמם מתלבטים בהם מול עמימות ומורכבות (כגון הדיון שהובא לעיל, על טאטים וכזרים). הוצאת ספרים, מחקרים וחומר כתוב אחר, היא חלק מתהליך עיצוב הזהות, בעקבות תהליכי הגירה. תחום חשוב נוסף הוא שפה, תרבות ופולקלור. ספר שיצא לאחרונה, מלמד גם הוא על המאמץ המושקע בקידום התרבות והזהות הקהילתית, והוא אוסף כתבים של המשורר והפולקלוריסט אמאלדאן קוקולו (Amaldan Kukulū) – שמו הספרותי של Kukuliev Amal Danilovitch, 1935-2000), הכולל גם פתגמים וסיפורים בשפת יהודי קווקאז (Kukulū). הוצאתו לאור צוינה באירוע חגיגי, שבאמצעותו ביקשו המארגנים להדגיש, כי מדובר ביוצר יהודי, שראוי שעבודתו תוכר על ידי יהודים בכלל, ולא רק על ידי יוצאי קווקאז.

תחושות אפליה וניכור בקשר עם ארגונים יהודיים

דפוסי הקשר של יהודי קווקאז החיים במוסקבה עם ארגונים יהודיים, אינם אחידים. יש מהם שילדיהם נמצאים במסגרות יהודיות, ואילו לרבים אחרים אין קשר עם מוסדות יהודיים. בחלק מהמקרים, קשרים אלה גורמים למתח בין-קבוצתי. דוגמה לכך, הוא סיפורה של נערה ממשפחה יוצאת קווקאז, שסיפרה כי רצתה לנסוע למחנה של הסוכנות היהודית. היא ניגשה לראיונות הקבלה, ולא התקבלה. שתי חברותיה הטובות, יהודיות ממוצא אשכנזי, התקבלו, ובבדיקה נוספת שעשתה כדי להבין את הסיבה לכך, שמעה מחברים שונים כי "למחנות הללו מעדיפים לא לקחת קווקאזים, כיוון שהם לא הולכים לדיסקו והם חברה סגורה". גם מכתב ששלחה אחר כך, לא הניב תוצאות. תחושתה ותחושת חבריה היתה, כי למוצאה היה חלק בהחלטה זו. בשובי לישראל, בירת אצל אנשים בעלי קשרים בסוכנות, מדוע נדחתה הנערה. התשובה, הבעייתית מאוד, שהשיבו המארגנים היתה, כי "כנראה היו בעיות עם היהדות שלה".¹¹⁰ פעיל

110 מצד אחד, בפעילות של הסוכנות משתתפים רבים שאינם יהודים על פי ההלכה. מצד שני, במקרה זה, המשפחה היתה יהודית בבירור, הנערה אף חיה בעבר תקופה מסוימת עם קרובי משפחה בישראל, והיא בעלת אזרחות ישראלית. יהדותה של המשפחה ניכרת יותר מיהדותן של משפחות אשכנזיות רבות במוסקבה. כשהעליתי את הדברים בפני מכרי בסוכנות, נרמז לי כי ייתכן שזה תירוץ, אך כוחם מוגבל ביחס לכך ועדיף להניח לכך.

יוצא קווקאז בישראל, קרוב משפחה של אותה נערה, סיכם את המקרה בקצרה ובהומור: "כשיש קבוצת כבשים לבנה, לא תמיד רוצים בתוכם כבשה שחורה", ורמז לי שמאמצי לשנות זאת, ספק אם ישאו פרי. שיחות רבות עם אנשים המכירים היטב את הקהילה היהודית במוסקבה, וכן את ההקשר הארגוני, לימדו אותי שעדות זו אינה מקרית, אלא היא מעידה על מכשולים שפוגשים יוצאי קווקאז רבים, במפגשיהם עם החברה היהודית-רוסית, ובפרט במפגש עם אנשי הארגונים היהודיים בעיר, ובכלל זאת עם ישראלים ממוצא רוסי. עובדת בסוכנות היהודית ציינה, בהקשר אחר, כי "...שולחים לעבודה שם את מי שיכול להסתדר עם האליטות של מוסקבה ופטרבורג". זוהי בחירה טבעית, אבל גם אוריינטציה שמדגישה את הקושי שנוצר לא פעם, במגע של שליחים אלה עם יהודים מקהילות יהודיות אחרות, שמספרם במוסקבה גדל מאוד בשנים האחרונות.

סיכום

זהות יהודית והישרדות קהילתית

לאחר הגירת מרבית היהודים לישראל וליעדים אחרים בשנות התשעים של המאה העשרים, יהודי דאגסטאן נמצאים בשלבים ראשונים של בנייה מחודשת של קהילה. תהליך זה מלווה בהדגשת הזהות היהודית, הנתפסת כזהות לאומית ודתית, לאחר כמה עשורים שבהם שלטו הפוליטיקה והאידיאולוגיה הטאטית בדאגסטאן. לזהות זו יש עתה ביטוי ברור גם במרחב הציבורי – כפי שמצטייר מכך שרבים מהיהודים שהיו רשומים קודם כ"טאטים", נרשמים מחדש כיהודים. ליהודי דאגסטאן יש צורך ורצון בהידוק הקשר עם קהילות יהודיות אחרות ועם ארגונים יהודיים, אך גם רגישות רבה, הקשורה לכך שקשרים כאלה כללו בתוכם, בעבר, יחס פטרוני ומתנשא, ולעיתים גם שימוש, לרוב מבלי דעת, במונחים וברעיונות שמקורם באידיאולוגיה הטאטית.

מדובר בקהילה בעלת זהות תרבותית ייחודית והיסטוריה מורכבת, שאין בהן סתירה לזהות יהודית רחבה יותר. מיקומה ושייכותה של דאגסטאן לרוסיה, מרכזיות השפה הרוסית ומספרם הקטן של היהודים שנשארו בדאגסטאן, יוצרים מתח בין ייחודיות הקהילה לבין מקומה

בקרב כלל היהודים ברוסיה. מצד אחד, ברמה הארגונית והתרבותית, קהילה זו (בקווקאז ובמקומות אחרים) אינה מושכת תשומת לב רבה. מצד שני, במפגש עם בני קהילות אחרות, ייחודה בולט, אלא שללא היכרות עם הרקע והתרבות, שוני זה מביא, לעיתים קרובות, לדעות קדומות ולתיוג שלילי. בנסיבות מסוימות, ייתכן שדימויים אלה אודות זהות ותרבות, משפיעים וישפיעו על תפיסותיהם העצמיות של בני קהילה זו עצמם.¹¹¹ חשוב על כן להדגיש, שהזהות היהודית ברוסיה כיום היא זהות רבת-תרבותית, בעלת פנים רבות. בתוך מכלול זה, יש לראות את דאגסטאן כאתר של התחדשות יהודית אפשרית, ולא כקהילה בימיה האחרונים. בקרב היהודים שנשארו בדאגסטאן, מודגש מאוד הרצון בהתחדשות יהודית – כל זאת, למרות דילמות רבות וקשיים הנובעים מהמצב הפוליטי והכלכלי, מעלייתו של האסלאם הרדיקלי, וכאמור, מההיסטוריה המורכבת של הקהילה ומהפוליטיקה הטאטית. למרות שהאידיאולוגיה הטאטית נעלמה כמעט לחלוטין, יש לה עדיין ביטוי פוליטי בהקשר המוסדי והארגוני, באופן המשפיע על הקהילה.

הניסיון להתחדשות קהילתית ולחיזוק הזהות היהודית בדאגסטאן, ניכרים בבניית בתי כנסת חדשים, בארגון פעילות חינוכית לנוער, וברצון לקשור ולמסד קשרים עם יהודים ממקומות אחרים. לצד כל אלה, בולט גם רצון ליצור זהות יהודית שאינה נוגדת את הזהות המקומית – זהות שקשורה בתרבות המקומית בדאגסטאן, באזרחות (ברפובליקה של דאגסטאן וברוסיה) וגם בהמשך הקשר עם בני העמים השונים שלצידם חיים היהודים. זהות זו כוללת בתוכה מרכיבים לאומיים, דתיים ותרבותיים-קהילתיים, הקשורים זה בזה, והמשך לימודם והבנתם חשובים להבנת פניה השונות והמגוונות של הזהות היהודית בכלל.

111 תהליך כזה התרחש בחלק מהמקרים בישראל, אבל יש מודעות והתנגדות אליו גם בקרב יוצאי קווקאז, דבר שיוצר תהליך נגדי.

ביבליוגרפיה

- אלטשולר, מרדכי. **יהודי מזרח קווקאז** (ירושלים: יד יצחק בן-צבי והאוניברסיטה העברית, תש"ן, 1990).
- אליהו, פרץ. "המוזיקה של היהודים ההרריים", **יובל סדרת מוזיקה 5** (ירושלים: האוניברסיטה העברית, המרכז לחקר המוזיקה היהודית, 1999).
- בן צבי, יצחק. **נדחי ישראל** (תל אביב: נ. טברסקי, תשי"ו, 1956).
- בן-שמאי, חגי. "הקראים והמזרח – מגמות בחקר הקראים והקראות", **פעמים 89**, סתיו תשס"ב, 2001, 5-18.
- ברס, חן. **בין קווקאז לישראל. עליית יהודי ההר: מאפייני קהילותיהם בקווקאז וסוגיות בהשתלבותם בישראל מנקודת מבט אנתרופולוגית** (ירושלים: גוינט – מכון ברוקדייל לגרונטולוגיה והתפתחות אדם וחברה, 1999).
- ברס, חן. "הכרה, העדר הכרה והכרה שגויה בקבוצות בקרב עולי חבר העמים", בתוך: נחתומי, אוהד (עורך), **רב תרבותיות בראי הישראליות** (ירושלים: י"ל מאגנס, 2003).
- המשרד לקליטת עליה. **עולים ביישובים: התפלגות עולים שעלו ארצה בין השנים 1.1.89-30.9.04** (טבלה), ספטמבר 2004.
- המשרד לקליטת עליה. **העליה לישראל: נתוני סיכום 1989-2004**, פברואר 2005.
- זוהר, צבי. "להחזיר עטרה ליושנה – חזונו של הרב עובדיה", בתוך:

פלד, יואב (עורך), ש"ס: **אתגר הישראליות** (תל אביב: 2001), 209-159.

טשארני, יוסף יהודה בן יעקב הלוי. **ספר המסעות בארץ קוקז ובמדינות מעבר לקוקז וקצת מדינות אחרות בנגב רוסיא משנת התרכ"ז עד שנת התרל"ה** (ס"ט פטרבורג, 1884).

יוספוב, משה. **היהודים ההרריים בקווקאז ובישראל** (ירושלים: דפוס פרינטיב, 1991).

ישי, אריאל ונעה. "היישוב היהודי במזרח קווקאז", **פעמים** 81, סתיו תש"ס, 2000.

סיקרון, משה. "הדמוגרפיה של העליה", בתוך: סיקרון, מ. ולשם, א. (עורכים), **דיוקנה של עליה: תהליכי קליטתם של עולי ברית המועצות לשעבר, 1995-1990** (ירושלים: י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשנ"ח, 1998).

גינג, י. **קליטתם של יהודי קווקאז בשנות התשעים** (ירושלים: גוינט – מכון ברוקדייל לגרונטולוגיה והתפתחות אדם וחברה, 1998).

שנהב, יהודה. **היהודים הערבים: לאומיות דת ואתניות** (תל אביב: עם עובד, 2003).

Anisimov, Ilia S. *Kavkazkie Evrei – Gortzi* (Moskva: Nauka, 2002 [1888]).

Arutyunov, S. "Minority without Majority: Caucasian Ethnic Mosaic", *Russia and the Moslem World* N7 (73), 1997 [Rasy I narody, No. 24, pp.175-179].

Bram, Chen. "Multi-Ethnic Networks As a Way of Life: The Case of Caucasian Jews", *Simon Dubnow Institute Yearbook* V, 2006 (special issue on a Multi-Ethnic Network).

Bram, Chen and Gammer, Moshe. (Forthcoming) "Radical Islamism, Traditional Islam and Ethno-Nationalism in the Northern Caucasus", *Occasional Papers on Islam* (Washington D.C: Hudson Institute,

2006).

- Bram, Chen. (Forthcoming) "The Language of the Mountain Jews from the Caucasus: Language Preservation and Socio-Linguistic Dilemmas before and after the Migration to Israel", *Irano-Judaica* (Jerusalem: Ben Zvi institute).
- Bram, Chen. (Forthcoming (a)) "The Catch 22 of Categorization: Soviet Jews, Caucasian Jews and Dilemmas of Multiculturalism in Israel", in: Kopelowitz, E. and Bekerman Z. (eds.), *Cultural Education <> Cultural Sustainability*, to be published by LEA (Lawrence Erlbaum Associates).
- Brubaker, R. *Nationalism Reformed. Nationalism and the national question in the New Europe* (Cambridge University Press, 1996).
- Chlenov, Michael A. "Oriental Jewish Groups in the Former Soviet Union: Modern Trends of Developments", paper presented at the Twenty first Annual Rabbi Louis Feinberg Memorial Lecture in Judaic Studies, Department of Jewish Studies, University of Cincinnati, 1998.
- Chenciner, Robert. *Daghestan: Tradition & Survival* (Surrey: Curzon, 1997).
- Cohen, Ronald. "Ethnicity: Problems and Focus in Anthropology", *Annual Review of Anthropology* 7, 1978, pp. 379, 403.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Ethnicity & Nationalism. Anthropological Perspectives* (London and Chicago, Illinois: Pluto Press, 1993).
- Gammer, M. "Unity, Diversity and Conflict in the Northern Caucasus", in: Ro'I, Yaacov (ed.), *Muslim Eurasia, Conflicting Legacies* (London: Frank Cass, 1995).
- Gammer, M. "Walking the tightrope between nationalism(s) and Islam(s): the case of Daghestan", *Central Asian Survey* 21(2),

- 2002, pp. 133–142.
- Goluboff, Sascha L. *Jewish Russians, Upheavals in a Moscow Synagogue* (Philadelphia: PENN, 2003).
- Gros, Stepane. “The Politics of Names. The Identification of the Dulong (Drung) of Northwest Yunnan”, *China Information* 8 (2), 2004, 275–302.
- Kopoveckij, Mark. “Reasons and results of the crystallization of the Tat ethnic myth among the Mountain Jews”, paper presented at the international conference “The Mountain Jews – from the Caucasus to Israel”, Ben-Zvi Institute, Jerusalem, 8–10.10.2002.
- Miller, Boris. *Tatii, ix rasselenie u gobori. Materiali I voprosii Obshchestvo Obcledobaniia i izucheniia Azerbaidzana* (Baku: 1929) [In Russian]
- Miller, Vsevlod. *Materiali dlya izucheniya evereisko-tatskovo yazika* (Cenkt-Peterburg: 1892) [In Russian]
- Nazarova, Evgenija. “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 Israel”, Ben-Zvi Institute, Jerusalem, 8–10.10.2002.
- Semyonov, Igor. *O proiskhozhdenii gorskikh evreiev* (Moskva: 1997).
- Semyonov, Igor. “The Mountain Jews in the Caucasus: Certain Aspects of Ethnic Identification”, *Central Asia and the Caucasus* 3 (21), 2003, pp. 165–173.
- Shnirel'man, Viktor Aleksandrovich. *The myth of the Khazars and intellectual antisemitism in Russia, 1970s–1990s* (Jerusalem: Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, 2002).
- Slezkine, Yuri. “The USSR as a Communal Apartment, or How a

- Socialist State Promoted Ethnic Particularism”, *Slavic Review* 53 (2), 1994, pp. 414–452.
- Tolts, Mark. “The Interrelationship between Emigration and Scio-Demographic Profile in Russian Jewry”, In: Lewin Epstein Noah, Roi Yacov, and Ritterband Paul (eds.), *Russian Jews on Three Continents – Emigration and Resettlement* (London: Frank Cass, 1997), pp. 364–388.
- Tolts, Mark. “The Post-soviet Jewish Population in Russia and the World”, *Jews in Russian and Eastern Europe*, summer 1 (52), 2004.
- Zand, Michael. “Evrejsko-tatskij jazyk”, In: Oren, Yitzchak, Zand (eds.), *Kratkaya evrejskaja enciklopedija* Second volume (Jerusalem: 1982), pp. 459–462.
- Zand, Michael. “The Literature of the Mountain Jews of the Caucasus (Part I)”, *Soviet Jewish Affairs* 15 (2), 1985, pp. 3–21.
- Zand, Michael. “Notes on the Culture of the Non Ashkenazi Jewish Communities under Soviet Rule”, *Soviet Jewish Affairs* 16 (1), 1986.



רשימת פרסומים

מרכז רפפורט מפרסם סדרת ניירות-עמדה מחקריים, הנכתבים על ידי טובי החוקרים בתחומים השונים, והמסכמים ממצאים מקוריים ורבי-עניין על סוגיות רחבות בתחומי ההתבוללות והזהות היהודית. הניתוח הפרשני, התרבותי והרעיוני נערך ברמה המדעית הגבוהה ביותר. אולם אין אלה מחקרים של מגדל שן, אלא מחקרים בעלי השלכות אופרטיביות לתיקון המצב הקיים.

סדרת ניירות-העמדה המחקריים של מרכז רפפורט הנה סדרה יוקרתית ומקורית, הראויה להימצא בכל ספריה מחקרית וציבורית, וכן במדף הספרים הביתי של מי שעתיד עם ישראל חשוב בעיניו.

עד כה יצאו לאור בסדרה זו פרסומים אלו:

- **התבוללות ישראלית: טמיעתם של לא־יהודים בחברה היהודית בישראל והשלכותיה על הזהות הקולקטיבית**, מאת אשר כהן.
- **בקורת שיח הזהות היהודי**, מאת אבי שגיא.
- **הפסיקה ההלכתית בת־ימינו והתמודדותה עם בעיות ההתבוללות**, מאת אריאל פיקאר.
- **Training American Orthodox Rabbis to Play a Role in Confronting Assimilation: Programs, Methodologies and Directions**, מאת אדם ס. פריזגר (אנגלית).
- **הנגשת ארון הספרים היהודי לדורנו**, מאת ידידיה צ. שטרן (עברית/אנגלית).
- **היבטים פסיכולוגיים של גיבוש זהות ותרומתם להבנת מושג הזהות היהודית: סקירת הספרות המחקרית**, מאת מיכל טור-כספא שמעוני, דנה פרג ומריו מיקולינסר.

- "הסיפור היהודי": משמעות הזהות היהודית והגורמים המעצבים אותה בקרב בנינוער בטשקנט ובמכסיקו סיטי, מאת דנה פרג, מריו מיקולינסר ומאיה אקסקלוב.
- "הדילמה המהותית": אופני התגובה של יהודי ארצות הברית לנישואים מעורבים, מאת ג'רלד קרומר (עברית/אנגלית).
- הקהילה היהודית בשוודיה: מגמות בעידן הפוסטמודרני, מאת לארס דנצ'יק (עברית/אנגלית).
- ההתבוללות באיטליה ודרכי ההתמודדות עמה, מאת יעקב לאטס (עברית/איטלקית).
- **The Rosenzweig Lehrhaus: Proposal for a Jewish House of Study in Kassel Inspired by Franz Rosenzweig's Frankfurt Lehrhaus**, מאת אפרים מאיר (אנגלית).
- **The Emergence of the community Kollel: A New Model for Addressing Assimilation**, מאת אדם ס. פריזגר (אנגלית).

מרכז רפפורט מפרסם גם **סדרת מחקרי שדה**, המעניקה במה לחברי הקהילות היהודיות המקומיות, המתמודדים עם בעיות הזהות היהודית וההתבוללות בדרך ישירה ביותר. התובנות והמידע המובאים בסדרה זו, מכוונים לעודד את הקהילות היהודיות ואת העומדים בראשן, להתבונן מזווית חדשה בנקודות החוזק והחולשה, המאפיינות את דרכי הפעולה שנקטו עד כה ביחס לחיי הקהילה, ולעודדם לשקול ברצינות את יישומן של אסטרטגיות חדשות, המתאימות יותר להבטחת עתיד העם היהודי, בתקופה הסוערת שבה אנו חיים. עד כה הופיעו בסדרה זו הפרסומים הבאים:

- **THREAT AND OPPORTUNITY: ASSIMILATION AND RESPONSE AMONGST BASEL'S JEWS**, by Valerie Rhein.
- **JEWISH IDENTITY PATTERNS AND ASSIMILATION TRENDS AMONG YOUNG ADULT JEWS IN HUNGARY**, by David Bitter.

להזמנת חוברות ולמידע נוסף, נא לפנות בדואר אלקטרוני rjcenter@mail.biu.ac.il, בטלפון 03-6734050 או בפקס 03-6724915.