

אתניות ואזרחות בתפיסת הישראלים הרוסים

דימיטרי שומסקי

החוג להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת חיפה

מבוא

דומה כי החפיפה הכרונולוגית בין גל העלייה הגדול מחבר המדינות לבין התעצמותו של הכרסום במעמדה הדומיננטי של "התרבות הישראלית" ועליית הפלורליזם התרבותי בישראל הטביעה את חותמה גם על מגמת המחקר בדבר השפעת הקהילה הרוסית על הפוליטיקה והחברה הישראלית. מרבית החוקרים העוסקים בסוגיה זו והעוקבים מקרוב אחרי תהליך הגיבוש הקבוצתי של ציבור המהגרים מברית המועצות לשעבר בארץ במהלך העשור האחרון, נוהגים להדגיש את המרכיב הבדלני, הרוסי-אתנוצנטרי, של זהותם. חוקרים אלה, לכן, מציגים אותם כמי שתורמו לצביון החברה המארכת רק את המימד הסגרגטיבי.¹ לפיכך, אליבא דחוקרים אלה, היווצרותה של המובלעת התרבותית הרוסית בישראל משתלבת בתוך המארג הרב-תרבותי המתהווה ואף מחזקת ביתר שאת את אופייה הפלורליסטי של החברה. הבחנה זו היא בעלת חשיבות מסוימת, בייחוד כאשר היא מועלית במסגרת החתירה לשבירת המיתוס על ייחודיות העלייה לישראל לעומת ההגירות למדינות אחרות. ואולם, היא חד-ממדית ופשטנית מדי, הן בניתוח זהותם של המהגרים דוברי הרוסית והן בהערכת השפעתם על המציאות הפוליטית-תרבותית בישראל. כך, למשל, הטענה לגבי מרכזיותו של היסוד הבדלני בתוך הזהות הקולקטיבית של המהגרים אינה מתיישבת עם ממצאי הסקר המקיף שפורסם באחרונה על ידי המרכז לרב-תרבותיות וחקר החינוך של אוניברסיטת חיפה, שמציגים תמונה מורכבת יותר של הנושא. על סמך ניתוח ממצאי המחקר מסיקים החוקרים את המסקנה, שלצד התמיכה העקרונית במיסוד תרבותם הנפרדת בתוך החברה הרב-תרבותית המתהווה, המהגרים מביעים עניין רב בשמירת התרבות הפוליטית האתנו-לאומית בישראל, המיטיבה באופן בלעדי עם אזרחיה היהודים של המדינה (Al-Haj and Leshem 2000, 67). תמונה דו-משמעית זו עולה בקנה אחד עם השקפתו של ברוך קימרלינג על צביון החברה הישראלית העכשווית. לטענת קימרלינג, בעוד שהתרבויות החדשות האלה

* גירסה של מאמר זה עומדת להתפרסם גם ב- *Citizenship and Identity: Germany and Israel in Comparative Perspective*, eds. D. Levy and Y. Weiss, העתיד לראות אור בהוצאת Berghahn בשנת 2002. המחבר מבקש להביע את תודתו ליפעת וייס, שהעלתה את הרעיון לכתובת המאמר והעירה הערות מועילות במהלך העבודה וכן לאדם טלר, על הערותיו החשובות.

¹ Lissak and Leshem 1995, 24–25; Shuval 1998, 19; Leshem and Lissak 1999, 162–163; Leshem and Sicron 1999, 512.

חותרות כל אחת בדרכה לאוטונומיה מוסדית בדרגות שונות, הן מבקשות להדגיש בו־בזמן את המכנה המשותף "היהודי" שביניהן, בחזקתן בכך את הזהות והזיקות השבטיות־קמאיות (primordial)², הרווחות בחלקים נרחבים של האוכלוסיות היהודיות והמונעות מתן לגיטימציה אידיאולוגית לרב־תרבותיות. לפיכך, הדינמיקה הפנימית הפועלת בתוך החברה הישראלית מאופיינת על ידי קימרלינג כמשחק גומלין בין מגמה צנטריפוגלית (שאיפת התרבויות החדשות למיסוד אוטונומי של זהויותיהן הפרטיקולריות) למגמה צנטריפטלית (נטייתן להדגיש את זהותן היהודית המשותפת), כאשר התרבויות החדשות, וכיניהן גם של הישראלים הרוסים, מאיצות את שתי המגמות גם יחד. דינמיקה זו יוצרת, אם כן, מבנה חברתי תרבותי ייחודי – "ריבוי תרבויות ללא רב־תרבותיות" (קימרלינג 1998, 269). עם זאת, קימרלינג אינו מתייחס למהות הזהות הפרימורדיאלית של המהגרים וכן נמנע מלעסוק בכירור תרומתם למגמה הצנטריפטלית, הגם שהוא רומז לקיום התופעות האלה, כאמור. בדומה לחוקרים אחרים, הוא מתמקד במימד האתני־תרבותי הבלדני של זהות המהגרים, הגלוי יותר לעין. לדעתו, פעילותם בכיוון הצנטריפטלי מסתכמת בהצהרת סיסמאות כלליות בנוסח ממלכת־פטריוטי על ידי המנהיגות שלהם, שהן בבחינת מס שפתיים שנועד לאפשר להם להיכנס למערכת הפוליטית הישראלית וכך לקדם את האינטרסים הסקטוריאליים שלהם (שם, 291–290).

בדעתי להציע ראייה משלימה של זהות הישראלים הרוסים והשפעתם על דמותה של מדינת ישראל, תוך ניסיון למקמם מחדש במודל של קימרלינג לחברה הישראלית ("ריבוי תרבויות ללא רב־תרבותיות"). מבלי לכפור בעוצמתה של המגמה הסרגטיבית בקרב המהגרים, אבקש להצביע על סוג ייחודי של תפיסה לאומית, המבנה את עמדתם האזרחית ביחס למיעוטים לאומיים בכלל ולמיעוט הערבי בפרט. את הטיעון אבסס על ידי שלושה מהלכים: ניתוח הרקע לגיבוש השקפתם הלאומית־אזרחית של המהגרים, הטמון, כפי שנראה, בהבנה המיוחדת של היחס בין אתניות לאזרחות, שהיתה מקובלת בבירת המועצות ועודנה רווחת במדינות היורשות; סקירת ביטוייה של ההשקפה הזאת בעיתונות הרוסית־הישראלית ובדעותיהם של הפוליטיקאים והאינטלקטואלים הנערצים על ידי קהילה זאת, תוך שימת דגש מיוחד על התפתחות הזהות האתנו־לאומית, לאור תהליך הטרנספורמציה של המהגרים עצמם ממעמד של מיעוט לאומי בארץ מוצאם לרוב לאומי במדינת לאום יהודית; גילוי המימד האזרחי בתפיסת הישראלים הרוסים, כפי שהוא בא לביטוי בגישתם למושג המיעוט הלאומי בכלל וביחסם למיעוט הערבי בפרט, וכן הערכה מחודשת של השפעתם על הפוליטיקה והחברה בישראל, על כל המשתמע מכך באשר לשאלות על צביונה של ישראל כמדינת לאום יהודית, מתן הלגיטימציה האידיאולוגית לרב־תרבותיות והרחבת האוטונומיה לאזרחי המדינה הערבים.

² להלן: פרימורדיאלי.

שורשי התפיסה הלאומית-אזרחית של המהגרים: היחס בין אתניות לאזרחות בברית המועצות

הנטייה להימנע מדיון שיטתי בשאלת קיומה של מגמה צנטריפטלית בקרב ציבור הישראלים הרוסים נובעת כנראה מתוך הסכמה כללית בין החוקרים באשר להעדר המוחלט של תודעה לאומית-אימננטית אצל היהודים הסובייטים. לפי דעה זאת, שמהווה נקודת מוצא כמעט לכל המחקרים העוסקים בסוגיית הזהות העצמית של המהגרים דוברי הרוסית, יהודי ברית המועצות חסרו זיקה ללאומיות היהודית לסוגיה (Ben-Rafael 1998, 125), כאשר מעל לכל מודגשת אדישותם לעניין הציוני, להוציא ציבור קטן יחסית של עולי שנות השבעים.³ די היה בעובדה זו כדי להפוך לבלתי רלוונטי את הדיון ביחסם של עולי שנות התשעים לסדר היום הלאומי בישראל ולמכנה משותף יהודי-פרימורדיאלי.

שורשיה של תפיסה זו, שכה רווחת בקרב חוקרי ההגירה מברית המועצות, נעוצים בקונספציה ששלטה עד לאחרונה בחוגי המלומדים הסובייטולוגים במערב, ולפיה המשטר הסובייטי היה אנטי-לאומי במהותו וחתר בעקביות לאורך כל שנות קיומו לעקור כל גילוי של תודעה לאומית אותנטית של העמים הלא-רוסיים. בעשותו כן, קידם המשטר בנחישות את דוקטרינת "הלאומיות" הסובייטית, שהיתה למעשה מושתתת על השפה הרוסית וההיסטוריה של העם הרוסי, כאשר את כוונותיו האמיתיות הוא הסווה באמצעות כינון מסגרות רב-לאומיות פיקטיביות, כמו "הרפובליקות הסובייטיות" ו"הרפובליקות הסובייטיות האוטונומיות".⁴ במסגרת המדיניות הזאת דוכאה גם הלאומיות היהודית ועקב כך הפכה היהדות הסובייטית למעין אתניות מעומעמת ללא לשון, ללא מסורת וחינוך יהודיים וללא שורשים היסטוריים, מצב שביטא המושג "יהדות הדממה". המשמעות היחידה של היהדות הסתכמה ברישומה הפורמלי בסעיף "לאום" שבפספורטים הפנימיים, כאשר זהותם התרבותית של היהודים היתה רוסית מובהקת ואילו תודעתם העצמית היהודית הלכה ונמחתה.⁵ לא אתמקד עתה בשאלת תוקף המסקנה בדבר חולשתה המופלגת של ההבנה הלאומית בקרב היהודים הסובייטים. בדעתי להתייחס קודם כל לבחינה המחודשת של מהות השאלה הלאומית בברית המועצות, המתגבשת במחקר בשנים האחרונות. כוונתי לגישותיהם החדשות והמשלימות זו את זו של האנתרופולוג הרוסי ואלרי טישקוב (Tishkov 1997) והסוציולוג האמריקאי רוג'רס ברובקר (Brubaker 1996), שערערו לא מכבר על השקפת הסובייטולוגיה המסורתית בעניין זה.

שני חוקרים אלה, כל אחד בדרכו, קוראים תיגר על ההצגה הדיכוטומית והפשטנית של יחסי הגומלין בין המשטר הסובייטי לאומות הכפופות לו, הצגה המעלה תמונה של מערכה מתמדת בין אידיאולוגיה קומוניסטית על-לאומית לבין האתניות על ביטוייה השונים.

³ Lissak and Leshem 1995, 31; Shuval 1996, 2-3; הורובין 1996, 96.

⁴ Barghoorn 1986, 31-32; Brzezinski 1989/90, 6-7; d'Encausse 1995, 12; Khazanov 1995, 4-5; Ryvkina 1996, 12.

⁵ Gitelman 1995, 23, 29; Leshem and Lissak 1999, 138, 143; הורובין ולשם 1998, 294.

נבחן תחילה את טיעונו של טישקוב. חוקר זה היה חלק מן הממסד האתנוגרפי של ברית המועצות ורוסיה הפוסט-קומוניסטית והוא מציג, לכן, נקודת מבט פנימית נדירה על רצף המדיניות הלאומית הסובייטית. טישקוב מגלה, כי חרף הדבקות העקרונית בנוסחת "האחוה בין העמים הסובייטיים" והניסיון ליצור זן על-לאומי חדש של "האדם הסובייטי", טיפח המשטר למעשה תודעה אתנית-פרימורדיאלית בקרב חלק ניכר מן העמים הנשלטים לאורך כל שנות קיומו. דורות של מלומדים אתנוגרפים, שגויסו על ידי השלטונות לקידום המפעל הזה, פיתחו כל העת את הרעיון של "האתנוס" כישות ביולוגית נצחית המושרשת בטריטוריה מסוימת מקדמת דנא. בכך הם המשיכו את המסורת האתנוגרפית הסלבופילית לגבי מהותו של העם הרוסי, שצמחה ברוסיה הצארית במהלך המאה ה-19 (Tishkov 1997, 1–2).

מאמצים "מדעיים" אלה לא נותרו בגדר דיונים אקדמיים בלבד, אלא יושמו הלכה למעשה במישור הפוליטי. בעוד שהאתנוגרפיה הסובייטית שקדה על בניית "האתנוסים" למיניהם ולעתים אף על המצאתם, השלטון הלך וגיבש מסגרות רב-לאומיות בהתאם למסקנות שגובשו. כך הלכו ונוצרו ישויות אתניות שלמות, שלכל אחת מהן יוחסה שושלת יוחסין קדומה. בבואו להמחיש את תוצאות המפעל הזה, המכונה על ידיו "הנדסה אתנית", עורך טישקוב השוואה מאלפת בין שמות הלאומים המסוימים שנרשמו במפקד האוכלוסין ב-1897 לבין שמותיהם של אותם לאומים, כפי שהם ידועים לנו היום. ההשוואה מגלה שבמהלך שבעת העשורים של המשטר הקומוניסטי הופיעו על המפה האתנית של ברית המועצות כמה זהויות לאומיות חדשות לגמרי. כך, למשל, התורכים שישבו בסוף המאה ה-19 על שטחה של אזרביג'ן הפכו לאזרביג'נים, קירגיזים הפכו לקזכים, ואילו קרה-קירגיזים היו לקירגיזים (שם, 15). זאת ועוד, זהויות-משנה אתניות-פרטיקולריות מרובות, שהיו מפוזרות בכל המרחב העצום של המדינה הסובייטית, צורפו באופן מלאכותי ל"אתנוסים" חדשים כישנים ואוחדו סביב המיתוסים על אודות מוצאן הקדום המשותף (שם, 16–20).

הבניה זו של "אתנוסים", המעוגנים במיתוסים בדבר שורשיהם הקדומים, נועדה לפשט ככל האפשר את המציאות המולטי-אתנית המורכבת ולהבטיח יציבות לאומית יחסית על ידי מיסוד האתניות במסגרות נפרדות של חבלי ארץ שהוגדרו כ"טריטוריות אתניות". שכן, לא די היה באמצעי דיכוי גרידא כדי להתמודד עם הטרוגניות אתנית כה מופלגת. לפיכך, המרכיב החשוב ביותר, שאותו מזהה טישקוב במיתולוגיית "האתנוסים", הוא עקרון "האומה הילידית", שיש לה בעלות בלעדית על טריטוריה אתנית "משלה", שבה היא מחזיקה בזכות זיקתה הקדומה והבלתי מסויגת אליה (שם, 8). יתר על כן, קריטריון זה של "ילידות" היווה תנאי הכרחי להגדרת עם מסוים כ"אתנוס", בעוד שעמים אחרים שישבו על הטריטוריה האתנית "שלו" הוגדרו כ"אתניקוסים" (ethnikoses) — ישויות אתניות שאינן שותפות לבעלותו עליה. כך, למשל, שעה שהארמנים היושבים בארמניה נחשבו ל"אתנוס", בגרוזיה או באזרביג'ן הם הפכו ל"אתניקוס" (שם, 3).

להבחנה בסיסית זו בין "האומה הילידית" ל"אתניקוס", ולמעשה בין רוב לאומי למיעוט לאומי ביחס לזכות פרימורדיאלית של רוב לבעלות על הטריטוריה האתנית המיוחסת

לו, יש חשיבות מכרעת לדיוננו. בינתיים רק אציין כי אותן זהויות אתניות-פרימורדיאליות, שהובנו במהלך עשרות שנים על ידי המשטר, הלכו והתחדדו בימי "הפרסטרואיקה" ולאחר התפוררותה של ברית המועצות, בהפכן כללי תעמולה יעיל ביותר בידי פוליטיקאים לאומנים. זהו אפוא עידן של שכלול המיתוסים על "האומות הילידיות" והתעצמות ההסתה כלפי "האתניקוסיים" היושבים בקרבן (שם, 7). מן הראוי לשים לב לחפיפה הנסיבתית בין אווירה זו לבין גל העלייה הגדול לישראל.

בעוד שטישקוב דן בפרוטרוט בנסיבותיה ובתכניה של המדיניות האתנית-הסובייטית והפוסט-סובייטית, ברובקר מספק לה מסגרת תיאורטית וחושף את המימד האזרחי שלה. בקוראו תיגר על הנטייה לתפוס אומה כלשהי כקולקטיב הקיים במציאות (בין אם כנתון קבוע, בין אם כפרי התפתחות או דמיון) מציע ברובקר לראות בה תופעה ממוסדת ותבנית קוגניטיבית. מדיניות המשטר הסובייטי בתחום הלאומי מהווה בעיניו דוגמה מובהקת לפעולת מיסוד אומות ממין זה. לדידו, בד בבד עם דיכוי הלכי הרוח הלאומניים, מיסד המשטר לאומיות טריטוריאלית מחד גיסא ולאום אתני פרסונלי מאידך גיסא כקטגוריות חברתיות בסיסיות. לאמור, לצד חלוקת המדינה ליותר מ-50 חבלי ארץ, שכל אחד מהם הוגדר כמולדת של קבוצה אתנו-לאומית מסוימת, סווגו כל האזרחים לפי לאומים, שנרשמו בסעיף המיועד לכך בתעודות מזהות אישיות (Brubaker 1996, 17-18).

בניגוד למרבית הסובייטולוגים, הרואים בכינון זה של הלאום ברמת הפרט משמעות פורמלית גרידא, ברובקר מזהה כאן השלכות מרחיקות לכת בתחום האזרחי. לפי הבחנתו, קטגוריית הלאום הפרסונלי לא היתה אלא מרכיב מעשי יסודי במעמדו האזרחי של הפרט: בעוד שבני הלאום השייך ל"אומה ילידית" נהנו במולדתם האתנית מיחס מועדף בתחומים שונים (כגון קבלה למוסדות להשכלה גבוהה או העסקה במשרות מסוימות), בני המיעוטים הלאומיים הופלו תדיר לרעה באותם תחומים (שם, 31). מיסודה הכפול של האתניות ברמה טריטוריאלית ופרטית כאחת הפך את היחס בין מוצאו האתני של הפרט לבין ההגדרה הלאומית של אזור מושבו לגורם ראשון במעלה בקביעת היקף זכויותיו האזרחיות.

אם נצרף את גישותיהם של טישקוב וברובקר, נוכל לומר שהתפיסה הפרימורדיאלית של האתניות, כפי שטופחה במדינה הסובייטית, לא רק ייסדה ופירנסה זיקה בלעדית בין "האומה הילידית" לטריטוריה אתנית "משלה", אלא גם היוותה בסיס עקרוני לאי-שוויון הזדמנויות בין רוב לאומי למיעוט לאומי בתוך הגבולות של אותה טריטוריה. המעמד החברתי הנחות של בן המיעוט נתפס כעניין מובן מאליו; שהרי המושג "מיעוט לאומי" ציין קבוצות שהן תחת קטגוריה נחותה ושלילית. מעל לכל מצביעה על כך העובדה הבאה: קיצור המושג "מיעוט לאומי" השתרש ברוסית מדוברת בתור כינוי של בוז ("נאצמן" = "נאציזם" מנשינסטבו), שבו נתקלו בראש ובראשונה יוצאי קווקז ואסיה התיכונה בבואם לרפובליקות הסלבוניות. זאת ועוד, כשם שהזיקה בין "האומה הילידית" למולדתה הלאומית היתה בבחינת נתון בלתי משתנה, כן גם לאומו של הפרט הוגדר במונחים דטרמיניסטיים, כלומר על פי מוצאו. כלומר, בן המיעוט הלאומי היה אף הוא מודע היטב

לשייכותו הלאומית, גם אם לעתים הוא נותק ממקום מולדתו ומתרבותו במהלך הדורות. שכן, הלאום הרשום היה לפרמטר מרכזי בהווייתו האזרחית.

זהות פרימורדיאלית במעבר

א. יסודות הזהות האתנו-לאומית של המהגרים דוברי הרוסית פרקטיקת "ההנדסה האתנית" של המשטר לא נגעה כלל ליהודים. להוציא את "המחוז האוטונומי היהודי" כבירוביגין שבמזרח הרחוק, שבו היוו היהודים מיעוט מבוטל, לא היתה ליהודים שום טריטוריה אתנית, ואילו עצם קיומם ההיסטורי הושמט בקפדנות הן מן הספרים בתולדות רוסיה וברית המועצות והן מספרי ההיסטוריה הכללית. הסקרים שעליהם נשענים חוקרי ההגירה מברית המועצות לישראל אכן מאשרים בעליל את הסברה באשר לאופייה המעומעם של התודעה הלאומית של מרבית המהגרים בכל הקשור לתוכנה היהודי המוחשי. יתר על כן, הסקרים גם מאשרים לכאורה את הטענה בדבר זיקתם החלשה ביותר של המהגרים לזהותם היהודית. כך, למשל, בסקר שנערך על ידי המרכז לרב-תרבותיות וחקר החינוך של אוניברסיטת חיפה הופנתה לנשאלים, בין השאר, השאלה הבאה: "לו היתה לך הזדמנות לבחור, האם היית רוצה להיוולד שוב כיהודי/ה?". השאלה נועדה לברר את מידת מחויבותם הפנימית של המהגרים כלפי זהותם היהודית. מכיוון שרק 31 אחוז מתוך 707 הנשאלים השיבו בחיוב מוחלט, הסיקו עורכי הסקר כי דבקותם של המהגרים ביהדותם היא חלשה (Al-Haj and Leshem 2000, 92).

ואולם, דומני שתשובותיהם השליליות, או ההססניות, של הנשאלים משקפות כאן תופעה מורכבת יותר מאשר שוויון נפש גרידא כלפי יהדותם. גם אילו היה מעדיף המהגר שלא להיוולד שוב כיהודי, אין בכך כדי לבטל את מורכבות הווייתו כיהודי, כשם שמשאלתו של בעל-מום להיוולד כאדם בריא אינה מבטלת את מכלול חוויותיו כבעל-מום. נהפוך הוא, התלבטויות המהגרים בשאלה הזאת חושפות דווקא את קשיי ההתמודדות שלהם עם עובדת יהדותם – עניין שלא בחרו בו במודע, ושנכפה עליהם בארץ מוצאם והונצח בתעודותיהם המזהות. אכן, זוהי יהדות משוללת תוכן ממשי בכל הקשור לגילויי הזהות היהודית הרווחים בימינו בעולם, אבל עם זאת היא נתפסת על ידי נושאייה כפרימורדיאלית ודטרמיניסטית, כחינת גזירת גורל שאינה ניתנת לשינוי, ואל-נכון נלוות לכך דרכים שונות ומשונות של הבנה עצמית. אחד החוקרים שמפנה את תשומת לבנו לאופי הפרימורדיאלי של זהותם היהודית של המהגרים מברית המועצות הוא האמריקאי צבי גיטלמן (Gitelman 1995). לדידו, הזהות הזאת טמונה במעמקי נפשם של המהגרים, ברמה פסיכולוגית פנימית, שעה שביטוייה ההתנהגותיים סמויים מן העין (שם, 29). יהודי ברית המועצות אינם מסבירים בדרך כלל לעצמם מה פירוש הדבר "להיות יהודי", שכן הווייתם כיהודים נתפסת על ידיהם כדבר המובן מאליו, והיא מורכבת מתוך מכלול חוויות סובייקטיביות למיניהן. כך, למשל, מתאר גיטלמן את תגובתה הנסערת של אחת הנשאלות, שהופתעה מהשאלה "מה זאת אומרת

להיות יהודי? והשיבה בתשובה קצרה וממצה: "מי שיהודי יודע שהוא יהודי, וזהו זה" (שם, 31).

אופייה הסובייקטיבי והמעורפל של זהות יהודית כגון זו, כפי שעולה מתוך הסקרים המתמייחסים למהגרי שנות התשעים, גורם תדיר למבוכה בין החוקרים, שאינם מנסים לעמוד על מהותה ומסתפקים בקביעת עמימותה בתור עובדה אולטימטיבית. ואולם, אם ברצוננו בכל זאת ללבן את יסודותיה המרכזיים של זהות הישראלים הרוסים, אל לנו למקד את הדיון במהגרי שנות התשעים בלבד; מוטב גם לבחון את תוכן דבריהם של מעצבי דעת הקהל "הרוסית" בישראל, שברובם מזוהים דווקא עם נציגי העלייה של שנות השבעים. שכן, חרף הבדלים חשובים בין עולי שנות השבעים למהגרי שנות התשעים, שהובחנו בכירור במחקר – כגון זיקתם הציונית של בני הגל הראשון ונכונותם לאינטגרציה בחברה הישראלית, לעומת העדר מניעים אידיאולוגיים בקרב בני הגל השני ונטייתם לכדלנות⁶ – אין בהדגשתם כדי למצות את הדינמיקה שהלכה ונוצרה ביחסי הגומלין בין שני גלי העלייה במהלך העשור האחרון. על פי טענתו הקולעת של קימרלינג, שני "הגלים" השלימו זה את זה בסופו של דבר, כאשר בני האליטה של הגל הראשון, וביניהם אסירי ציון, מסורבי העלייה ואינטלקטואלים שונים שלא מכבר דגלו בחזון ההיקלטות, הם שהניחו תשתית מוסרית לצמיחת המובלעת הסוציו-תרבותית והאתנית (קימרלינג 1998, 280–281).

מדובר בראש ובראשונה ביצירת שני המוסדות המשמעותיים ביותר – ארגון "הפורום הציוני", בראשותו של נתן שרנסקי, וייסוד עיתונות בשפה הרוסית. "הפורום", שנוצר ב-1988 כדי לייצג את האינטרסים של המהגרים, נהיה עד מהרה לארגון גג, הכולל בתוכו איגודים "רוסיים" ארציים ומקומיים שונים, ואילו ב-1995 הוא היווה תשתית ארגונית להקמת מפלגת ישראל בעלייה (שם), שזכתה בשתי מערכות בחירות (1996 ו-1999) בשישה-שבעה מקומות בכנסת. העיתונות בשפה הרוסית גילתה מצדה כוח השפעה עצום על הקהילה הרוסית בכל הקשור לקביעת גבולותיה וסמליה, כאשר העיתון הנפוץ והמכובד ביותר, וסטי (*Vesti*), כפוף למעשה להנהגת "הפורום" (Leshem and Lissak 1999, 136), ומשקף היום את עמדותיה של ישראל בעלייה. כיוון שכך, ניתוח השקפותיהם של מנהיגים מפלגתיים, עיתונאים ואינטלקטואלים המקורבים להנהגה, שבחלקם הגדול נמנים עם בני הגל הראשון, עשוי ללמדנו על תהליכי הבנייה של הזהות הקולקטיבית של המהגרים מברית המועצות.

אחד האישים הבולטים מבין האינטלקטואלים "הרוסיים", שלכתביו אתייחס בהרחבה, הוא אלכסנדר וורונל (Voronev). וורונל עלה לישראל ב-1975, אחרי שבמשך כשלוש שנים היה פעיל יחד עם קבוצה של מסורבי עלייה בהוצאה מחתרתית (Samizdat) של סדרת אוספים פובליציסטיים שנקראו "יהודים בברית המועצות". לאחר עלייתו היה מעורב יחד עם אשתו נינה, סופרת ומחזאית ידועה בשפה הרוסית, בייסוד כתב-העת 22, וב-1994 נהיה לעורכו

⁶ Lissak and Leshem 1995, 31; Shuval 1996, 3; Siegel 1998, 41–42; Leshem and Lissak 1999, 142

הראשי.⁷ וורונל, פיסיקאי במקצועו ופרופסור לפיסיקה באוניברסיטת תל-אביב, מרבה לכתוב זה 30 שנה על נושאים יהודיים, כולל סוגיות שונות בפילוסופיה יהודית ובתולדות ישראל. בהיותו אוטורידקט בתחומי ידע אלה, מייצג וורונל תופעה רווחת בקרב חוגי האינטליגנציה הטכנולוגית הרוסית-יהודית, המגלים עניין רב באמנות, בספרות ובפילוסופיה. לפיכך, לפנינו נציג בולט של אותה אינטליגנציה רחבה הכוללת כתוכה, לצד סופרים, משוררים, אמנים ועיתונאים, גם את אנשי המדעים המדויקים המתעניינים במדעי הרוח, שעל פי קביעתם של ליסק ולשם, מהווה את ההנהגה המובילה של הקהילה הרוסית בישראל (Lissak and Leshem, 1995, 25).

אם נפנה לקובץ הכתבים של וורונל (Voronei 1998) ונתמקד באותן מסות שנכתבו על ידיו במהלך 15 השנים האחרונות, נוכל לראות שהרעיון העובר כחוט השני לאורך כל כתיבתו הוא המאמץ האינטלקטואלי להמציא לחברה הישראלית, שמצויה בתהליך התפוררות, דבק מלכד ובסיס משותף להמשך הקיום הלאומי – "רשת קואורדינטות אחידה", בלשונו המתמטית (שם, 61). דוגמה מאלפת לבניית מכנה לאומי משותף, שעומדת בפני המחבר ומנחה אותו בדרכו, היא הגותו הלאומית של אלכסנדר סולז'ניצין (Solzhenitsin), גדול הסופרים הרוסים בדורות האחרונים וממשיכה הנאמן של המסורת "הקרקעית" (שעם מייסדיה במאה ה-19 נמנו פיודור דוסטויבסקי ואחיו מיכאיל) הקרובה לתפיסה הסלבופילית. ניסיונותיו של סולז'ניצין ליצוק מחדש לתוך התודעה העצמית הרוסית את רעיון האימפריה, המושתת על הצירוף הסימבולי המשולש בין "אל, צאר ומולדת", נתפסים בעיני וורונל כטיפוח מיתולוגיה היסטורית, שהוא הכרחי לאיחוי הקרעים (שם, 68). לא נוסחתו המלוכנית של סולז'ניצין כשלעצמה מושכת את לבו של וורונל, אלא שיטתו הכללית של הסופר הרוסי בשיקום התודעה הלאומית של עמו.

על פי וורונל, גילוי מחדש זה של המורשת הרוסית המונרכיסטית מהווה רק את אחד היסודות המוחשיים יותר במשנתו הלאומית של סולז'ניצין, בעוד שתוכניתו הגלובלית של הסופר נועדה להקים לתחייה את מכלול "האמונות הקדומות", המרכיבות את קיומם המשותף של הרוסים כאומה מקדמת דנא. בדומה לכך, ולמרות הרב-גוניות התרבותית הקיצונית של החברה הישראלית, גם בישראל "האמונות הקדומות" הן בבחינת תשתית לאומית לקיום היהודי. אלא שתשתית זו הולכת ונמחצת על ידי האינטלקטואלים הישראלים, שלוחמים ללא הרף ב"אמונות הקדומות", ובכך מפעלם ההרסני מנוגד בתכלית למפעל השיקום של סולז'ניצין (שם, 82). מציאות מצערת זו עלולה להשתנות אם אך תופיע קבוצה אחראית ובעלת חזון לאומי, דוגמת החלוצים ואנשי גוש אמונים בעבר. היום דווקא היהודים

⁷ תפוצתו של 22, המוגדר כ"כתב-עת חברתי-פוליטי וספרותי של האינטליגנציה היהודית מחבר העמים בישראל", אמנם מצומצמת ביחס לעיתונים "רוסיים" פופולריים, אבל רבים מחברי המערכת שלו קשורים להנהגת "הפורום" ולמערכת העיתון וסטי. די להזכיר כאן את אדוארד קוזנצוב (Kuznetsov), שבמשך שנים כיהן כעורכו הראשי של וסטי, עד שעזב את העיתון וייסד ב-2000 את השבועון הפופולרי מיג-ניוס (Mig-news), שעליו ידובר עוד להלן.

הרוסים, לדעתו של וורונל, מסוגלים למלא תפקיד זה (שם, 195) יותר מכל עדה אחרת בישראל, שכן הם דבקים ב"אמונות הקדומות" החיוניות.

כדי להבין את מהותה של אותה סגוליות, הבלעדית לציבור היהודים הרוסים אליבא דוורונל, עלינו לברר את פשרו של מושג "האמונות הקדומות", שהוא מושג מפתח בהשקפתו הלאומית. מדובר אפוא בקטגוריה חיובית, בחינת סך כל התכונות הפרימורדיאליות המאפיינות אומה זו או אחרת, כאשר האופי הנייטרלי והאמורפי של המושג "אמונות קדומות" מאפשר לוורונל להעניק גוון אתני לערכים אוניברסליים מובהקים, שהוא כולל תחתיו. אם כן, היהודים הרוסים השכילו לשאול מן העם הרוסי את מיטב "האמונות הקדומות" שלו, ובראש ובראשונה את יכולת ההבנה הבלתי פורמלית של דת (שם, 241), חתירה בלתי נלאית לאמת מוחלטת (שם, 130–131) ונטייה לחשיבה פילוסופית (שם, 149). כעשותם כן, הם הקנו לכל התכונות האלה צביון אתני מקורי משלהם, בתוספת כשרון אינטלקטואלי יהודי ופתיחות יצירתית יהודית (שם, 151), והפכו בכך לציבור בעל חוסן רוחני עצום, שיהדותו אינה נובעת ממניעים רציונליים, כי אם הישר מן הלב (שם, 240). וורונל אינו מתקשה להמציא ראיה מן העבר למסורת אצילית זו: עמידתם האיתנה של הציונים הרוסים אל מול תוכנית אוגנדה בקונגרס הציוני השישי (שם, 290). לפיכך, אין לו ספק ששירשיהם של אותם גיבורים יוכלו להוביל היום את המאבק נגד מגמות ההתפוררות בחברה הישראלית, וזוהי אפוא גם ציפייתו ממפלגת ישראל בעלייה (שם, 170).

דומה, כי תמונה אמורפית זו של "אמונות קדומות" יהודיות שבהן, לפי וורונל, מחזיקים היהודים הרוסים באופן בלעדי, תואמת בעליל את אופייה המערפול של תפיסת הזהות היהודית על ידי מהגרי שנות התשעים, כפי שעולה מתוך הסקרים של גיטלמן. הלא גם תשובתה של אותה נשאלת ("מי שיהודי יודע שהוא יהודי, וזהו זה") באה "הישר מן הלב", וגם מאחוריה עלולות להסתתר אינספור הגדרות סובייקטיביות ושרירותיות של היהדות, בדומה ל"אמונות קדומות" של וורונל. ואולם, בכל זאת ניתן לזהות בתוך התבנית הכאוטית שלו שני יסודות מרכזיים, שכביכול משלימים זה את זה: מחד גיסא, היסוד הרוסי הפרטיקולרי, דהיינו, סך כל "האמונות הקדומות" האציליות שמאפיינות אך ורק את השקפת העולם של היהודים הרוסים; ומאידך גיסא, היסוד הלאומי-יהודי הכללי, כלומר יכולתם הסגולית של היהודים הרוסים לעצור את הניוון האידיאולוגי של החברה הישראלית ולתרום את תרומתם הבלעדית לאיחוי הקרעים בתוכה. כפילות זו מזכירה בקוויה הכלליים את מסקנתם של מאג'ד אל-חאג' ואלעזר לשם באשר למבנה הזהות של הישראלים הרוסים, שמוצגת על ידיהם כשילוב בין תודעה "רוסית" אתנית לדבקות בשימור אופייה היהודי של מדינת ישראל (Al-Haj and Leshem 2000). אבקש לטעון, אפוא, שזהות זו היא פרי התפתחות דינמית הקשורה לעובדת מעבר המהגרים למדינת לאום יהודית, כאשר במסגרת התפתחות זו מתקיים משחק גומלין מתמיד בין היסוד הרוסי הפרטיקולרי ליסוד היהודי הכללי.

ב. התפתחות הזהות הרוסית יהודית בשנות התשעים

ברצוני להבחין בין שני שלבים בהתפתחות הזהות הקולקטיבית של המהגרים דוברי הרוסית בישראל: השלב הראשון (1993–1999) שבו למרכיב הפרטיקולרי של הזהות היתה עליונות על פני היסוד היהודי הכלל-לאומי; השלב השני (1999 ואילך) שבעיצומו אנו מצויים היום, כשדווקא עוצמתו של היסוד האחרון הולכת וגוברת. ראשיתו של השלב הראשון מסתמנת ב-1993, שעה שכתוצאה מן הבחירות הדמוקרטיות הראשונות להנהגת הפורום הציוני פרץ ארגון זה את הדרך לרחוב "הרוסי" והחל לאחד בשורותיו את עשרות האיגודים הוולונטריים של המהגרים, שעד כה שרר בינם לבין "הפורום" נתק. במקביל לכך המשיכה לעלות תפוצתו של וסטי, שהיה לעיתון "הרוסי" הפופולרי ביותר במדינה (Leshem and Lissak 1999, 157–159). לפיכך, אם בין השנים 1989–1992 הצטיינה הקהילה הרוסית באופייה האנרכי והמפוצל (שם, 153–154), החל מ-1993 אנו עדים לאחדות מוסדית יחסית בתוכה, בד בבד עם מתן לגיטימציה רחבה לגיבוש זהות "רוסית" פרטיקולרית.

תהליך זה, שהוביל להקמתה של מפלגת ישראל בעלייה בקיץ 1995, התאפיין בעוצמת המגמה הצנטריפוגלית, וכן לווה באיחוד הרה גורל בין נציגיה הבולטים של עליית שנות השבעים למהגרים החדשים על בסיס קהילה אתנית רוסית יהודית. כך, למשל, אחד האינטלקטואלים בעלי השם של הגל הראשון, המשורר והעיתונאי מיכאיל גנדלב, שבמשך תקופה ארוכה נמנה עם מתנגדיו החריפים של רעיון המפלגה "הרוסית", הכריז לפתע ב-1994 על תמיכתו במהלך זה (Gendelev 1994). את התפנית הזו בהשקפתו תולה גנדלב בשתי סיבות: ראשית, גל העלייה האחרון ספג לתוכו מבחינה תרבותית את אנשי עליית שנות השבעים, וכך התגבשה "ישראל הרוסית" כישות תרבותית חדשה, שזקוקה עתה לנציגות פוליטית משלה. שנית, נוכח הכרסום באידיאולוגיה הציונית, שלה הוא, גנדלב, היה כה נאמן, ולאור התחזקות מפלגות אתניות אחרות, כגון ש"ס והמפלגות הערביות, ייסוד המפלגה "הרוסית" הוא בבחינת צו השעה וקבלת כללי המשחק החדשים. למפלגה זו לכשתקום, טוען גנדלב, תהיה לכטח השפעה ניכרת בכנסת (הוא חוזה לה כשמונה מנדטים) וכך היא תוכל לקדם את האינטרסים המשותפים של הישראלים הרוסים.

עם זאת, גנדלב מסייג את חזונו הפוסט-ציוני ברמזו, שהמפלגה "הרוסית" תהיה מעורבת גם בתהליך קבלת החלטות פוליטיות כלליות, ותנסה להשפיע עליו על פי רוח מצביעיה. פירוש הדבר הוא שהמפלגה החדשה תתרום לניהול מדיניות תקיפה ובלתי מתפשרת כלפי השכנים הערבים, מכיוון שזוהי משאלתו הבסיסית של הציבור "הרוסי", לדעתו של המחבר (שם). הסתייגות זו של גנדלב מן המגמה הצנטריפוגלית הושמעה תדיר מפי מנהיגי ישראל בעלייה, למן מועד הקמת המפלגה. כך, משהחליט נתן שרנסקי לעמוד בראש "מפלגת העולים", הוא הכריז שמטרותיה יהיו כלל-לאומיות, ועניין זה גם משתקף בבירור במצע המפלגה (Siegel 1998, 160, 171).

ואולם, בין השנים 1995–1999 היתה להכרזות ממין זה חשיבות סמלית בלבד, בכחינת יציאת ידי חובה כלפי החברה הישראלית, בעוד שהמקום המרכזי בבניית הדימוי

העצמי של המפלגה והקהילה הוקצה להדגשת אותן תכונות פרטיקולריות של היהודים הרוסים, שבחלקן הגדול מזכירות את "האמונות הקדומות" של וורונל. מקצועיות בלתי רגילה, עוצמה רוחנית, מוח יהודי (שם, 173) – כל המעלות "הרוסיות-יהודיות" האלה לא הוזכרו אלא כעדות לכוחם של המהגרים ליטול לידיהם את היוזמה לקידום האינטרסים הקולקטיביים שלהם.

הקערה החלה מתהפכת על פיה ב-1999, ומאז ניתן להצביע על שתי תמורות יסודיות, שהתחוללו בחיי קהילת דוברי הרוסית בכיוון הצנטריפטלי. התמורה הראשונה קשורה לתוצאות ארוכות הטווח של הפילוג ברחוב "הרוסי", והקמת מפלגת ישראל ביתנו בראשותו של אביגדור ליברמן, שאליה הצטרפו שני פעילים מובילים עד אז של ישראל בעלייה – יורי שטרן ומיכאיל נודלמן. המפלגה "הרוסית" החדשה, הגם שנשאה אף היא צביון אתני, חרתה על דגלה יעדים פוליטיים כלל-לאומיים ברורים, זכתה בארבעה מקומות בכנסת במערכת הבחירות של 1999 ותפסה בכך מקום בולט במחנה הימין הישראלי. יתרה מזאת, גם ישראל בעלייה גופה, שלכאורה שמרה על דימויה הסקטוריאלי במהלך מערכת הבחירות לכנסת ולראשות הממשלה ב-1999, נהגה למעשה בקואליציה של ברק כמפלגה בעלת אוריינטציה כלל-לאומית לכל דבר, ואף פרשה מן הקואליציה לאחר ועידת קמפ-דייוויד, לפני מפד"ל, שלה מצע כלל-לאומי מוגדר אף יותר. לבסוף, לקראת הבחירות לראשות הממשלה ב-2001, נטשה ישראל בעלייה בראשונה בתולדותיה את הנייטרליות הסקטוריאלי בעשותה יד אחת עם ישראל ביתנו ובהכרזתה על תמיכתה במועמד הימין, אריאל שרון. בהקשר של דיון זה, מעניינת במיוחד תפיסתו החדשה של שרנסקי, מנהיגה של ישראל בעלייה, שלפיה הקהילה "הרוסית" מודעת למחויבותה המיוחדת לתרום לאיחוד עם ישראל כולו אל-מול אויבי המדינה.⁸ הפילוג ברחוב "הרוסי", אם כן, לא הביא להעמקת המחלוקת בין סקטוריאליות לממלכתיות, אלא הסתיים בשילוב מחודש בין שני היסודות האלה: לא עוד סיסמאות כלל-לאומיות בשירות האינטרסים הקבוצתיים, כי אם קידום אינטרסים ממלכתיים, שנחשבים לחיוניים לכלל המדינה בעיני הקהילה "הרוסית".

לתמורה נוספת אנו עדים באמצע שנת 2000 בעיתונות בשפה הרוסית. אדוארד קוזנצוב, שערך את וסטי שמונה שנים, עזב את העיתון וייסד את השבועון מיג-ניוס. שבועון זה, שמייצג בגלוי את עמדת ישראל ביתנו, זכה בתוך זמן קצר למעמד מכובד למדי בקרב צעירי הקהילה "הרוסית".⁹ לפי סדרת המשאלים שנערכו בין הצעירים באתר הפוליטי הרוסי-ישראלי "ישראל היום" במהלך נובמבר 2000, נהנה מיג-ניוס מפופולריות גדולה יותר

⁸ וסטי, 28 בדצמבר, 2000, עמ' 7.

⁹ לכאורה, מוטב היה לדבר על מיג-ניוס בלשון עבר, שכן עם פרישתו של קוזנצוב מתפקיד העורך הראשי במאי 2001, חדל מיג-ניוס לצאת לאור במתכונתו הקודמת, בהותירו אחריו את העיתון מיג (Mig) הדק יותר. ואולם, מורשתו העיקרית של מיג-ניוס, אתר החדשות והפרשנויות ברוח מפלגת ליברמן (www.mignews.com), בעינה עומדת, כאשר מדי יום מתנהל באתר שיח ער בין בני הקהילה ה"רוסית", ובראש ובראשונה בין צעיריה.

מזו של וסטי.¹⁰ בניגוד לעיתונים אחרים בשפה הרוסית, בולטת בשבועון מגמה של הסטת הדגש מן הנושאים הקשורים בלעדית לצורכי המהגרים לעבר הסוגיות הנוגעות לכלל החברה הישראלית ולעתידה של המדינה.

השוני הזה גלוי לעין בייחוד במדור המכתבים למערכת. בעוד שבעיתונים "רוסיים" אחרים מביא מדור זה בראש ובראשונה את קולות המהגרים החשים מקופחים ונפגעים בעטיו של מוצאם "הרוסי", הרי ממדור המכתבים למיג'ניוס מצטיירת תמונה אחרת לחלוטין. כאן בעלי המכתבים, כולל המהגרים "הטריים", מגלים חששות עמוקים ביחס לריבוי פניה העדתית-תרבותית של החברה הישראלית, שגובל לדעתם בסכנת התפרקות סופית לנוכח איומי "הצוררים" הערבים. כך למשל, אחד הקוראים אינו יכול להסתיר את תדהמתו מעצם השימוש במושגים כגון "יהודי רוסי", "יהודי מרוקאי" או "יהודי גרוזיני". לפי הבנתו, זהו דבר והיפוכו, זוהי המצאת העיתונות הישראלית שמופעלת על ידי אליטה שלטת מסתורית, שעל מהותה מחבר המכתב, המתגורר בישראל שנה אחת בלבד, מתקשה בינתיים לעמוד. עם זאת, הוא אינו מתקשה לזהות את הסמלים המאחדים של עם ישראל – ירושלים המזרחית, הכותל המערבי והמורשת המקראית המשותפת.¹¹

לעומת קורא נבוכך זה רבים הוותיקים שיודעים להגדיר בבהירות מפורשת יותר מהי אותה אליטה שלטת, שגורמת במזיד לפירוד בעם, ואף מנסים להעלות פתרונות למיניהם. אחת ההצעות הנפוצות ביותר היא ליזום הידברות עם נציגי הקבוצות האחרות בעם היהודי, כגון מזרחים וחרדים, וזאת כדי להציב חזית משותפת נגד הממסד האוליגרכי, המבקש לשלוט על עדות שונות באמצעות אידיאולוגיה פוסט-ציונית מפלגת.¹² נציגי עדות שונות יידעו אז להתגבר על המבדיל ולהגביר את המשותף תוך כדי חקיקת חוקים מתאימים.¹³

שאלת "המאבק נגד הפוסט-ציונות" הופכת, אפוא, בהדרגה לאחת הסוגיות המרכזיות בעיתונות הרוסית בישראל, כשתחת המושג "פוסט-ציונות" נכלל לא רק התהליך המדיני, אלא גם הפלורליזם התרבותי ו"הדה-ציוניזציה של החינוך". את מקום הכתבות בדבר ההתעללויות בילדי העולים בבתי הספר ובקשיי האינטגרציה עם הצברים תופסים אט-אט דברי ביקורת חריפים כלפי תוכנית הלימודים החדשה בהיסטוריה לכיתות ט (יעקובי 1999), שבה, לצד סיפורה של הציונות ומלחמת העצמאות, מוזכרים גם התנועה הלאומית והפליטים הפלסטינים (Kontorer 2000).¹⁴ ואילו בעוד שלפני כמה שנים תקפו העיתונים הרוסיים את עמיתיהם העבריים בטענה שהם מציגים את אנשי העלייה הרוסית כמי שעוסקים בזנות, כמאפיונרים, כאלכוהוליסטים, הרי היום הם נוהגים להדגיש את הופעתן של האשמות חדשות כלפי המהגרים, כגון האשמות בלאומנות קיצונית ובהסתה אנטי-ערבית (Prilutsky 2000).

¹⁰ Info@is2day.co.il, 16 בנובמבר, 2000.

¹¹ מיג'ניוס, 13 בספטמבר, 2000, עמ' 48.

¹² מיג'ניוס, 20 בספטמבר, 2000, עמ' 51.

¹³ מיג'ניוס, 11 באוקטובר, 2000, עמ' 51.

¹⁴ מיג'ניוס, 6 בדצמבר, 2000, 26–28.

כאן מן הראוי להסתייג ולומר שהתעצמות היסוד הלאומי-צנטריפטלי בציבור המהגרים אין פירושה ביטול המרכיב "הרוסי" האתני בזהותם. אל נכון, דווקא אותן תכונות פרימורדיאליות וסגוליות, שהן כביכול בלעדיות ליהודים הרוסים, מטילות עליהם ייעוד בדמות משימה כלל-לאומית לאיחוד העם: הלא אומץ לבם של היהודים הרוסים הוא שגורם להם לצאת לרחובות ולהילחם בפורעים הערבים בנצרת-עילית (שם); הלא נציגי ישראל בעלייה וישראל ביתנו, הדבקים בעקביות בעקרונות לאומיים, ניצבים בראש מוקיעי "הדה-ציוניזציה" של החינוך (שם, 28–29); ולבסוף, הלא יהודים רוסים המחזיקים במעלת הכבוד העצמי יירתמו בראש ובראשונה למאמץ הפיוס הלאומי, שאליו שואפים לא רק פוליטיקאים ועיתונאים, אלא גם אזרחים מן השורה.¹⁵

אם כן, אנו עדים להתפתחות ייחודית של תפיסת הזהות הלאומית, שבמהלכה התודעה האתנית הרוסית יהודית התחברה בהדרגה עם ראייתה העצמית של מדינת ישראל כמדינת לאום יהודית. כפי שמסכם זאת יורי שטרן, היהודים הרוסים הבינו בישראל שהם אינם נאצמנים (בני מיעוט לאומי) עוד, אלא הם משתייכים לרוב לאומי במדינה משלהם, כאשר את העוצמה הפנימית הרוסית יהודית, שאותה קנו להם בארץ מוצאם נוכח התמודדות מתמדת עם הרוב העוין, הם מוכנים לתרום עתה לחיזוקה של מדינת ישראל כמדינה יהודית בעלת כל סממניה הלאומיים ההיסטוריים (Stern 2000). לשון אחר, בעוד שבברית המועצות מיסודו של הלאום היהודי כמיעוט משולל טריטוריה אתנית "משלו" הפך את סעיף הלאום ליהודים לאות קין – התחברותם בישראל לרוב לאומי ממוסד ומושרש בקרקע מקדמת דנא הפך את סעיף הלאום לסימן יוקרה שיש להתגאות בו. אם כן, למרות האופי הייחודי של התפתחותה, תפיסה לאומית זו מזכירה בקווי המתאר שלה את מיני הזהויות האתניות-הפרימורדיאליות, שהלכו והתגבשו בברית המועצות בהשראת המשטר והאתנוגרפיה הסובייטית.

בין "אומה ילידית" למיעוט לאומי

א. מיעוט לאומי ומיעוט ערבי בתפיסת הישראלים הרוסים
 כשם שהחוקרים העוסקים בהגירת יהודי ברית המועצות לישראל שגו תדיר בכך שפירשו את עמימות זהותם הלאומית של המהגרים כהוכחה מספקת להעדרה למעשה, כן הם גם לא התעניינו כל צרכם בשאלת יחסם של היהודים הרוסים כלפי המיעוט הפלסטיני. בדרך כלל נקבעה הסתייגות המהגרים מן הערבים בתור עובדה נתונה מראש, בחינת דבר מובן מאליו, ולכל היותר היא נתלתה בגורמים אמפיריים, לא אידיאולוגיים, גרידא. אין לתמוה על כך, שכן התעלמות שיטתית מקיומה של תודעה לאומית אימננטית בקרב המהגרים היה בה כדי להניא את החוקרים מחיפושים אחרי סיבה מובנית כלשהי של התופעה. לפיכך, לרוב סופקו הסברים חיצוניים "מן השטח", כגון "...הפגנת 'פטריוטיות יהודית' ותחושת התחרות מול

¹⁵ מיג'ניוס, 20 בספטמבר, 2000, עמ' 51.

הפלחים המובילים האחרים במדינה הישראלית" (קימרלינג 1988, 287, הערה 56), או זכר הסלידה מעשרות אלפי הסטודנטים הערבים שלמדו בכרית המועצות ותגובת נגד לסיסמה הסובייטית הידועה של "אחוות העמים" (Gitelman 1995, 58–60).

אין בדעתי לכפור בסבירות כל הנימוקים האלה, אלא לטעון שהם משניים בלבד. כפי שראינו, המהגרים חוו בארץ מוצאם פעולה ממסדית של "הנדסה אתנית", שהבנתה אל תוך זהויות אתניות-פרימורדיאליות את המושגים של "רוב לאומי" ו"מיעוט לאומי" בתור קטגוריות ערכיות, שבהן נתלה בצורה פורמלית וגם בלתי פורמלית היקף זכויות האזרח. כמו כן, עמדנו על כך שתודעתם הלאומית של הישראלים הרוסים התפתחה במהלך שנות התשעים על בסיס יסודות פרימורדיאליים, ויש לה יסוד שמקורו בהווה הסובייטית מזה (יסוד רוסי-יהודי פרטיקולרי) ויסוד ישראלי מזה (יסוד ציוני של "האומה הילידית"). לאור כל זאת, ובהתחשב בעובדת הימצאותו של מיעוט לאומי שאינו נחשב על ידי הרוב בישראל ל"אומה ילידית", אבקש לבדוק האם גם בתוך ההשקפה הלאומית הרוסית-ישראלית נתפס היחס בין רוב למיעוט כחוס שבין שתי קטגוריות ערכיות שונות.

בטרם ניגש לבירור יחסם של המהגרים דוברי הרוסית למיעוט הערבי גופו, מן הראוי להתמודד עם שתי שאלות כלליות יותר. ראשית, כיצד תופסים היהודים הרוסים את מושג המיעוט הלאומי באשר הוא וכיצד הם מתייחסים לסוגיית זכויותיו האזרחיות? שנית, כיצד נראה בעיניהם מעמדם-הם כמיעוט לאומי בכרית המועצות? דומני, שהתשובות על שתי השאלות האלה עשויות לספק בסיס תיאורטי להמשך הדיון.

באשר לשאלה הראשונה: אין ככוונתי להציע תשובות מכליליות וממצות ביחס למגוון דעות המהגרים הרווחות בסוגיה הנידונה, משום שלא מצויים נתונים סטטיסטיים בעניין כללי זה. עם זאת, בדעתי להתמקד בראש ובראשונה באותם גורמים, שעל פי הערכת החוקרים, מעצבים במידה ניכרת את דעת הקהל "הרוסית" – העיתונות והאינטליגנציה (קימרלינג 1998, 286–287). כדי להציג תמונה רחבה ככל האפשר, אתייחס לשני מקורות שמופנים, להערכתי, אל קהלים שונים בתוך הציבור "הרוסי". המקור הראשון הוא אלכסנדר וורונל, שכזכור נמנה עם האינטלקטואלים הבולטים ביותר של הקהילה, ואילו כמקור מקביל אבחר את "הצהובון" סקרט (*Secret*), שהוא שבועון נפוץ למדי בקרב המהגרים מן השורה. באחת המסות העוקצניות יותר שלו מתאר וורונל כנס סובייטי-אמריקאי משותף בנושא זכויות האדם, שהתקיים בסיאטל בקיץ 1990. בלשון אירונית למדי מצויר המחבר את המתרחש לנגד עיניו: שורה של נציגי עמים קטנים ונידחים, וביניהם דובר האינדיאנים היוקונים שבאלסקה, קמים ודורשים בתקיפות מן המעצמות הגדולות להכיר בעצמאותם הלאומית. תביעות אלה, ובייחוד זו של דובר האינדיאנים, מעוררות בלבו של וורונל תחושות של בוז מעורב בחשש מפני התובעים. לפי הבנתו, תופעה זו אינה אלא הרחבה מיותרת ומנופחת של עקרון ההגדרה העצמית, שמלכתחילה נועד להתגשם רק במציאות התרבותית האירופית, ואילו עתה הולך ומועתק לעבר השבטים הבורים ביותר שבאפריקה ובאסיה, המשוללים היסטוריה לאומית אותנטית (Voronel 1998, 173–176).

נבחן עתה את מאמרו של הפרשן הפוליטי של סקרט, לאוניד בוריסוב (Borisov 2000). הגיבור המרכזי של המאמר הוא יורג היידר, שלהגנתו נחלץ המחבר בעקבות גל המחאות האנטי-אוסטריות, ששטף את אירופה בעקבות ניצחון מפלגת החירות בבחירות. רעיונותיו של היידר נראים לכוריסוב מובנים ואף נבונים למדי, שכן כל משאלתו של המנהיג האוסטרי להחזיר ליבשת האירופית את דמותה האמיתית, כפי שהיתה בטרם נהפכה ל"גן עדן לאפריקאים ולאסיאתים" (שם).

לא נתקשה לזהות קווים משותפים בין שני הקטעים האלה בכל הקשור לדימוי האפריקאי-אסיאתי של בן המיעוט הבזוי. אך האם ניתן להסיק מכך שלפנינו שתי גישות גזעניות בעלמא? דומני, שהתמונה מורכבת יותר מכפי שהיא מצטיירת ממבט ראשון. נפנה לשאלתנו השנייה שנוגעת לאופן שבו תפסו יהודי ברית המועצות את הווייתם כבני מיעוט לאומי. מתברר, שהנחיתות החברתית של המיעוט היהודי, כפי שבאה לידי ביטוי בהגבלות מסוימות שהוטלו על קבלת היהודים למוסדות להשכלה גבוהה או במניעת קידום אישי למשרות למיניהן (Konstantinov 1991; Ryvkina 1996), נראתה בעיני היהודים עצמם כדבר מובן מאליו. כך, למשל, בני האינטליגנציה היהודית-ציונית אף ראו בעין יפה את מצב העניינים הקיים, שכן לדעתם בזכותם נבלמת התבוללותם הגורפת של היהודים. בשנות השבעים וורונל, למשל, העלה על נס את "אופיו הלאומי המיוחד" של העם הרוסי, שמזכיר ליהודים את היותם זרים לו ובכך תורם לשימור זהותם האתנית (Voronel 1998, 102). אם יהודים בעלי תודעה לאומית ברורה תפסו את גישתו האנטישמית של המשטר כתופעה טבעית ומובנת, לא כל שכן נכון הדבר לגבי יהודים מן השורה. "הסעיף החמישי", הלא הוא סעיף הלאום בפספורט, הפך בלשון היהודים למושג נרדף לכתב אישום נצחי, שניתן להינקות ממנו רק בדור שיוולד מנישואי תערוכת (Ryvkin 1996, 43).¹⁶ כלומר, מצבם האומלל של היהודים נוצר לא בעטיו של המשטר המעוות, אלא בגין זרותם הביולוגית ל"אומה הילידית" המקומית, שמתוקף "ילידותה" ראויה לזכויות יתר.

לפיכך, אין לראות ביחסם השלילי של שני המחברים האלה למיעוטים לאומיים ביטוי להשקפות גזעניות גרידא, כשם שאין להסביר את הסתייגות רוב המהגרים דוברי הרוסית מן הערבים (כולל גם תומכי שמאל רבים), כפי שעולה מתוך הסקרים,¹⁷ במניעים אמפיריים בלבד. אל-נכון, התופעה הזאת מהווה רכיב יסודי בהשקפה אתנית-אזרחית כללית, שבמסגרתה מיעוט לאומי, שאינו מבני "האומה הילידית" והוא נטול "שורשים היסטוריים" על פי המיתוס הרשמי, נתפס במהותו במונחים שליליים.

ואכן, אם נתמקד עתה בדיונים ב"בעיה הערבית" בישראל, כפי שהיא באה לביטוי בעיתונות הרוסית, נוכל לראות שהטיעונים המעוגנים ב"מציאות ההיסטורית" תופסים בהם מקום מרכזי. אחד ההיסטוריונים שיש לו במה של קבע בעיתונות, ושנחשב בחוגי

¹⁶ ראו גם Zaslavsky and Luryi 1979, 149.

¹⁷ Gitelman 1995, 60; Al-Haj and Leshem 2000, 39.

האינטליגנציה "הרוסית" לבר-סמכא בתולדות הסכסוך הישראלי-ערבי, הוא ואלרי סמולנסקי. לפני עלייתו ארצה, בתחילת שנות התשעים, הוא הרצה כ-20 שנה באוניברסיטת באקו. במהלך שלוש שנים בלבד מאז עלייתו הספיק לפרסם כ-200 מאמרים, רבים מהם בנושאים ערביים. בהיותו חניך נאמן של אתנוגרפיה סובייטית-פרימורדיאלית, סמולנסקי מבקש להמחיש לקוראיו מדוע למושג "העם הפלסטיני" אין כל אחיזה במציאות "מבחינה היסטורית" ועם זאת להסביר את עובדת הימצאותם של התושבים הערבים בשטחי ארץ-ישראל. במסגרת המאמצים האלה, הוא מפתח תיאוריה על אודות "כיבושה" השיטתי של ארץ-ישראל בידי המהגרים הערבים מארצות סמוכות, שהתבצע בהדרגה בין השנים 1882–1914 במקביל להתיישבות הציונית (Smolensky 1997). תפיסה זו הולכת ומשתכללת בעיתונות בשפה הרוסית, והיום ניתן לקרוא על כך ש"הפלישה" ההמונית הראשונה של המהגרים הערבים לארץ היתה עוד בראשית שנות השלושים של המאה ה-19, ואילו בתקופת המנדט הבריטי "הכיבוש" נמשך ביתר שאת (Riman 2000).

הערות היסטוריות כגון אלה אינן נותרות בדרך כלל בגדר דיונים תיאורטיים. כך, פנחס פולונסקי, מי שנחשב בציבור "הרוסי" בישראל להוגה דעות דתי-לאומי ממדרגה ראשונה, גם הוא סבור כי עמים לא-יהודיים, שכלשונו הובסו על ידי עם ישראל, נמצאים על אדמת מולדתו עקב תקלה היסטורית (Polonsky 1994). אלא שבנוסף לכך הוא קובע באופן חד-משמעי, שהתנאים ההכרחיים להמשך קיומו של עם לא-יהודי כלשהו על שטחי ארץ-ישראל הם כפיפתו הפוליטית המוחלטת לרוב היהודי ופיקוח כלכלי צמוד עליו. בעוד שאת משמעות הפיקוח הכלכלי פולונסקי אינו מפרש, לגבי הכפיפות הפוליטית הוא מבהיר, שכוונתו לחובת המיעוט לקבל ללא סייג את אופייה היהודי של המדינה, שהרי אלמלא כן, קובע פולונסקי, לא ניתן לאפשר למיעוט לשבת על אדמתנו (שם). מן הראוי לשים לב לכך שהמחבר אינו מזכיר כאן במפורש את הערבים. לא בכדי. שכן הוא עסוק בהצגת המודל הכללי של הסדר היחסים בין "האומה הילידית" היהודית לבין המיעוט הלא-יהודי באשר הוא. אם ניטול אפוא מן המודל הזה את העוקץ הקיצוני שבו, על נקלה נוכל ליישמו על הרפובליקות האתניות של ברית המועצות, ולא כל שכן על המדינות היורשות של המדינה הסובייטית, שבהן העיקרון של עליונות "האומה הילידית" על "האתניקוסים" מתפתח ביתר שאת.

לכאורה, ניתן להגדיר את פולונסקי, מתנחל קיצוני דתי מבית-אל, כדמות חריגה לעומת המהגרים מן השורה, שמרביתם חילונים (Al-Haj and Leshem 2000, 42) ונוהגים להתיישב בתוך תחומי הקו הירוק (קימרינג 1998, 289). קימרינג, למשל, אף מונה אותו לצד קבוצת האינטלקטואלים והפוליטיקאים שדוגלים בהשתלבות בחברה הישראלית, כנגד הברלנים "הרוסים" מישראל בעלייה (שם, הערות 35, 36). ואולם, כעת נמנה פולונסקי עם פעיליו הבכירים של הפורום הציוני שמהווה, כזכור, תשתית מוסדית לישראל בעלייה. לפיכך, אנו רשאים להניח, שהשקפות כגון אלה של פולונסקי על היחס בין רוב יהודי למיעוט ערבי הולכות ונפוצות בקרב החוגים הקרובים להנהגת ישראל בעלייה. אם ישראל בעלייה עדיין מתרכזת להלכה בענייני הקהילה "הרוסית", הרי ישראל

ביתנו מייחסת לשאלה הערבית חשיבות ראשונה במעלה. מאלף לראות שבהקשר זה ערביי ישראל אף זוכים לתשומת לב רבה יותר מאשר אוכלוסיית הגדה המערבית ורצועת עזה. כך, מנהיג המפלגה אביגדור ליברמן מביע חששות עמוקים מפני התרחבות פעולות המחאה של המיעוט הערבי, התפשטות הבנייה הערבית הבלתי חוקית ביישובים יהודיים בתוך הקו הירוק ותביעותיה של המנהיגות הערבית להפוך את ישראל ממדינה יהודית למדינת כל-אזרחיה. את הדרך היחידה להתמודד עם התופעות האלה, שמהוות לדידו סכנה קיומית למדינה, רואה ליברמן בכינון שלטון תקיף שיתנה באופן חד-משמעי את הישארות הערבים בישראל בהכרזה בלתי מסויגת מצדם על נאמנותם ליהודים, בעלי הארץ. מי שיסרב לקבל את התנאי הזה יאלץ לאבד את אזרחותו הישראלית ולצאת מן הארץ.¹⁸

דעה זו, שרווחת בייחוד בקרב תומכי ישראל ביתנו, הגיעה לשיאה ערב בחירות 2001 לראשות הממשלה וקונה לה בבטחה דריסת רגל גם בתוך ישראל בעלייה, הולכת ונפוצה בציבור "הרוסי" הרחב, כפי שניתן להסיק מן הפופולריות של השבועון מיגניוס, הלא הוא שופר מפלגתו של ליברמן. ואולם, מעל לכל מעידים על התפשטות רעיונותיו של ליברמן בקהילה "הרוסית" (ובייחוד בין צעיריה) סקרי דעת הקהל הקבועים שנערכים באתר הפוליטי "הרוסי" "ישראל היום". כך, במהלך נובמבר 2000, הכריזו עשרות הצעירים הגולשים באתר מדי יום, כי הם מעדיפים את מנהיגה של ישראל ביתנו על פני שאר הפוליטיקאים הישראלים.¹⁹

תמיכה גוברת זו של הקהילה "הרוסית" בגישתו של ליברמן ל"בעיה הערבית" אינה מסתכמת בהבעת משאלה גרידא לקידום מנהיגותו הפוליטית. מעבר לכך, למן פרוץ אינתיפאדת אל-אקצה עסוקים מוסדות הקהילה, ובראש ובראשונה העיתונות בשפה הרוסית, בהבניית מיתולוגיה קיבוצית מיוחדת, שלפיה הישראלים הרוסים הם בבחינת חיל החלוץ של הרוב היהודי במערכה לריסון המחאה הפלסטינית. הטכניקה הרטרית של המהלך הזה מאלפת ביותר ועיקרה הוא הצגת בני הקהילה "הרוסית" בתור קורבנותיו הראשיים והמכוונים של הטרור הפלסטיני. החל מן העימותים בין המהגרים ל"פורעים ערבים" במהומות אוקטובר (Prilutsky 2000), דרך הלינץ' ברמאללה, שבו בן הקהילה "הרוסית" היה אחד מן הקורבנות, ועד הפיגוע על יד הדיסקוטק ה"רוסי" ב"דולפינריום", סימבוליקה מרטירולוגית זו בעיתונות "הרוסית" משתכללת והולכת.

בתוך כך, מעשה הפיגוע ב"דולפינריום" הוא ציון דרך רב-משמעות בתהליך טיפוח הדימוי העצמי ההירואי של המהגרים. ברור לעיתונאים "הרוסים" שלא בכדי בחר לו המחבל דווקא את הדיסקוטק "הרוסי" כיעד לפיגוע, שהרי משגריו מודעים היטב להיות המהגרים "הרוסים" בחינת עילית ביטחונית ורוחנית של המדינה היהודית, שמרבית נציגיה מביעים תמיכה גורפת ב"מחנה הלאומי" (Prilutsky 2001).²⁰ אם כן, הפגיעה בצעירי העילית הזאת,

¹⁸ *Novosti Nedeli*, 21 בספטמבר, 2000, עמ' 14.

¹⁹ *Info@is2day.co.il*, נובמבר, 2000.

²⁰ ראו גם Dan 2001; Danovich 2001.

הלא הן תלמידות בית ספר "מתמטי" (Voronel 2001)²¹ וחיילי צה"ל וקציניו לעתיד לבוא, לבטח תוכננה מראש בקפדנות רבה, וזאת כהמשך למעשה הלינין' בחייל המילואים "הרוסי" (Dan 2001). אין ספק, כך נכתב, כי בהכינה את הפיגוע, השקיעה הרשות הפלסטינית מאמץ מודיעיני רב כדי לאתר מקום בילוי של "אויביה המושבעים", כך שמספר "הרוסים" הנמצאים בסביבתו יעלה בהרבה על מספר "הישראלים האחרים" (שם).

זאת ועוד, לא רק לעצם המוצא "הרוסי" של קורבנות הפיגוע מיוחסת משמעות סימבולית, אלא גם למיקומו של הדיסקוטק בסמוך לרחובות של יפו. כך, למשל, טוען לזר דנוביץ', העורך הראשי של העתון ורמיה (Vremya), כי הימצאות הדיסקוטק "הרוסי" על קו התפר עם יפו היתה בה משום קריאת תיגר למשאלותיהם "החוצפניות" של הפלסטינים למימוש זכות השיבה. שכן הפגנת הנוכחות "הרוסית" דווקא כאן המחישה להם בעליל שינויים דמוגרפיים בלתי הפיכים, שסופם הגברת אופייה היהודי של מדינת ישראל (Danovich 2001). לפיכך, לא מן הנמנע כי הערבים המקומיים נטלו חלק פעיל בהכנת הפיגוע (שם), ואף אירחו את המפגע בשכונתם בטרם צאתו למשימה הרצחנית (Hayenko 2001).

מעבר לחידוד הדימוי העצמי החלוצי של המהגרים בתוך מערכה יהודית-ציונית כוללת נגד המיעוט הערבי, אמנם היו לפיגוע ב"דולפינריום" השלכות רבות חשיבות ביחס לגיבוש המרכיב הרוסי-פרטיקולרי של זהותם, וזאת לנוכח עובדת מוצאם הלא-יהודי של רבים מקורבנות הפיגוע. ואולם, בתהודה שניתנה לדין הציבורי בסוגיה הזאת בעיתונות בשפה הרוסית לא היה כדי להטות את דעת הקהל "הרוסית" לכיוון הבלדני. כך, בניגוד לרטוריקה סקטוראלית של אמצע שנות התשעים, נעשה ניסיון עילאי ואף מפתיע לכאורה למתן ולעמעם ככל האפשר את המחלוקת שצצה בעניין קבורתם של הקורבנות הלא-יהודים.²² תחת זאת, הועלה על נס מנהיגה הרוחני של ש"ס דווקא, הרב עובדיה יוסף, על שהורה לשר הפנים, אלי ישי, לערוך ביקורי תנחומים אצל כל המשפחות השכולות, יהודיות ולא-יהודיות כאחת.²³

האם פירוש הדבר כאן הוא דחיקת היסודי הרוסי-פרטיקולרי לשוליים? לא ולא, אלא שמן הסתם יועד לו תפקיד אינסטרומנטלי חדש. מעתה ואילך, גורלם המשותף של הרוגי הפיגוע הרוסים והיהודים נתפס בעיתונות "הרוסית" בבחינת סמל לשותפות הגורל בין מדינת ישראל לרוסיה הפדרלית בכל הקשור להתמודדותן הקשה והצודקת עם השתוללות המיעוטים הלאומיים על שטחיהן — הפלסטינים מחד גיסא, והצ'צ'נים מאידך גיסא. הקבלה זו בין אינתיפאדת אל-אקצה למלחמות הצ'צ'ניות באה לביטוי מאלף בכתבה בוסטי, הסוקרת את המופע של כוכב הרוק הרוסי יורי שבצ'וק (Shevchuk), שהתקיים בתל-אביב יומיים בלבד לאחר הפיגוע ב"דולפינריום" (Fertman 2001). דמותו של האמן הזה, שהרבה להופיע גם בצ'צ'ניה, מקשרת כביכול בין שתי המערכות, צ'צ'נית וישראלית, ואף מאחדת

²¹ במושג "בית ספר מתמטי" משתמש אלכסנדר וורונל כדי להמחיש לקוראיו את הרקע האליטיסטי של ההרוגות, שכן בברית המועצות לשעבר נחשבו "בתי ספר מתמטיים" לבתי ספר לתלמידים מחוננים.

²² ראו Dan 2001; Ginzburg 2001; Danovich 2001.

²³ ראו Dan 2001; Ginzburg 2001.

אותן לכלל מערכה אחת. כך, הזדהותם התרבותית והאמוציונלית של הישראלים הרוסים עם ה"מטרופולין" שבמוסקבה בעינה עומדת, אך בניגוד לדעתו של ברוך קימרלינג, אינה מחזקת דווקא את הבדלנות האתנית "הרוסית" לשמה (קימרלינג 1998, 291). לא פחות מכך, היא עשויה לשרת את המגמה הלאומית-צנטריפטלית בקרב הקהילה "הרוסית", תוך יציקת תוכני המורשת האתנו-לאומית הפוסט-סובייטית לתוך האתוס הציוני וטיפול הדמוניזציה של מיעוט לאומי בכלל ושל המיעוט הפלסטיני בפרט ובמיוחד.

אנו רשאים, אם כן, להסיק את המסקנה הבאה: תפיסת הזהות האתנו-לאומית של הישראלים הרוסים, כפי שצמחה במהלך שנות התשעים תוך שילוב בין יסוד רוסי-יהודי אתני ליסוד לאומי ציוני, מקפלת בתוכה ראייה של המיעוט הערבי כמיעוט המשמש יעד טבעי לאפליה. זאת ועוד, כל פעולה של המיעוט, שמטרתה לשנות את המצב הקיים, נתפסת כסכנה קיומית לרוב היהודי ולכן מאפשרת לרוב לנקוט את כל אמצעי ההגנה הנחוצים, כולל הפקעת הבסיס האזרחי להמשך ישיבתו של המיעוט בארץ. תפיסה זו הולכת ומתחזקת ביחס ישר להתעצמות המגמה הצנטריפטלית בקרב הישראלים הרוסים, כאשר המודל הכולל מזכיר את מודל היחס בין אתניות לאזרחות שהתגבש כברית המועצות, אם כי תהליך התפתחותו, כפי שראינו לעיל, מורכב יותר מאשר "ההנדסה האתנית" הסובייטית.

ב. המורשת האתנו-לאומית הפוסט-סובייטית ודמותה של מדינת ישראל: התרחיש האפשרי

בסכמו את הפרק על המהגרים דוברי הרוסית, משרטט קימרלינג שלושה תסריטים אפשריים של התפתחות הקהילה "הרוסית" בישראל בעתיד: 1. ספיגת הדור הבא של המהגרים אל תוך המעמד הבינוני האשכנזי, שלו דומים המהגרים במאפייניהם השונים; 2. התמסדות "הרוסי הישראלי" כאחד מטיפוסי הישראלי והישראליות, אם ימשכו מגמות הסגמנטציה התרבותית-מעמדית בחברה הישראלית; 3. הסתגרותם של חלק משמעותי מן "הרוסים" בתוך מובלעותיהם גם בדור הבא, אם מגמות הסגמנטציה יבואו לידי הקצנה. קימרלינג קובע, בצדק, שעצם הימצאותה של הקבוצה התרבותית הזאת בתוך המדינה הישראלית כבר גרמה לשינויים במרקם הכלכלי, התרבותי, הפוליטי והחברתי שלה (קימרלינג 1998, 291-292). ניתן להתרשם, כי אחת ההשלכות המשמעותיות על החברה הישראלית שהוא זוקף לזכותה של הקהילה "הרוסית" היא תרומתם של המהגרים לריבוי התרבויות בה, שכתוצאה עקיפה ממנה יתאפשרו, בין השאר, גם הרחבת האוטונומיה וההשתתפות הגוברת של האזרחים הערבים בתוך המדינה (שם, 269).²⁴

ואולם, לאור בירור מהותה של הזהות האתנו-לאומית של המהגרים וגילוי דיוקנה האזרחי, אין לקבוע עוד שהשאיפה למיסוד התרבות "הרוסית" האוטונומית (דהיינו, המגמה הצנטריפוגלית, בלשונו של קימרלינג) מהווה מטרה בפני עצמה לקהילה "הרוסית", בעוד

²⁴ ראו גם Ben-Rafael, Olshtain and Geijst 1997, 386.

שהמגמה הצנטריפטלית מסתכמת בהפגנת "הפטריוטיות היהודית" בהתאם לאופנה של הרטוריקה הפרימורדיאלית, שעודנה רווחת במדינת ישראל ותקפה לגבי כל השחקנים היהודים בתוך המערכת הפוליטית הישראלית. אמת, בשלבים המוקדמים של גיבושם הפוליטי של המהגרים הטיעונים ברוח הכלל-לאומית שימשו את מנהיגי הקהילה בעיקר כאמצעי לקידום אינטרסים סקטוריאליים. אבל ככל שהראייה העצמית של היהודים הרוסים כיחיד סגולה הלכה והתהדקה עם תחושת שייכותם ל"אומה הילידית", כן התגלתה דינמיקה הפוכה. במהלך השנתיים האחרונות אנו עדים לכך שמוסדות "רוסיים" אתניים מובהקים מהווים בסיס להפצת התפיסה האתנו-לאומית הרוסית-יהודית בדעת הקהל "הרוסית" וליישומה בפוליטיקה מעשית, כאשר במרכז עומדות דווקא קריאת תיגר על ריבוי התרבויות "הפוסט-ציוני" וחתירה לריסון גילויי המחאה האזרחית של ערביי ישראל.

כדי להבהיר את משמעות הדינמיקה הזאת בהקשר אזרחי רחב יותר, מן הראוי להשוות את המקרה הנדון למקרה אחר של פוליטיקה קבוצתית במדינת ישראל, שנבחן על ידי איילת שחר (Shachar 1999). שעה שהיא דנה ביחס בין פוליטיקה קבוצתית לאזרחות, טוענת שחר שקבוצה מסוימת עלולה, כתוצאה ממהלכיה הפוליטיים, לפגוע במעמד אזרחי של בני קבוצות אחרות (שם, 88). בתור דוגמה מובהקת של התופעה הזאת היא מעלה את מקרה הפוליטיקה החרדית בישראל, כאשר הצלחתה של הקבוצה החרדית לשמור בידי בתי דין רבניים את המונופול בדיני אישות גורמת לכרסום שיטתי בזכויות הנשים, שתלויות באופן מוחלט בבעל בעניין קבלת הגט (שם, 98).

לכאורה, ההשוואה בין החרדים לישראלים הרוסים נראית בהקשר זה בלתי רלוונטית, שכן מוסדותיה של הקהילה "הרוסית" אינם מחזיקים בשום מונופול באשר לקביעת מעמדו האזרחי של המיעוט הערבי, בניגוד לבתי דין רבניים ששולטים בדיני אישות מתוקף אי-הפרדה בין דת למדינה. עם זאת, מן הראוי לשים לב לכך שהשקפת המנהיגות של המהגרים על היחס שבין "אומה ילידית" לבין "מיעוט לאומי לא-ילידי" עולה בקנה אחד עם אופי המשטר במדינת ישראל. בין אם נגדיר את המשטר הישראלי כ"דמוקרטיה אתנית" כלשונו של סמי סמוחה (1999) ובין אם נאפיין אותו כ"אתנוקרטיה" כדרכו של אורן יפתחאל (2000), הרי סממניו המרכזיים — עקרון הזיקה הפרימורדיאלית של "האתנוס" היהודי לטריטוריה אתנית "משלו" ופרקטיקת האפליה של המיעוט הערבי — יכולים להזכיר למהגרים מציאות אתנו-לאומית סובייטית ופוסט-סובייטית, שכאמור נחשבה בעיניהם למצב טבעי. גם אם המהגרים מאתגרים את הזהות הישראלית המונוליטית ומפרקים את האתוס הציוני בהציבם מנגד את זהותם הרוסית-יהודית (לומסקי-פדר ורפפורט 2000, 583–584), הרי הם מאמצים את אחד ממרכיביו החשובים: עקרון שלילת "הילידות" מן הפלסטינים. לפיכך, מעורבותם של הישראלים הרוסים במאמץ כלל-לאומי לשימור דמותה היהודית של מדינת ישראל תלך ותגדל ביחס ישר להתרחבות המחאה האזרחית הערבית נגד המצב "הטבעי" הזה. למרות האופי הממלכתי של המשימה הזאת, המוסדות האוטונומיים "הרוסיים" לא יתבטלו, אלא יירתמו ביתר שאת לגיוס דעת הקהל "הרוסית" ולהמשך

טיפוחו של הדימוי העצמי "הרוסי" כחיל חלוץ של העם היהודי במערכתו נגד הערבים ו"הפוסט־ציונים". להכפפה זו של מנגנוני הקהילה העדתיים "הרוסיים" למטרות לאומיות אנו אכן עדים באחרונה, כאשר שתי המפלגות "הרוסיות" משחקות תפקידים לא מבוטלים במחנה הימין, ואילו העיתונות בשפה הרוסית מניפה את דגל המאבק נגד "הפוסט־ציונות". לאור הנסיבות האלה מתברר, כי הנוסחה "ריבוי תרבויות ללא רב־תרבותיות" יכולה להיות מנוגדת לאינטרסים של המיעוט הערבי ולחסידי הפלורליזם התרבותי: בהעדר לגיטימציה אידיאולוגית לרב־תרבותיות ולנוכח השתמרותן המתמשכת של הזהויות הפרימורדיאליות בחלקים נרחבים של האוכלוסיות היהודיות, "ריבוי תרבויות" ממסד עלול להפוך לכלי שרת בידי קבוצות תרבותיות מסוימות, כגון הקהילה "הרוסית", שמעוניינות בהגברת סממניו האתנוקרטיים של המשטר הישראלי.

סיכום

המסקנה הראשונה של דיון זה נובעת מן ההצעה לבחון את סוגיית הזהות של הישראלים הרוסים לאור מגמות חדשות בסובייטולוגיה העכשווית. על פי הצעה זו, גם אם נמשיך להגדיר את המהגר דובר הרוסית כ"אדם סובייטי", יש לייחס למושג זה משמעות שונה מזו שרווחה במחקר עד לאחרונה, על כל פנים בכל הקשור להיבטים אתנו־לאומיים. מתברר, ש"האדם הסובייטי" לא היה בבחינת יצור נטול תפיסה אתנית, כשם שהמשטר הסובייטי עצמו לא היה משטר על־לאומי אלא רק להלכה. נהפוך הוא, במהלך כל שנות קיומו נהג המשטר לטפח זהויות אתניות־פרימורדיאליות תוך מיסוד זיקתן המיתולוגית לטריטוריה מסוימת, שהוגדרה כ"טריטוריה אתנית" השייכת באופן בלעדי ל"אתנוס", הלא הוא "האומה הילידית". למדיניות זו של "הנדסה אתנית" היו השלכות משמעותיות בתחום האזרחי, כאשר שיוכו האתני של הפרט ל"אומה ילידית" ממסדת הבטיח לו מעמד חברתי מועדף על פני מיעוט לאומי לא־ילידי.

במסגרת קידום הפרויקט הזה, הלאום היהודי התמסד כמיעוט לאומי משולל טריטוריה אתנית ומבוסס על המוצא האתני בלבד, ומכך נבע כרסום מתמיד במעמדם האזרחי של היהודים ביחס ל"אומות ילידיות" שבקרבתן ישבו. לגבי היהודים עצמם, מצב עניינים זה הטביע את חותמו על זהותם האתנית והכנתם האזרחית כאחת. מחד גיסא, לנוכח התמודדות יומיומית עם גילויי האפליה, התגבש דימוים העצמי כציבור בעל סגולות רוחניות ואינטלקטואליות, כאשר דימוי זה שימש כתחליף למיתולוגיה לאומית שגורה. מאידך גיסא, פרקטיקת האפליה האזרחית של מיעוט לאומי באשר הוא לעומת הרוב הילידי נתפסה על ידיהם כדבר מובן מאליו ואף לגיטימי.

בבואם לישראל, נתקלו המהגרים דוברי הרוסית במציאות תרבותית־פוליטית מורכבת, שהציבה בפניהם אתגר כפול של משחק הגומלין בין מגמה צנטריפוגלית לבין זו הצנטריפטלית. למרות המורכבות הזאת, המהגרים לא התקשו להבין את כללי המשחק ואף

השכילו להסתייע בכל אחת משתי המגמות האלה בבניית זהותם האתנו-לאומית ובניהול פוליטיקה זהות קבוצתית (pro-identity group policies) בת השפעה על דמותה של מדינת ישראל. תהליך כולל זה מתחלק לשתי תקופות:

1. 1993–1999: השתלבות במגמה הצנטריפוגלית, כאשר במסגרת ההתמסדות של תרבויות אוטונומיות שונות בתוך המדינה הישראלית גם המהגרים "הרוסים" הצליחו לכוון מוסדות אתניים מובהקים, בראש ובראשונה מפלגה פוליטית (ישראל בעלייה) ועיתונות מגוונת בשפה הרוסית. בשלב זה דימויים העצמי כעילית רוחנית ואינטלקטואלית משמש בעיקר כמכשיר לקידום אינטרסים סקטוריאליים. כך הולך ומתבלט המרכיב האתני הפרטיקולרי של הזהות, בעוד שהמרכיב הלאומי הכללי עודנו מעומעם ומסתכם בגדר הרטוריקה הפטריוטית.

2. החל מ-1999 ואילך: השתלבות במגמה הצנטריפטלית, תוך חיבור הזהות הקבוצתית לזיקה יהודית פרימורדיאלית לארץ-ישראל. כאן בולטת הכרת המהגרים בקווי דמיון בין המדיניות האתנית-הסובייטית לבין המשטר הישראלי בכל הקשור לעליונות הרוב "הילידי" על פני המיעוט האתני "הלא-ילידי". בהקשר זה מתגלית נחישותם של המהגרים לפעול לחיזוק סממניו האתנוקרטיים של המשטר הישראלי, וזאת במסגרת ההתרסה נגד רב-תרבותיות באשר היא. עם זאת, המוסדות האתניים "הרוסיים" אינם מתבטלים, כי אם הולכים ומסתעפים דווקא, והראיה החותכת לכך היא ייסוד המפלגה "הרוסית" השנייה, ישראל ביתנו. אלא שהיום רוב המוסדות "הרוסיים" נרתמים לקידום מטרות פוליטיות כלל-לאומיות: א. המאבק נגד הפלורליזם התרבותי "הפוסט-ציוני"; ב. שימור צביונה היהודי האתנו-לאומי של מדינת ישראל, תוך בלימת הרחבת זכויות האזרח והזכויות הקבוצתיות של ערביי ישראל. השלמת המשימות האלה נתפסת בעיני מנהיגות הקהילה "הרוסית" כעניין חיוני למדינה היהודית כולה, כאשר על הציבור הרוסי-יהודי, המצטיין בסגולותיו השונות, לתרום לכך תרומה מרכזית.

ביבליוגרפיה

- הורוביץ, תמר, 1996. "בין שיזור להתבדלות: דפוסי קליטתם של יוצאי ברית המועצות לשעבר בישראל בחמש השנים הראשונות לעלייתם", ביטחון סוציאלי 45 (פברואר): 95–111.
- הורוביץ, תמר, ואלעזר לשם, 1998. "יוצאי ברית המועצות במרחב התרבותי בישראל", דיוקנה של עלייה: תהליכי קליטתם של עולי ברית המועצות לשעבר 1990–1995, ערכו משה סיקרון ואלעזר לשם, מאגנס, ירושלים, עמ' 291–333.
- יעקובי, דני (עורך), 1999. עולם של תמורות: היסטוריה לכיתה ט', מעלות, ירושלים.
- יפתחאל, אורן, 2000. "אתנוקרטיה", גיאוגרפיה ודמוקרטיה: הערות על הפוליטיקה של יהוד הארץ", אלפיים 19: 78–105.
- לומסקי-פדר, עדנה, ותמר רפפורט, 2000. "להישאר בארץ או לעזוב? — אתגור האתוס הציוני בסיפורי הגירה", מגמות מ' (4) (דצמבר): 571–590.

- סמוחה, סמי, 1999. "אופציית הסטטוס קוו: ישראל כדמוקרטיה אתנית: מדינה יהודית-דמוקרטית", 7 דרכים: אופציות תיאורטיות למעמד הערבים בישראל, ערכו שרה אוסצקי-לזר, אסעד גאנם ואילן פפה, המכון לחקר השלום, גבעת חביבה, עמ' 23–77.
- קימלינג, ברוך, 1998. "הישראלים החדשים: ריבוי תרבויות ללא רב-תרבותיות", אלפיים 16: 264–308.
- Al-Haj, Majid, and Elazar Leshem, 2000. *Immigrants from the Former Soviet Union in Israel: Ten Years Later*. Haifa: University of Haifa, the Center for Multiculturalism and Educational Research.
- Barghoorn, Frederick, 1986. "Russian Nationalism and Soviet Politics: Official and Unofficial Perspectives," in *The Last Empire: Nationality and the Soviet Future*, ed. R. Conquest. Stanford: Hoover Institution Press, pp. 30–77.
- Ben-Rafael, Eliezer, 1998. "The Israeli Experience in Multiculturalism," in *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, ed. R. Baubock and J. Rundell. Vienna: European Centre Vienna, pp. 111–141.
- Ben-Rafael, Eliezer, Elite Olshtain, and Idit Geijst, 1997. "Identity and Language: The Social Insertion of Soviet Jews in Israel," in *Russian Jews on Three Continents: Migration and Resettlement*, ed. N. Lewin-Epstein, Y. Ro'i and P. Ritterband. London: Frank Cass, pp. 364–388.
- Borisov, Leonid, 2000. "Za dlaniyu dal" ("הרחק מעבר לכף היד"), *Secret*, 13.2.2000.
- Brubaker, Rogers, 1996. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brzezinski, Zbigniew, 1989/90. "Post-Communism Nationalism," *Foreign Affairs* 68 (5) (Winter): 1–25.
- Dan, Eliezer, 2001. "Chernym po belomu, belym po chernomu" ("שחור על גבי לבן, לבן על גבי שחור"), *Novosti Nedeli*, 14.6.2001.
- Danovich, Lazar, 2001. "Kak hochetsya verit" ("וככה נכספים לתקווה"), *Novosti Nedeli*, 7.6.2001.
- d'Encausse, Helene, 1995. *The Nationality Question in the Soviet Union and Russia*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Fertman, Irina, 2001. "Yuri Shevchuk: 'Nas ne pobedish!' ("יורי שבצ'וק: 'ואיש לא יגבר עלינו!')", *Vesti*, 12.6.2001.
- Gendelev, Mikhail, 1994. "Remont i yego oslozhneniya" ("בדק בית וסיבוכיו"), *Vesti*, 4.8.94.
- Ginzburg, Elinor, 2001. "Pravo zhit' i umeret' v Izraele" ("הזכות לחיות ולמות בישראל"), *Mig*, 7.6.2001.
- Gitelman, Zvi, 1995. *Immigration and Identity: The Resettlement and Impact of Soviet Immigrants on Israeli Politics and Society*. Los Angeles: Wilstein Institute of Jewish Policy Studies.
- Hayenko, Arkady, 2001. "Nad propastyu sredi asfalta" ("על פני התהום שבאספלט"), *Novosti Nedeli*, 7.6.2001.
- Khazanov, Anatoly, 1995. *After the USSR: Ethnicity, Nationalism and Politics in the Commonwealth of Independent States*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

- Konstantinov, Viacheslav, 1991. "Jewish Population of the USSR on the Eve of the Great Exodus," *Jews and Jewish Topics in the Soviet Union and the Eastern Europe* 3 (16): 5–23.
- Kontorer, Dov, 2000. "Tihaya revolutsia v minprose" ("המהפכה השקטה במשרד החינוך"), *Vesti*, 28.9.2000.
- Leshem, Elazar, and Moshe Lissak, 1999. "Development and Consolidation of the Russian Community in Israel," in *Roots and Routes: Ethnicity and Migration in Global Perspective*, ed. S. Weil. Jeusalem: The Magness Press, pp. 135–171.
- Leshem, Elazar, and Moshe Sicron, 1999. "The Absorption of Soviet Immigrants in Israel," *American Jewish Yearbook* 99: 484–522.
- Lissak, Moshe, and Elazar Leshem, 1995. "The Russian Intelligentsia in Israel: Between Ghettoization and Integration," *Israel Affairs* 2 (1–2) (Winter): 20–36.
- Polonsky, Pinchas, 1994. "Zakony voyny i mira" ("חוקי מלחמה ושלום"), *Vesti*, 11.8.1994.
- Prilutsky, Alex, 2000. "10 dnei v oktyabre" ("10 ימים באוקטובר"), *Mig-news*, 18.10.2000.
- , 2001. "Vsya informatsionnaya rat" ("כל צבאות התקשורת"), *Mig*, 7.6.2001.
- Riman, Alexander, 2000. "Kto zhe okkupiroval Palestinu?" ("מי אכן כבש את פלסטינה?"), *Vesti*, 28.9.2000.
- Ryvkina, Rozalina, 1996. *Evrei v postsovetsoi Rossii — kto oni?* (יהודים ברוסיה הפוסט־סובייטית) — מי הם? —), Moskva: URSS.
- Shachar, Ayelet, 1999. "The Paradox of Multicultural Vulnerability: Individual Rights, Identity Groups, and the State," in *Multicultural Questions*, ed. C. Joppke and S. Lukes. New York: Oxford University Press, pp. 87–111.
- Shuval, Judith, 1996. "Two Waves of Russian Immigration: Comparative Reference Groups," *Israel Journal of Psychiatry* 33 (1): 1–3.
- , 1998. "Migration to Israel: The Mythology of 'Uniqueness'," *International Migration* 36 (1): 3–23.
- Siegel, Dina, 1998. *The Great Immigration: Russian Jews in Israel*. New York: Berghahn Books.
- Smolensky, Valery, 1997. "Palestinsky narod: mif i realnost" ("העם הפלסטיני: מיתוס ומציאות"), *Kaleidoskop*, 20.6.1997.
- Stern, Yuri, 2000. "O natsionalnom dostoinstve" ("על הכבוד הלאומי"), *Vesti*, 14.12.2000.
- Tishkov, Valery, 1997. *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union: the Mind Aflame*. Oslo: International Peace Research Institute.
- Voronel, Alexander, 1998. *V plenu svobody* (אסיר החופש). Moscow-Jerusalem: Nevo Art.
- , 2001. "Den' zaschity detei" ("יום להגנת הילד"), *Okna*, 14.6.2001.
- Zaslavsky, Victor, and Yuri Luryi, 1979. "The Passport System in the USSR and Changes in Soviet Society," *Soviet Union* 6 (2): 137–153.