

PIOTR MUCHOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Etnolingwistyki

e-mail: ptrm@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-2515-2997>

DOI: 10.34813/ptr4.2024.7

Judaizm wobec procesów modernizacyjnych: przypadek karaimów w Rosji XIX wieku

Judaism in the face of modernisation processes:
the case of the Karaites in 19th century Russia

Abstract. One of the most significant events in the history of the Karaites in Eastern Europe was the granting by the tsarist authorities in 1863 of civil rights to this community that had previously been enjoyed only by the upper classes of the native Christian population. These rights included access to Russian higher education and the ability to pursue careers in government administration. This was a unique event. From a cognitive perspective, the event is particularly interesting because it resulted from deliberate actions by the leaders of the Karaite community, driven by obvious economic and social considerations. Moreover, it occurred in the context of the social and economic transformations associated with the formation of the modern Russian state. The period of the second half of the nineteenth century, from the 1860s onward, was characterized by the modernization of the Russian state, administrative reform, industrial development, railway construction, and the abolition of serfdom. This article addresses the following question: How did this transformation, which involved the incorporation of the Karaite community into the Russian socio-political landscape of the period, affect the religious practices and beliefs of the Karaites, who had previously been a traditional, Orthodox, isolated Jewish community?

Keywords: Karaite Judaism, Karaites in Tsarist Russia, Abraham Firkowicz

Wprowadzenie

Karaimi w Europie Wschodniej to społeczność relatywnie mała, licząca zwykle kilka tysięcy osób¹, podzielona na dwa główne ośrodki, tworzone przez karaimów krymskich i karaimów polsko-litewskich. Jej udokumentowana historia na tym obszarze sięga XIV wieku. Sam termin „karaim”, pochodzący z języka aramejskiego, jest antonimem terminu „talmudysta” lub „rabanita”. Jego etymologia związana jest z terminem *mikra*, oznaczającym Biblię. Społeczność karaimów wyłoniła się jako podgrupa społeczności żydowskiej w ostatnich wiekach I tysiąclecia na terenach Bliskiego Wschodu w rezultacie schizmy z powodu sporu o status Talmudu i inne kwestie doktrynalne. Nie wszyscy żydzi chcieli uznać nadrzędną rolę Talmudu babilońskiego jako wykładni praw Tory. Karaimi nazywali siebie samych Żydami, Izraelitami, Hebrajczykami. Definiowali się jako część ludu Izraela, wygnańcy z Judei, oczekujący na odbudowę świątyni i powrót do Judei, bracia żydów talmudystów. W języku polskim w odniesieniu do nich funkcjonował m.in. termin „bibliarze”², dla podkreślenia, że odrzucali Talmud, a Torę i szerzej Biblię uznawali za wyłączne źródło dogmatów i praktyk religijnych (*de facto* w teorii, bo w praktyce mieli własne utrwalone piśmienne tradycje egzegetyczne). Jednymi z najważniejszych zasad credo judaizmu karaimego były bezwzględne nakazy znajomości języka hebrajskiego biblijnego, „języka świętego”, i codziennego indywidualnego studiowania Biblii. Wedle niektórych badaczy społeczność karaimów jest do pewnego stopnia kontynuatorką społeczności esseńczyków, znanej głównie z relacji Flawiusza i rękopisów z Qumran (Zawanowska, 2022).

Karaimi w Rosji

Z perspektywy historycznej najważniejszymi wydarzeniami politycznymi w czasach nowożytnych, które wpłynęły na losy społeczności karaimej w Europie Wschodniej, były podbój przez Rosję Krymu (1783) i wschodnich obszarów I Rzeczypospolitej (w szczególności trzeci rozbiór w 1795 r.), wskutek czego społeczność karaimej (wyjąwszy gminy w Haliczu i Kukizowie, które znalazły się w Austrii), licząca wtedy szacunkowo ok. 2000–3000 tys. osób na Krymie i ok. 1000 osób na terenach polsko-litewskich, znalazła się w państwie

¹ Wprawdzie niektóre statystyki, jak te z przełomu XIX i XX wieku, podają liczbę nawet kilkunastu tysięcy, jednak ich wiarygodność nie jest pewna.

² Jako przykład może posłużyć odezwa karaimów łuckich do Sejmu Wielkiego, napisana w języku polskim między 1790 a 1792 r., gdzie piszą oni o sobie: „My, Żydzi karaimy, co po polsku znaczą Bibliarze” (Bałaban, 1924, s. 338; Witkowski, 2007, s. 55).

rosyjskim, władanym przez Katarzynę II. Warto podkreślić, że prawosławne władze rosyjskie i arystokracja rosyjska w XIX wieku były wrażliwe na kwestie religijne i widziały je przez pryzmat Biblii, Starego i Nowego Testamentu oraz opisanych w Ewangeliach wydarzeń związanych z narodzinami chrześcijaństwa. Dlatego karaimi budzili autentyczną ciekawość arystokracji rosyjskiej, co widoczne jest w ich licznych udokumentowanych kontaktach z przedstawicielami społeczności karaimskiej, w tym w udzielanej im protekcji.

Należy zauważyć, że było to w szczególnej sytuacji politycznej i ekonomicznej, gdy władze carskie, kierowane pobudkami religijnymi, od końca XVIII wieku prowadziły politykę dyskryminacji i ciemnienia Żydów, którzy po podboju Krymu i rozbiorach I Rzeczypospolitej znaleźli się w granicach Rosji (co ewidentnie było interpretowane jako kara za ukrzyżowanie Jezusa). Karaimi w swoich relacjach z władzami rosyjskimi od początku posługiwali się wymyślonym przez siebie argumentem, jakoby byli odrębną od żydów talmudycznych grupą religijną, która wyemigrowała z Judei przed ukrzyżowaniem Jezusa. Jednocześnie eksponowali zakorzenienie swojej religii w judaizmie i tradycjach kulturowych Biblii Hebrajskiej. Dyskryminacja społeczności żydowskiej przez władze rosyjskie od końca XVIII wieku polegała m.in. na nakładaniu zwiększonych obciążeń fiskalnych, ograniczaniu możliwości przemieszczania się i osiedlania, dostępu do zawodów, obowiązku służby wojskowej. Jej sytuacja była zgoła inna, o wiele trudniejsza niż nieprawosławnych grup etnicznych i wyznaniowych, w tym muzułmańskich (abstrahując od kwestii chłopskiej).

W kontekście tej polityki wyznaniowej od 1794 r. karaimi krymscy (stosunkowo zamożni i czerpiący korzyści z podboju Krymu przez Rosjan) podejmowali działania o charakterze dyplomatycznym na rzecz uzyskania praw takich społeczności jak nieżydowskie. Już w 1795 r. ich delegacja przebywała w Sankt Petersburgu, przywołując petycję do Katarzyny II, w której prosili m.in., by zdjąć z nich podwójny podatek nałożony na Żydów w 1794 r. i o to, by nie identyfikować ich z żydami talmudystami, gdyż oni – jak twierdzili – nie uczynili nic złego przeciw jej wyznaniu. Karaimi ewidentnie pokochali Katarzynę II, gdy w maju 1796 r. nadeszła jej odpowiedź na petycję, zwalniająca ich z podwójnego podatku nałożonego na talmudystów i polecająca pobierać od nich podatek taki jak od innych nieżydowskich mieszkańców Krymu (Miller, 1993, s. 13–14, 215–219; Muchowski, 2021, s. 715–716).

W państwowym archiwum Autonomicznej Republiki Krymu i w zbiorach Narodowej Biblioteki Rosji w Petersburgu zachowały się liczne dokumenty, ukazujące historię tych starań na przestrzeni całego XIX wieku. Po raz kolejny delegacja karaimów krymskich gościła w Petersburgu na przełomie 1827 i 1828 r., zabiegając u cara Mikołaja I o zwolnienie karaimów spod rygoru dekretu carskiego z 1827 r. w sprawie poboru do wojska Żydów w imperium

rosyjskim³. Wielkim sukcesem dyplomacji karaimów krymskich był ukaz wydany 3 marca 1837 r. ustanawiający karański samorząd wyznaniowy. Na jego mocy w Eupatorii powstał Karański Zarząd Duchowny, będący rodzajem karańskiego konsystorza, zarządzającego gminami karańskimi w Rosji i reprezentującego je przed władzami rosyjskimi⁴.

Abraham Firkowicz i zabiegi o zmianę stanu prawnego

Najbardziej efektywne zabiegi dyplomatyczne u władz rosyjskich o przywileje dla społeczności karańskiej w Rosji miały jednak miejsce w latach 50. i 60., za panowania Aleksandra II (Prokhorov, 2021). Ich inicjatorem był Abraham ben Szemuel Firkowicz, karaim pochodzący z Łucka (1787–1874), który przybył na Krym w 1823 r. Jest to postać wyjątkowa, człowiek, który okazał się niezwykle skutecznym dyplomatą, mającym znakomite relacje z rosyjskimi urzędnikami, ministrami, osobami z najwyższych sfer rosyjskiego społeczeństwa. Notabene, aby uzyskać przywileje dla społeczności karańskiej, dopuszczał się nawet fałszerstw dokumentów historycznych, które miały być dowodami przed urzędnikami rosyjskimi i światem nauki w sprawie pochodzenia karaimów (rzekomo odrębnego od żydów talmudystów) oraz ich wczesnego zasiedlenia Krymu⁵. Firkowicz stał się sławny dzięki temu, że zdołał zgromadzić kolekcję ponad 20 tys. rękopisów, głównie hebrajskich, które wzbudziły sensację w świecie nauki. Znaczną część jego kolekcji stanowiły rękopisy biblijne, w tym samarytańskie, niezwykle ważne dla badań biblistycznych i budzące ogromne zainteresowanie uczonych w całej Europie⁶.

³ Notabene, wiodącą rolę w tej delegacji pełnił Josef Szelomo ben Mosze Łucki, polski karaim urodzony w Kukizowie pod Lwowem. Jego zabiegi okazały się skuteczne i karaimów zwolniono z obowiązku dostarczania rekrutów, nakazując im jedynie płacenie odpowiedniego podatku na cele poboru (Miller, 1993, s. 20–34).

⁴ Na jego czele stał urzędnik, duchowny z tytułem *hachama* „mędrca, uczonego”, a jego członkami byli duchowni gminy w Eupatorii w funkcji starszego *hazzana* i młodszego *hazzana*. Do ich kompetencji należało nadzorowanie spraw związanych z kultem synagogałnym, szkolnictwem, zawieraniem małżeństw, rozwodów, sprawami metrykalnymi itp. Osoby duchowne uzyskały pewne przywileje, m.in. zwolnienia podatkowe na czas sprawowania urzędów. Tekst tego ukazu: Firkowicz, 1890, s. 126–133.

⁵ O roli Firkowicza w relacjach z władzami rosyjskimi: Fedorchuk, Shapira, 2008, s. 32–38. O jego fałszerstwach: Vasyutinsky Shapira, 2018, s. 17–18, 108–110.

⁶ Duża część tych rękopisów pochodziła z geniz synagog na Krymie, w Kairze, Jerozolimie czy Damaszku. Szczególną pozycję w kolekcji stanowił słynny rękopis z 1008–1009 r. z tekstem Biblii Hebrajskiej, znany jako rękopis z Biblioteki Sałtykowa Szczedrina (Codex Lenigradensis, B 19A/L), który jest podstawą współczesnych przekładów biblijnych. Najważniejsze z tych

To dzięki jego staraniom władze rosyjskie na początku lat 60. XIX wieku podjęły szereg decyzji prawnych, które diametralnie zmieniły pozycję społeczności karaimskiej w odniesieniu do ogółu społeczności żydowskiej w Rosji. I tak np. Komisja do rozpatrzenia kwestii praw Karaimów (1862 r.) uchwaliła, że karaimi winni – zgodnie z ich prośbą – być nazywani „Karaimami rosyjskimi (wyznania starotestamentowego)” (tj. należy zaprzestać używania wobec nich określenia „żydzi karaimowie”) i że należy zezwolić na przyjmowanie karaimów absolwentów szkół rosyjskich i dzieci karaimskich duchownych do pracy w instytucjach administracji państwowej (Żurnal Komissii, 1862, s. 10–20; Fedorchuk, Shapira, 2008, s. 34; Prokhorov, 2021, s. 853–854). Ukaz wydany 8 kwietnia 1863 r. zrównywał karaimów pod względem prawnym z pełnoprawnymi rdzennymi obywatelami państwa i potwierdzał nadane im wcześniej w Rosji przywileje. Mieli odtąd zagwarantowane prawo przyjmowania do pracy w służbie cywilnej i dostępu do szkolnictwa wyższego.

Najważniejsze skutki ukazu z 1863 r.

W wyniku tego ukazu karaimi od lat 60. zaczęli funkcjonować w nowych realiach społecznych i religijnych w Rosji. Uzyskali urzędowy status „obywateli” (Sikorska-Kulesza, 1995, s. 38–39), stali się równoprawną grupą wyznaniową, cieszącą się przychylnością władz państwowych, mającą możliwość kształcenia i wstępowania na służbę w instytucjach państwa⁷.

Ceną za te przywileje była jednak konieczność dokonania zmian w doktrynie religijnej i – mówiąc przenośnie – „korekty podręczników historii”. Zmiany te polegały przede wszystkim na odżegnaniu się od społeczności żydów talmudycznych, wyparciu się więzów pokrewieństwa i weryfikacji dotychczasowego wielowiekowego przekazu na temat wspólnego judejskiego rodowodu.

Tę reformę doktrynalną dobrze ilustrują zmiany wprowadzone w katechizmach karaimskich. Widać to na przykładzie dwóch rękopisów z tekstem katechizmu dla uczniów *szechity*, czyli osób przechodzących kurs *szocheta*

rękopisów, zwłaszcza najstarsze rękopisy biblijne, Firkowicz prezentował władzom rosyjskim i oddawał w depozyt do Odeskiego Towarzystwa Historii i Zbytków. Wygłaszał przy tym odczyty i publikował artykuły w periodykach żydowskich. Dzięki temu stał się znaną postacią, mającą wpływy w rządowej administracji rosyjskiej i znajomości w kręgach arystokracji rosyjskiej.

⁷ Duchownym karaimskim w funkcji *hazzana* po 12 latach służby zagwarantowano prawo do otrzymania stopnia osobistego honorowego obywatela, a w funkcji *hachama* po 15 latach do stopnia dziedzicznego honorowego obywatela. Tekst tego ukazu: Firkowicz, 1890, s. 179–191. Jak świadczą zachowane w archiwach oficjalne dokumenty, karaimi mieli odtąd zwyczaj dopisywania przy swoich nazwiskach tytułów, takich jak „mieszczanin”, „kupiec”, a niekiedy również „honorowy obywatel” (*poczetyj grażdanin*).

(rzeźnika rytualnego), zapisanych osobiście przez Abrahama Firkowicza, gdy mieszkał jeszcze na Wołyniu. Jeden z nich pochodzi z 1818 r., a drugi z 1820 r. Tekst obu tych katechizmów zawiera wyznanie wiary, wypowiedane przez ucznia. W pierwszym z nich na pytanie nauczyciela o tożsamość uczeń odpowiada:

Pobłogosław mnie, Panie (tj. Nauczycielu), Jestem twoim sługą. Pana, Boga nieba i ziemi lękam się. Wychwalam, wywyższam i sławię Króla nieba za to, że stworzył mnie na swą chwałę i uczynił mnie Żydem⁸.

W drugim zaś:

Jestem twoim sługą. Pana, Boga nieba, lękam się. Sławię Go i wychwalam za to, że stworzył mnie na obraz człowieczy i uczynił mnie Żydem⁹.

Jeśli skonfrontować te dwa katechizmy z katechizmami późniejszymi, drukowanymi na początku XX wieku, w języku rosyjskim, to okazuje się, że termin „żydzi” na określenie karaimów już się w nich nie pojawia. Wyraźnie podkreślana jest natomiast odrębność karaimów od żydów rabanicznych. Przykładowo w katechizmie Jaakowa Szamasza (część I, Eupatoria) z 1913 r. znajdujemy wypowiedź (w języku rosyjskim):

Karaimi stanowią odrębny lud, odrębne wyznanie wiary, i nie mają żadnego powiązania z Żydami talmudystami (Szamasz, 1913, s. 26).

A w katechizmie Mosze Firkowicza z 1915 r.:

Przodkowie nas krymskich karaimów, nazywani biene Izrail, stanowili według podania część dziesięciu plemion Izraela przesiedlonych przez króla asyryjskiego w 555 r. p. n. e. z Palestyny do ziem i miast Persji i Medii (Zakaukazie) (Firkowicz, 1915, b.s.)¹⁰.

Oczywiście są to intencyjne stwierdzenia mające uwiarygadniać głoszone przed władzami rosyjskimi tezy o odrębnym pochodzeniu karaimów od rabbanitów.

Niewątpliwie ukaz z 1863 r., kładący podwaliny pod integrację karaimów ze społeczeństwem rosyjskim, miał ważne konsekwencje dla procesu modernizacji społeczności karaimskiej. Za jego przyczyną dokonał się stanowy awans społeczny karaimów w Rosji w okresie szerokich przemian strukturalnych społeczno-ekonomicznych. Rosja w ciągu kilkudziesięciu lat zmieniła się z kraju

⁸ Tekst na podstawie rękopisu NLR Fond 946 op. 1 nr 435, folio 1 verso, 18–19. Por. Klimova, 2017, s. 64.

⁹ Tekst na podstawie rękopisu NLR Fond 946 op. 1 nr 438, folio 1 recto, 3–4. Por. Klimova, 2017, s. 82.

¹⁰ Cytowany tekst w części „Wybrane informacje z chronologicznych wypisów J. Kokizowa”.

zacfanego w kraj relatywnie nowoczesny, przyciągający wielkie inwestycje zagraniczne. Był to okres modernizacji i rozwoju przemysłu (zwłaszcza po 1870 r.), w tym inwestycji komunikacyjnych i infrastrukturalnych, i ogólnie wzrostu bogactwa państwa. Okres, w którym ludzie wykształceni mieli możliwość szybkiego awansu zawodowego. Oczywiście jest to jednocześnie okres postępującej rusyfikacji nierosyjskich grup etnicznych, zwłaszcza po wprowadzeniu obowiązku nauczania w języku rosyjskim.

Wśród istotnych zmian, które dotknęły społeczność karaimską w tym czasie, była liczna migracja zarobkowa, zwłaszcza młodych mężczyzn, z gmin zubożałych (w sposób drastyczny w okresie po wojnie krymskiej, 1853–1856), takich jak Nowe Miasto/Poniewież i Troki na Litwie, do uprzemysłowionych części Rosji, m.in. do Kijowa, Odessy, Charkowa. Migracja ta przyczyniła się wprawdzie do powstawania i rozwoju nowych, dużych i relatywnie zamożnych gmin karaimskich na tych obszarach, budowy nowych synagog, jednak były to już gminy o innej strukturze społecznej i innej religijności, tworzone przez migrantów zarobkowych, którzy posługiwali się głównie językiem rosyjskim i żyli w różnych zbiorowościach. Jednocześnie spowodowało to osłabienie starych gmin. Był to także okres silnego wzrostu demograficznego, co należy wiązać z poprawą sytuacji ekonomicznej, jak również spadkiem śmiertelności dzieci.

Zmiany religijności i migracja w relatywnie niewielkim stopniu wiązały się jednak z asymilacją. Społeczność karaimska wyróżniała się modelem rodziny, w którym jej członków łączyły silne więzi emocjonalne i duże znaczenie miało dla nich ich podtrzymywanie. Poza standardami wychowawczymi ważne było to, że doktryna judaizmu karaimskiego nie dopuszczała małżeństw z osobami spoza społeczności karaimskiej. W konsekwencji członkowie tej stosunkowo nielicznej grupy byli mocno ze sobą spokrewnieni. Częste były rodziny wielodzietne. W kolejnym okresie gminy te borykały się z problemem tożsamości i poszukiwania nowej formy funkcjonowania w nowoczesnym społeczeństwie rosyjskim jako jedna z jego grup wyznaniowych.

Niewątpliwie najbardziej destrukcyjnym czynnikiem zmian było włączenie młodzieży karaimskiej do rosyjskiego systemu edukacji. W tradycyjnym szkolnictwie karaimskim młodzież (chłopcy) kształciła się do wieku nawet ok. 20 lat, studiując przede wszystkim język hebrajski i poznając literaturę hebrajską. Karaimi zazwyczaj żyli we własnych wyizolowanych społecznościach, posługując się wernakularnym językiem turekijskim, odrębnie od społeczności chrześcijańskiej i muzułmańskiej, ucząc się wyłącznie przedmiotów z własnego programu szkolnego, ukierunkowanego na zdobywanie wiedzy religijnej (w szkole nie uczyli się ani polskiego, ani rosyjskiego). Z dokumentów przechowywanych w archiwach Taurydzkiego i Odesskiego Zarządu Duchownego wynika, że w drugiej połowie XIX wieku, zwłaszcza w okresie władzy Miko-

łaja III (1881–1894), społeczność karaïmska, która nadal prowadziła własne szkoły, zmuszona została do znacznych zmian programowych na skutek rosyjskich reform systemu edukacji, zaprowadzających powszechny obowiązek szkolny i ustalających ramy programowe, których jednym z celów było nauczanie języka rosyjskiego i realizacja programu nauczania wymaganego przez rosyjskie Ministerstwo Narodowego Oświecenia. Kształcenie w zakresie języka hebrajskiego i religii (tj. prawa bożego) ograniczano do kilku godzin tygodniowo. Młodzież karaïmska podejmowała również naukę w szkołach państwowych, wspólnie z młodzieżą niekaraïmską (w tym młodzieżą żeńską) (Machcińska, 2014).

Zmianom tym towarzyszyła dyskusja w społeczności karaïmskiej, w której ścierały się głosy nawołujące do zachowania tradycyjnego szkolnictwa i zapewnienia młodzieży znajomości hebrajszczyzny (języka świętego, koniecznego do studiowania Biblii) z głosami nawołującymi do zapewnienia młodzieży wykształcenia dającego szansę na karierę w społeczeństwie rosyjskim. W tym drugim przypadku postulowano reformę liturgii i przekładanie tekstu Tory i modlitw jako rozwiązanie problemu braku znajomości hebrajszczyzny wskutek zarzucenia tradycyjnego systemu szkolnictwa¹¹. Notabene taką właśnie reformę stopniowo przeprowadzano w rytmie zmian generacyjnych. W literaturze tego okresu na uwagę zasługują m.in. głosy Szemuela Pigita, autora wydanej w Warszawie w 1904 r. książki *Dawar dawur* („Słowo powiedziane”). Pigit, pisząc po hebrajsku, żalił się w niej na sytuację językową nowego pokolenia karaïmów, którzy porzucają język hebrajski i karaïmski na rzecz rosyjskiego. Twierdzi, że karaïmi uczą się prawie wyłącznie języka rosyjskiego, czego główną przyczyną są obowiązkowe programy szkolne w państwie rosyjskim. Jedną z wypowiedzi Pigita jest prorocza. Stwierdza mianowicie, że za dwa, trzy pokolenia znajomość języka hebrajskiego i karaïmskiego w społeczności karaïmskiej zostanie zatracona (Pigit, 1904, s. 214–216)¹². Wypowiedzi w podobnym tonie można znaleźć w książce Abrahama Kokkeja *Ohel Awraham* („Namiot Abrahama”) (Kokkej, 1903, s. 5–6), który wskazuje, że dzieci karaïmskie nie mają możliwości nauczania się języka hebrajskiego ze względu na obciążenia

¹¹ Tendencję tę ilustruje rosyjskojęzyczny modlitewnik Pinachasa Maleckiego, wydany w Wilnie w 1910 r. dla karaïmów nieznających już języka hebrajskiego (Malecki, 1910).

¹² W przypadku społeczności karaïmskiej na ziemiach II Rzeczypospolitej, gdzie w okresie międzywojnia społeczność nieprzerwanie posługiwała się wernakularnym językiem karaïmskim, hebrajski w funkcji odmiany intelektualnej był wypierany przez karaïmski. Znajomość karaïmskiego została zatracona dopiero przez nowe pokolenia rodzące się po II wojnie światowej. Jednym z zasadniczych powodów przerwania przekazu międzypokoleniowego były restrykcje władz radzieckich w kontekście deportacji Tatarów krymskich (posługujących się językiem turekijskim), którzy w okresie II wojny współpracowali z Niemcami.

programowe innymi przedmiotami i gwałtownie zatracą się znajomość tego języka (Machcińska, 2014, s. 68–70).

Czym był motywowany świadomy proces zrywania z tradycyjną religijnością, opartą na szkolnictwie hebrajskojęzycznym? Otóż, uzasadniano go potrzebą awansu społecznego i ekonomicznego karaimów, jak również względami oświeceniowymi, tworzeniem nowego światłego społeczeństwa wpisującego się w kulturę europejską¹³. Proces ten miał niewątpliwie wiele cech wspólnych z haskalą i ruchem reformatorskim w żydowskiej społeczności rabanicznej. Sztandarowymi hasłami były dehebraizacja, wyjście z izolacji, tworzenie nowoczesnej, zamożnej i wpływowej społeczności karaimskiej, eksponującej na zewnątrz swoją unikatową historię i kulturę. Pragnienie wyjścia z ubóstwa, związanego z dotychczasowym stylem życia, było szczególnie istotnym motywu zmian. Dobrze ilustruje to przypadek jednego z duchownych karaimskich z Trok, Jehudy Bezekowicza, który z pobudek ekonomicznych, cierpiąc biedę, przeniósł się na Krym, by tam pracować jako duchowny. Jednak ewidentnie mając problemy ekonomiczne i tam – jak relacjonuje Abraham Kahana we wpisie w rękopisie kupionym od wdowy po Bezekowiczu – „porzucił swój urząd, zgolił brodę i został urzędnikiem, księgowym u Salomona Kogiena (właściciela fabryki tytoniu) w Kijowie” (Muchowski, 2014, s. 77–78).

Konkluzja

Przedstawiony epizod z historii karaimów w okresie XIX wieku jest przykładem potwierdzającym obserwacje z historii innych grup żydowskich, że w dłuższej perspektywie czasowej modernizacja nie służy religijności. Zdecydowanie bardziej służy jej bieda i izolacja. Efektem opisanych przemian był zmierzch tradycyjnej religijności i postępująca sekularyzacja. Zmieniła się zbiorowa mentalność społeczności, która na skutek prawnego awansu stanowego otworzyła się na świat zewnętrzny i dowartościowała w aspekcie społecznym. Jej przedstawiciele prezentowali się jako członkowie wyższej warstwy społecznej, a ponadto warstwy szczytującej się prestiżową historią. Mit karaimski propagowany przez Abrahama Firkowicza był potem rozwijany w II Rzeczypospolitej. Jego wyrazem są m.in. wymyślone twierdzenia o etnicznej turkijskiej (chazarzkiej) tożsamości karaimów czy o ich formacjach wojskowych w służbie władców litewskich. Dzisiejsza społeczność karaimska w Polsce i na Litwie nie

¹³ Wiele ciekawych informacji na temat dyskusji toczonych na ten temat można znaleźć w „Wiadomościach Taurydzkiego i Odeskiego Karaimskiego Zarządu Duchownego” (Извѣстія Таврическаго и Одесскаго Караимскаго Духовнаго Правленія), wydawanych w latach 1917–1919 (Klimova, 2015).

ma duchownych ani instytucji kultu. Jej członkowie z ostatnich pokoleń nie znają hebrajskiego ani karaïmskiego (choć znajomość tego ostatniego próbują ożywiać). Swoją tożsamość zachowują, podtrzymując tradycje kulturowe i pielęgnując więzi rodzinne, a tylko w ograniczonym stopniu dawną tradycyjną religijność (widoczną jeszcze np. podczas uroczystości weselnych).

Literatura

- Baġaban, M. (1924). Karaici w Polsce. V. *Nowe Życie*, 1/3, 323–340.
- Fedorchuk, A., Shapira, D.Y. (2008). Study of the Jewish Cemeteries in the Crimea and Avraham Firkowicz's Actions. The State Problem and History of Research. W: D.Y. Shapira (red.), *The Tombstones of the Cemetery of the Karaite Jews in Cufut-Qal'eh (the Crimea). Report of the Ben-Zvi Institute Expedition. A collections of Studies*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute of the Study of Jewish Communities in the East, Yad Izhak Ben-Zvi and the Hebrew University of Jerusalem (heb.).
- Firkowicz, Z. (1890). *Sbornik starinnyh gramot i uzakonenij Rossijskoj imperii kasatelno prav i sostojanija russko-poddannyh karaimov*. Sankt-Petersburg.
- Firkowicz, M.J. (1915). *Karaïmskij katichiz v kratce*. Melitopol (ros.).
- Klimova, V. (2015). The News of the Taurida and Odessa Karaite Religious Consistory: Self-Identification of the Karaites. *Jewish History Quarterly*, 1 (253), 123–136.
- Klimova, V. (2017). *Katechizmy karaimow w Europie Wschodniej*. Poznań: Wydział Neofilologii UAM w Poznaniu.
- Machcińska, M. (2014). Karaite Education in Crimea at the End of the 19th Century: An Unknown Resolution. *Karaite Archives*, 2, 59–73.
- Malecki, F.A. (1910). *Molitvy Karaimov na ves god. Kol Jaakov. Glas Iakova*. Cz. 1–2. Vilna.
- Miller, Ph.E., (1993). *Karaite Separatism in Nineteenth-Century Russia*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Muchowski, P. (2014). Folklore of the Karaites in Lithuania: the Yehuda Bezekowicz Manuscript from Troki, 1873. *Karaite Archives*, 2, 75–89.
- Muchowski, P. (2021). On the conversion of a Polish Rabbanite to Karaite Judaism. *Jewish History Quarterly*, 3 (279), 707–719.
- Pigit, Sz. (1904). *Davar davur*. Warszawa (heb.).
- Prokhorov, D.A. (2021). Legislative Initiative of Karaites Abraham and Gabriel Firkoviches within the Legal Framework of the Russian Empire (mid-19th Century). *Jewish History Quarterly*, 3 (279), 849–856.
- Sikorska-Kulesza, J. (1995). *Deklasacja drobnej szlachty na Litwie i Białorusi w XIX wieku*. Pruszków: Oficyna Wydawnicza Ajaks.
- Szamasz, J.B. (1913). *Kratkij katichizis. Rukovodstvo k naczalnemu obuczeniju karaïmskich detej Zakonu Bożiju i kratkoj istorii karaimizma*. Eupatoria (ros.).
- Vasyutinsky Shapira, D. (2018). *Early Stages of Research of the Firkowicz Collections Manuscripts: The Emegence of Russian Jewish Studies* (praca doktorska). Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev.

- Witkowski, R. (2007). Odezwa Karaaimów łuckich w czasach reform Sejmy Wielkiego. *Almanach Karaimski*, 1, 53–58.
- Zawanowska, M. (2022). From Yusuf al-Basir to Judah Halevi: The Sadduceean Myth of the Origins of Karaism in Medieval Rabbanite Sources Revisited. *Medieval History Journal*, 2 (25), 1–40.
- Журнал Комиссии, учрежденной по Высочайшему повелению при Втором Отделении Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, для разсмотрения вопроса о правах Караймов, 1862 [Dziennik Komisji powołanej na mocy rozporządzenia najwyższych władz przy Drugim Departamencie Kancelarii Jego Cesarskiej Mości do rozpatrzenia kwestii praw Karaimów, 1862].