

אוריינטליזם ואיסלאמופוביה בקרב האינטליגנציה דוברת הרוסית בישראל

דימיטרי שומסקי

החוג לתולדות עם ישראל, אוניברסיטת חיפה

א. מבוא

גל ההגירה הגדול מחבר המדינות, שהחל בראשית שנות התשעים של המאה ה-20, מעורר שאלות סוציולוגיות רבות. במסגרת הדיון בהשפעותיו של גל הגירה זה על החברה ועל הפוליטיקה בישראל, בוחנים החוקרים את יחסם של המהגרים אל האליטות האשכנזיות, ואת מקומם ביחס לתהליך הכרסום בהגמוניה של התרבות הישראלית-אשכנזית. במחקר הסוציולוגי הועלו שתי טענות מנוגדות לגבי סוגיה זו. על פי הטענה הראשונה, המהגרים תורמים לערעור הדומיננטיות התרבותית האשכנזית, ואילו על פי הטענה השנייה, רוב המהגרים צועדים לקראת השתלבות סוציו-כלכלית ותרבותית בשורות מעמד הביניים האשכנזי, ועתידים להשתלב בתוכו כבר בדור הבא.¹

ברוך קימרלינג (2001) מצדד בטענה הראשונה. בספרו קץ שלטון האחוסלים, שנועד להעמיק את השיח הרב-תרבותי בישראל, טוען קימרלינג שאף על פי שהמהגרים דוברי הרוסית קרובים במוצאם לבני האליטות האשכנזיות, אין לראות בהם בעלי ברית של האשכנזים במאבק לשימור ההגמוניה התרבותית במדינה. אמנם, במישור החומרי והתעסוקתי המהגרים שואפים להשתלב בקרב מעמד הביניים האשכנזי, אולם במישור התרבותי הם מגלים מגמות שונות בתכלית. המהגרים מייחסים לתרבות הרוסית משקל סגולי, וחפצים לגבש לעצמם זהות רוסית-יהודית נפרדת בתוך החברה הרב-תרבותית המתהווה. לצד קבוצות האזרחים שבשוליים, כמו אזרחי ישראל הערבים, הם מגלמים את דגם "הישראלי החדש", המבוסס על תפיסה של פלורליזם אתני-תרבותי, המערערת על עצם הרעיון של הגמוניה חד-תרבותית (שם, 64–65). לדברי קימרלינג, המהגרים מעלים תרומה מעשית

* מאמר זה הוא גרסה חדשה, מורחבת ומעודכנת של מאמרי: "Post-Zionist Orientalism? Orientalist : Discourse and Islamophobia among the Russian-Speaking Intelligentsia in Israel", ראו Shumsky, 2004. תודתי ליפעת וייס, לתמר רפופרט ולקוראים האנונימיים מטעם תיאוריה וביקורת על הערותיהם המועילות.

¹ מרכזיותה של סוגיה זו לחקר ההגירה ה"רוסית" לישראל הודגשה, למשל, במחקרם של אלעזר לשם ומשה ליסק (Leshem and Lissak 1999, 163) על דרכי ההתגבשות הקבוצתית של המהגרים.

לריבוי התרבויות בישראל, ובכך הם קוראים תיגר באופן עקיף על ההגמוניה האשכנזית. קימרלינג מצביע גם על עימות תרבותי ישיר בין השקפת העולם של המהגרים לבין זו של האליטות האשכנזיות. לדידו, בעוד התרבות הישראלית-אשכנזית מתאפיינת בדימוי עצמי מערבי, יחסם של המהגרים אל התרבות המערבית נע בין חשדנות לבוז (שם, 66).

סמי סמוחה מצדד בטענה השנייה, המנוגדת לפרשנותו של קימרלינג. לטענת סמוחה, יותר ויותר מהגרים מצטרפים אל הקבוצה האשכנזית הדומיננטית,² ובכך הם מגבירים את חוסנה מול שכבות חלשות המציבות לה אתגר, כגון המזרחים. המהגרים עושים זאת מתוך זיקתם האתנית אל האליטה האשכנזית, מתוך הזדהות תרבותית עמה, ומתוך "אוריינטליזציה מערבית חזקה" (Smoocha 1998, 41). אבחנה זו של סמוחה לא רק מסמנת דפוס תרבותי המאפיין את המהגרים לאחר הגיעם לישראל, אלא גם מרמזת על מטען תודעתי שהם נושאים עמם מארץ המוצא. ואולם, סמוחה אינו דן ברקע התרבותי של המהגרים, אף שייתכן שרקע זה הוא המכונן את האוריינטליזציה המערבית שהם מגלים עם המעבר לישראל.

מאמרי זה – המצדד בעמדתו של סמוחה, תוך הסתייגויות אחדות – נועד למלא את החסרים בפרשנותו. באמצעות עיון בטקסטים ספרותיים ופובליציסטיים שכתבו אנשי האינטליגנציה הרוסית³ בישראל, אבקש להאיר את הפן הסמוי של האוריינטליזציה המערבית שלהם, שבמרכזו הכפשה אולטימטיבית של ה"אחר" האוריינטלי. כפי שנראה, מדובר בגלגול ייחודי של השיח האוריינטליסטי הרוסי והסובייטי, שאפיין את התודעה הקולוניאלית הרוסית-סובייטית ביחס לילידי הקווקז ואסיה התיכונה. המסגרת התיאורטית של הניתוח תורכב מן התובנות הפוסטקולוניאליות של אדוארד סעיד, כפי שיושמו בלימודים הסלביים בעשור האחרון, וכן מגישות סובייטולוגיות חדשות לסוגיית הגזע בברית המועצות וברוסיה הפוסט-סובייטית. כמו כן, בתור סקירה היסטורית והקדמה לעיון באוריינטליזם הרוסי-ישראלי בן-זמננו, אבחן כיצד התקבל שיח התרבות הרוסי, על גילוי האוריינטליסטיים והגזעניים, בקרב אינטלקטואלים רוסיים-יהודים במאה ה-20, ציונים ולא ציונים כאחד. ההתחקות אחר דרכי השעתוק של המונחים האוריינטליסטיים מן החוויה התרבותית הסובייטית אל זו הישראלית תהיה כרוכה בדיון בתפקידו הכפול של השיח האוריינטליסטי בעיצוב התודעה העצמית של המהגרים בשתי רמות, הלוקלית והגלובלית: 1. תפקידו כמתווך מול המציאות החדשה בארץ היעד – ישראל – תוך סיוע בפענוחה, בהתמצאות בתוכה ובמיקום עצמי במפה התרבותית

² בספר אחר שלו מצביע גם קימרלינג (Kimmerling 2001, 136–149) על הגברת מגמה זו בקרב המהגרים, אולם הוא נוטה להדגיש בעיקר את הממד האינסטרומנטלי בזיקתם של המהגרים אל התרבות הישראלית-אשכנזית.

³ המושג אינטליגנציה, בהתייחסו לחיי החברה והתרבות בברית המועצות וברוסיה הפוסט-סובייטית, מציין קבוצת משכילים הטרוגנית למדי, הכוללת בראש ובראשונה סופרים, משוררים, אמנים ועיתונאים, אך גם אנשים מתחומי המדעים המדויקים והטכנולוגיה המתעניינים באמנות, בספרות ובפילוסופיה. ראו Lissak and Leshem 1995, 25.

של ישראל; 2. תפקידו כמאשש את הזיקה אל התרבות האימפריאלית של ארץ המוצא – רוסיה – תוך מיקום עצמי במפה התרבותית האוניברסלית.

ב. בין ספרות לחיי היומיום: שיח אוריינטליסטי וגזענות בתרבות הרוסית וה(פוסט-)סובייטית

המושג שיח אוריינטליסטי – שמקורו בספרו של אדוארד סעיד (1978 [2000]), אוריינטליזם – מציין את האופנים השונים שבהם מיוצג המזרח בתרבות המערב בתור הצד הקוטבי של ההווה המערבית. ביסודו של שיח זה מונחת דיכוטומיה מוכנית בין המערב הרציונלי, הנאור והמתקדם כביכול לבין המזרח בכלל, והמזרח הערבי-מוסלמי בפרט, הנחשב לא רציונלי, נבער ונחשל, או לחלופין ספונטני, קסום ואקזוטי. הבניה תודעתית זו, שאפיינה את גוף הידע האקדמי, הספרותי והאמנותי של התרבות המערבית במשך דורות, התגבשה בזיקה הדוקה למפעל הקולוניאלי האירופי בכלל והאנגלי והצרפתי בפרט, וסיפקה לו צידוק אולטימטיבי (שם).

אוריינטליזם – אחד החיבורים המרכזיים שתרמו לעיצוב הדיון הפוסטקולוניאלי – הפליג הרחק מעבר לגבולותיו של חקר המזרח התיכון. אולם, ניסיונם של הלימודים הסלביים ושל הסובייטולוגיה לבחון עד כמה תקפות תובנותיו של סעיד לגבי המפעל האימפריאליסטי הרוסי והסובייטי בקווקז ובאסיה התיכונה נתקל עד לאחרונה בשני מכשולים בסיסיים, שמקורם בשתי מגבלות שאפיינו את המחקר על הקולוניאליזם הרוסי עוד בדורות הקודמים. קובץ המחקרים *Russia's Orient* (Brower and Lazzerini 1997) ממחיש את המגבלות הללו בכירור, אף על פי שבהקדמה לו הודגש הצורך לבחון לאור גישתו של סעיד את ייצוגיהם של ילידי הספר הדרומי-מזרחי בתרבות הרוסית האימפריאלית. ראשית, העיון המחקרי בקובץ מצמצם למפעלה האימפריאלי של הקיסרות הצארית, תוך התעלמות מהניסיון הקולוניאלי של יורשתה הסובייטית. שנית, ואף חשוב יותר: עצם השימוש במושג "האוריינט של רוסיה" לציון שטחי הקווקז ואסיה התיכונה, שנכללו בגבולות האימפריה במהלך התפשטותה, יש בו משום הפנמה של פרדיגמה רוסית קולוניאלית, שנהגה להציג את המרחב הגיאוגרפי הזה כחלק בלתי נפרד מרוסיה הגדולה. שעתוקה של פרדיגמה זו בהיסטוריוגרפיה המערבית של רוסיה מאפשר לעתים לעמעם את השיח האימפריאלי הרוסי על אודות ילידי השטחים הללו, ואף לשלול את הרלוונטיות של הניתוח הסעידי, בטענה שהזיקה הגיאור-תרבותית בין רוסיה לבין הספר האסייתי היא אימננטית ועמוקה מכדי שתוגדר במונחים דיכוטומיים של "אנחנו" הרוסים מול "אחרים" אוריינטלים (Layton 1997, 82).

שני עיוותים אלו זוכים לתיקון במחקרה של אווה תומפסון (Thompson 2000) על הקולוניאליזם והספרות הרוסית. ראשית, תומפסון מבליטה את המשכיותו של המפעל הקולוניאלי הרוסי מימי בית רומנוב ועד התקופה הסובייטית והפוסט-סובייטית. שנית, היא עוקפת את המכשלה הכרוכה בתפיסה, שלפיה השטחים הלא רוסיים תחת השלטון הרוסי

והסובייטי הם מעין "אסיה הרוסית". בכך היא פורצת את הדרך לקראת דיון פוסטקולוניאלי מעמיק במסגרת הלימודים הרוסיים. תומפסון מציבה במוקד הדיון את הספרות הרוסית, שמילאה בתרבות הקולוניאלית הרוסית תפקיד דומה לזה של השיח המערבי על האוריינט (שם, 34). תומפסון מתארת כיצד דמינה ספרות זו את האחרים, החל מפולנים במערב וכלה בעמי סיביר והמזרח הרחוק – למשל בוריאטים, אבנקים וטונגוסים – שמצאו את עצמם תחת מרותה של רוסיה במהלך התפשטותה המתמדת. היא מגלה דמיון מאלף בין ייצוגי האוריינט הרוסי בספרות הרוסית לבין דיוקנאות המוסלמים בשיח האוריינטליסטי המערב-אירופי. האסייתים מוצגים בתור חיייתיים, פרימיטיביים, אומללים ונוכלים, ועם זאת כבעלי הילה הרואית ורומנטית מסוימת. המספר הקולוניאלי מציג את הילידים באור דמוני, שולל מהם כל זהות אנושית ודן אותם לאלמוניות מוחלטת. תומפסון מצביעה על כך שדימוי האסייתי הבזוי עובר כחוט השני בתרבות הרוסית במשך דורות רבים, מאז יצירותיהם של פושקין (Pushkin) ולרמונטוב (Lermontov) במחצית הראשונה של המאה ה-19 ועד ימינו. דימוי זה נפוץ מאוד כיום בתודעה הציבורית הרוסית בהקשר לשיח על ה"מאפיה" הציצנית והקוקזית (שם, 57–74).

בעוד תומפסון חושפת את המשכיותו של השיח האוריינטליסטי בספרות הרוסית המודרנית, האנתרופולוגית האמריקנית אלאינה למון (Lemon 1995; 1998; 2002) חוקרת סוגיות של גזע וגזענות ברוסיה הסובייטית והפוסט-סובייטית, ובוחרת כיצד מתקבלים ומתעצמים הדימויים האוריינטליסטיים בקרב אזרחים מן השורה. בהתבסס על מחקר אמפירי שערכה במוסקבה בשנות התשעים, ועל ניתוח היסטורי של גילויי השיח הגזעי בתקופה הסובייטית, למון מגלה כי אזרחי ברית המועצות פירשו לעתים קרובות את המציאות החברתית הסובבת באמצעות חשיבה גזעית. למון אמנם מודעת לכך שהמונח גזע נעדר ממילון המושגים התרבותיים הסובייטי והפוסט-סובייטי, אולם היא מציעה לראות בגזע ברוסיה פרקטיקה שיחנית (discursive practice) של זיהוי ותיוג. פרקטיקה זו, שניזונה ממגוון מונחים מהותניים הקשורים בסימני היכר גופניים כגון צבע העור, נועדה לארגן יחסים חברתיים בחיי היומיום. לטענת למון, חרף התנגדותה המוצהרת של המדינה הסובייטית לגזענות, נפוצו מונחים גזעניים לא רק מחוץ לשיח הרשמי, אלא גם במוסדות מדינתיים כמו בתי הסוהר והצבא (Lemon 2002, 57).

למון הקדישה תשומת לב מיוחדת להבניית המושג שחור (chernyi) בשיח היומיומי הסובייטי והפוסט-סובייטי. היא בחנה כיצד משמש המושג להגדרות ביולוגיות של התנהגות, תרבות ומעמד חברתי. בשפה הרוסית המדוברת, שחור פירושו דמות שחומת עור ובעלת עיניים ושיער שחורים, אולם הוא משמש תדיר בתור כינוי גנאי לבני עמי הקווקז ואסיה התיכונה וכן לצוענים.⁴ המושג שחור אינו מציין רק צבע עור ותווי פנים, אלא הוא מתקשר ברוסיה (פוסט-)סובייטית ל"קרוי האופי הלאומי" (natsional'nye cherty) המיוחסים לבני

⁴ Lemon 1995; 1998, 44–47; 2002, 58.

העמים הללו, כגון חוש מסחרי מפותח, יצר מיני בלתי מרוסן, פשיעה ונטייה לאלימות. זאת ועוד, בהתבסס על מחקריה האמפיריים במוסקבה הפוסט-סובייטית, למון מצביעה על הבדלים בין ייצוגי הצוענים לבין ייצוגיהם של "אנשי הלאום הקווקזי" (litsa kavkazskoi natsional'nosti)⁵ בשיח המוסקבאי. מתברר, כי בעוד מוסקבאים רבים נוטים לראות את הצוענים המקומיים בתור הרע במיעוטו, הרי ילידי הספר הדרומי של ברית המועצות לשעבר – למשל גרוזינים, ארמנים וצ'צ'נים – נתונים לדמוניזציה שאינה משתמעת לשתי פנים (Lemon 1995). אם כן, המסורת האוריינטליסטית שאפיינה את התרבות ואת הספרות הרוסית והסובייטית נותנת את אותותיה גם בחיי היומיום של רוסיה הפוסט-סובייטית, בדמות פרקטיקה שיחנית גזענית המתייגת את האסייתים.

ג. מזרח ביחס למערב, מערב ביחס למזרח: פני יאנוס של שיח התרבות הרוסי וחקר האוריינטליזם הציוני

רוב המומחים המערביים בתחום הלימודים הסלביים והסובייטולוגיה לא הצליחו לפתח דיון פוסטקולוניאלי על אודות הניסיון האימפריאלי של רוסיה הצארית ושל ברית המועצות בשטחי הספר הדרומי והדרומי-מזרחי. ניתן לקבוע, כי מקור הכשל המתמשך נעוץ במלכוד הטמון בשיח המורכב של הזהות והתרבות הרוסית, שיח בעל פני יאנוס, הנושא ייצוג עצמי שונה נוכח המערב ונוכח הדרום והמזרח. נוכח המערב, רבים מבין ההוגים והסופרים הרוסים במאותיים השנים האחרונות קידמו את הפרדיגמה הדו-קוטבית האוריינטליסטית, תוך היפוכה הערכי: רוסיה הוצגה כאסייתית, רוחנית ומונחית בידי הרגש, ואילו המערב הוצג כחומרני ואטום מבחינה רגשית. לעומת זאת, בעודה ניצבת אל מול אינספור עמים וקבוצות אתניות מדרום וממזרח, הציגה את עצמה רוסיה הצארית והסובייטית כמונחים של שיח אוריינטליסטי נורמטיבי: רוסיה, כך נטען, היא ישות אירופית, נאורה ובעלת שליחות מתרבת.

שניות זו של השיח הרוסי מתגלה שוב ושוב כאסטרטגיה יעילה ביותר. דימויה האסייתי של רוסיה היה שגור ממילא במערב, בעקבות השלטון הטרי-מונגולי על רוסיה מהמאה ה-12 עד המאה ה-14⁶, ועל כן הפך האוריינטלי של הייצוג העצמי הרוסי התקבל בתודעה המערבית ללא סייג. עובדה זו סייעה למדינה הרוסית בעבר, ומסייעת לה בהווה, לזכות

⁵ לא כאן המקום לדון במשמעויותיו של מושג מטעה זה, השגור בפי נציגי הרשויות הרוסיות לסימון ילידי הקווקז. המושג נפוץ במיוחד בלקסיקון של משטרת מוסקבה ושל משטרת סנט-פטרבורג, הרודפות תדיר אחר "שוהים בלתי חוקיים" מאזור הקווקז במטרופולין הרוסי. למעשה, לא קיים לאום קווקזי. מושג זה משמש את השיח האוריינטליסטי הרוסי-סובייטי, המבקש לצמצם את שלל העמים הקווקזיים לקטגוריה פשטנית אחת, לבטל את זהויותיהם הפרטיקולריות וכך להקל על סימונם המכפיש.

⁶ ביטוי לכך ניתן למצוא במשפט המיוחס לנפוליאון: "גירדת רוסיה, מצאת טטרי".

בלגיטימציה מערבית לנהוג כרצונה באוריינטלים "שלה"; דוגמה מובהקת לכך היא השתיקה המתמשכת של המערב נוכח פשעי המלחמה הרוסיים בצ'צ'ניה. אמנם, חוקרים מרכזיים העוסקים באוריינט של רוסיה מודעים למורכבותו של שיח התרבות הרוסי על שני יסודותיו, המערבי והמזרחי.⁷ ואולם, המסקנה המתבקשת בדבר זהותה ההיברידית של הישות המדינית הרוסית (Geraci 2001, 8) תורמת אף היא לטשטוש מרכזיותו של הממד האוריינטליסטי של השיח הרוסי אל מול "אנשי הלאום הקווקזי". אינני שולל את האפשרות שיחידים וקבוצות במרחב התרבותי הרוסי אכן תופסים את עצמם כבעלי זהות היברידית מזרחית-מערבית. אולם כאשר אנו דנים בהשפעתו של השיח הרוסי על היחסים עם תושבי הספר הדרומי והדרומי-מזרחי, סבורני כי יש לראות בייצוג המזרחי-אסייתי של רוסיה מסווה להתכוונותו האוריינטליסטית המובהקת של השיח.

נראה כי התקבלותו הבלתי מסויגת של הייצוג העצמי המזרחי של רוסיה במחקר המערבי השפיעה באופן עקיף על חקר מקורותיו של השיח האוריינטליסטי בציונות. חוקרים שעסקו בנושא הצביעו על כך, שרבים מהציונים שהגיעו מרוסיה לפלשתינה בראשית המאה ה-20 ביטאו גישות אוריינטליסטיות מובהקות ביחס לסביבה המזרח תיכונית. אולם, חוקרים אלו לא העלו על דעתם את האפשרות שאותם ציונים הושפעו מהשיח האוריינטליסטי של הספרות והתרבות הרוסית. התפיסה המקובלת במחקר, המתיימרת לספק הסבר כולל להתפתחות הפרדיגמה האוריינטליסטית בקרב יהודים אשכנזים, טוענת למעין התפשטות ליניארית של תופעה זו ממערב אירופה למזרח, ומשם למזרח התיכון. לפי תפיסה זו, יהודי רוסיה הצאירית התוודעו לפרדיגמה האוריינטליסטית במהלך המאה ה-19 באמצעות סוכני ההשכלה היהודית מהמרחב דובר הגרמנית, שתושביו היהודים היו בעצמם מושא לאוריינטליזציה למן שלהי המאה ה-18 מצד שיח הנאורות הגרמני. השיח הגרמני, שקידם האחדה תרבותית במסגרת פרויקט כינונה של מדינה מודרנית, הציג את היהודים הגרמנים כצאצאי האוריינטלים, הסובלים ממצב חברתי ומוסרי ירוד, ועל כן יש לתקנם, היינו להסיר מעליהם את סממני הזהות הקודמים כתנאי לשילובם בחברה הלא יהודית. משקיבלו היהודים הגרמנים את התפיסה הזו ואימצו את ערכיה החברתיים והתרבותיים של הבורגנות הגרמנית, הם התנערו מייחוס הפרדיגמה האוריינטליסטית אליהם והחילו אותה על יהודי מזרח אירופה. המשכילים היהודים דוברי הגרמנית השתמשו באותם מונחים אוריינטליסטיים שבהם תוארו לא מכבר בשיח הגרמני, והחלו לעצב את דימוי ה"אוסטיודה" – היהודי המזרח אירופי, הנבער והלא מוסרי. בתקופת משבר המודרניות של מפנה המאה ה-19 וה-20 (fin-de-siècle), נוסף לדימוי של יהודי מזרח אירופה מאפיין רומנטי של "אותנטיות", שהפך את המושג אוסטיודה לתבנית אוריינטליסטית קלאסית.⁸ בד בבד, רבים מבין האוסטיוודן עברו תהליכי טרנספורמציה דומים לאלו שהתחוללו קודם לכן בקרב היהודים הגרמנים, קרי חילון,

⁷ Bassin 1991; Layton 1994; Geraci 2001.

⁸ מחקרו החלוצי של סטיבן אשהיים (Aschheim 1982) עוסק בהתפתחות היחסים בין היהודים במרחב דובר הגרמנית לבין יהודי מזרח אירופה משלהי המאה ה-18 עד ראשית המאה ה-20.

התמערבות והיפרדות תודעתית מהדימוי העצמי האוריינטליסטי. כשם שמקדמיו של שיח ההשכלה היהודי-גרמני חוללו אוריינטליזציה של יהודי מזרח אירופה, כך גם יהודים מתחום המושב הרוסי, שהנהיגו את התנועה הציונית בראשית המאה ה-20 והיגרו לפלשתינה, החילו את הפרדיגמה האוריינטליסטית על הערבים המקומיים ועל יהודי ארצות איסלאם, וייחסו להם שילוב של בערות ואותנטיות, שאפיין את תבנית האוסטיודה.

אלה שוחט (2001; Shohat 1988) היתה הראשונה שהעלתה את התיזה הזו. היא הדגישה את מקומה המרכזי של הפרדיגמה האוריינטליסטית בכינון הממד האירופוצנטרי של השיח הישראלי-ציוני, וביססה מסגרת לבחינה משולבת של הרחקתם החברתית של יהודי ארצות האיסלאם מכאן, ושל ההתעלמות מהפלסטינים מכאן. לטענתה, "ה'אוסטיודן'... שנחקקו לשולי התרבות האירופאית במשך מאות שנים, הגשימו את תשוקתם להפוך ל'אירופה', למרבה האירוניה, דווקא במזרח הערבי, והפעם על גבם של 'האוסטיודן' שלהם, דהיינו, היהודים המזרחיים" (שוחט 2001, 183). שוחט לא הצביעה מפורשות על הרקע הגרמני של האוריינטליזם היהודי המזרח אירופי, אלא רק רמזה על כך בהצביעה על המושג הגרמני אוסטיודה. לאחרונה, השלימה עזיזה כזום את המלאכה. בבואה לשחזר את שלשלת הקבלה האוריינטליסטית בקרב קהילות יהודיות שונות למן שלהי המאה ה-18, שרטטה כזום מעין תרשים זרימה שלפיו תפיסות אוריינטליסטיות הונחלו לקהילות המזרח אירופיות אך ורק דרך ערוץ הנאורות הגרמנית (Khazzoom 2003, 490). אמנון רז-קרקוצקין (1998) הציג ניסוח חריף יותר של התיזה הגרמנוצנטרית בחקר האוריינטליזם הציוני. מאמרו מתחקה אחר הזיקות בין ההיבטים האוריינטליסטיים של "השאלה היהודית" בשיח הנאורות הגרמני, בשיח היהודי המודרני ובתודעה הישראלית-ציונית, וגורס שיהודים דוברי גרמנית היו בין מקדמיה הראשיים של הדיכוטומיה מערב/מזרח בשיח הציוני. לדבריו, אפילו אלו שתמכו בתנועת ברית שלום ו"שאפו בכנות רבה לבנות את הישות היהודית החדשה על סמך הכרה בזכויות תושבי הארץ", לא השכילו לעצב חלופה לאירופוצנטריות הציונית, שהגדירה את יהודי פלשתינה כלאום אירופי וטענה לשוני מהותי בינם לבין הסביבה האוריינטלית המזרח תיכונית (שם, 57).

ד. קול רוסי-יהודי אוריינטליסטי בציונות: ולדימיר ז'בוטינסקי כמקרה פרדיגמטי

לא כאן המקום לעמוד על בעייתיות קביעתו של רז-קרקוצקין בדבר יחסה של הציונות התרבותית דוברת הגרמנית בכלל, ושל אנשי ברית שלום בפרט, אל השיח האוריינטליסטי. עם זאת יש לציין, כי תפיסתם הדר-לאומית של אנשי "הגרעין הקשה" של הפלג הרדיקלי של ברית שלום — שלישיית הציונים הצ'כו-גרמנים שמואל הוגו ברגמן (1883–1975), רוברט וולטש (1891–1984) והנס קוהן (1891–1971) — התבססה על מרד בשיח התרבות הגרמני ההגמוני ועל רצון מפורש לתת גט כריתות לעברם האירופי. הם שאפו לשלב את

היישוב היהודי בהוויה מזרח תיכונית קונקרטי. ⁹ אחד ממתנגדיהם הרבים במחנה הציוני היה האודסי לשעבר ולדימיר (זאב) ז'בוטינסקי, שתקף בעיקר את המגמה של הקבוצה הרדיקלית בברית שלום להתקרב אל התרבות הערבית. עוד ב-1902, במאמר הראשון שהקדיש לנושא הציונות זמן קצר לפני שהתמסר לפעילות ציונית, הגדיר ז'בוטינסקי את זיקתם האירופוצנטרית של היהודים בתור מרכיב יסודי של הציונות:

האם הציונות מבקשת לנתק את היהודים מזיקתם הרוחנית לאירופה? לא — הציונות מבקשת בעבור היהודים מקום שבו הם יוכלו לקיים זיקה זו, לפתח אותה וליהנות ממנה בלי לסבול השפלות או רדיפות, ובלי להסתכן באיבוד מהותם הלאומית.¹⁰

הפולמוס של ז'בוטינסקי עם ברית שלום זכה לביטוי מחודד לאחר מאורעות תרפ"ט. דבריו המובאים להלן מגלים ממד ייחודי של גישתו כלפי ההוויה המזרח תיכונית:

התקרבות ציבורית בין היהודים והערבים היא בלתי אפשרית, מפני שאי-אפשר לשתף בחיים הציבוריים שני חוגים שהם שני עולמות, שתי תקופות, ושאינן להם כל עניין רוחני משותף. אי-אפשר שהעם העברי ילמד לדעת את השפה הערבית. אף אין כל צורך בשביל הישוב העברי בא"י לשפה זו... יש יותר קטטות בין ערבים ויהודים שיודעים ערבית מאשר עם יהודים שאינם יודעים ערבית... דווקא ההתרחקות מחיי הערבים כמו בתל-אביב עלולה יותר להשכיך שלום בתוכנו (ז'בוטינסקי תר"ץ).

ז'בוטינסקי אמנם אינו נוקט כאן בפירוש לשון של מערב/מזרח, אולם הפרדיגמה הדיכוטומית שעל בסיסה הוא שולל התקרבות בין יהודים לערבים מבטאת היגיון אוריינטליסטי של דו-קוטביות תרבותית, הדרה והתנשאות. זאת ועוד: בקוראו להימנע מלימוד שפתה של התרבות השכנה, ז'בוטינסקי מבקש לסכל מראש את האפשרות התיאורטית לפתח דו-שיח בין שתי התרבויות. לכאורה, תפיסתו מתבססת על ידע אמפירי, שלפיו "יש יותר קטטות בין ערבים ויהודים שיודעים ערבית". ואולם, יש מקום לברר שמא עוד בטרם נפגש עם המציאות הארצישראלית היה ז'בוטינסקי מצויד בתפיסה עקרונית, שלפיה אין לקיים מגע בלתי אמצעי עם תרבות שכנה ושונה.

היכן, אם כן, עלינו לחפש את הרקע לתפיסתו של ז'בוטינסקי על מודל היחסים הראוי בין יהודים לערבים? האם עלינו לפנות אל הציר "גרמניה/מזרח אירופה", ולהניח שז'בוטינסקי העתיק את חוויית האוריינטליזציה של האוסטיוודה ושחזר את הדפוס הדיכוטומי בסביבה המזרח תיכונית? שהרי, ז'בוטינסקי לא רק חותר להרחקת הערבים, אלא גם שולח חצים לעבר האוסטיוודן החדשים — יהודים יודעי ערבית. ואולם, אינני סבור שהשיח המשכילי על האוסטיוודן היה רלוונטי לחווייתו התרבותית של ז'בוטינסקי בצעירותו.

⁹ ראו למשל Weltsch 1922; Kohn 1926; על תפיסתו הדו-לאומית של הוגו ברגמן, ראו שומסקי 2004.

¹⁰ *Odesskiye Novosti*, 8.9.1902, p. 3, מצוטט אצל Stanislawski 2001, 156, התרגום שלי.

מיכאל סטניסלבסקי (Stanislavski 2001), במסגרת מחקרו פורץ הדרך על ציונות וקוסמופוליטיות ב-*fin-de-siècle*, בחן מחדש את המקורות התרבותיים והאינטלקטואליים של התפתחותו הציונית של ז'בוטינסקי. סטניסלבסקי מדגיש כי בשונה מיהודי תחום המושב, וכן מרוב ציוני מזרח אירופה בני תקופתו, גדל ז'בוטינסקי במשפחה שנמנתה עם חוגי הבורגנות הרוסית היהודית הגבוהה. חוגים אלו היו מרוחקים מההוויה של יהדות מזרח אירופה בשלהי המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 (שם, 121–122). לא רק אורח החיים המסורתי, שאפיין בימים אלו את רוב יהודי תחום המושב, אלא גם הדילמות התרבותיות של תנועת ההשכלה העברית, נעדרו מן הרקע החברתי והתרבותי של ז'בוטינסקי בצעירותו. אודסה של ז'בוטינסקי, שבה נולד ב-1880 והתעצב מבחינה אינטלקטואלית, היתה שונה מאוד הן מאודסה דוברת היידיש של שכונת העוני והפשע המפורסמת מולדבנקה (Moldavanka), והן מאודסה של דובנוב, ביאליק ואחד העם (שם, 126–127). ז'בוטינסקי לא למד בילדותו ובנעוריו במוסדות החינוך היהודיים הרבים שהיו באודסה, לא ב"חדר" ולא בבית ספר יהודי ברוח ההשכלה, אלא בגימנסיה הרוסית היוקרתית על שם רישליה (Richelieu). בנעוריו חלם על קריירה ספרותית. בגיל 16 החל ז'בוטינסקי לכתוב סיפורים קצרים ולתרגם לרוסית שירה אנגלית וצרפתית, ועד מהרה גילה את כישורו העיתונאי. בגיל 17 נטש את לימודיו בגימנסיה לטובת עבודה בתור כותב בעיתון הליברלי האודסי *Odesskii listok* בשווייץ ובאיטליה, שם שהה עד 1901 (שם, 116, 126–127).

בהתבסס על ניתוח של אינספור כתבות, פיליטונים ומאמרים שכתב ז'בוטינסקי בתקופה זו – מאגר שנשמר בספריות ובארכיונים סובייטיים ולכן לא היה נגיש לחוקרים מן המערב עד 1991 – סטניסלבסקי משרטט מחדש את דיוקנו של ז'בוטינסקי בתקופתו הטרומ-ציונית. כך מתגלה לנגד עינינו דמות שונה מן הדימוי המגמתי שעליו עמל ז'בוטינסקי בכתביו האוטוביוגרפיים, שבהם הציג את עצמו בצעירותו כמתבולל רוסי, שידע תמיד במעמקי לבו שמקומם של היהודים בארץ-ישראל. בניגוד לדימוי זה, אנו מגלים אינטלקטואל רוסי-יהודי המעורה בחיי הספרות והאמנות של האוונגרד התרבותי הרוסי; אינטלקטואל המחזיק בדעות אינדיבידואליסטיות, אנטי-לאומניות וקוסמופוליטיות, כיאה לבני חוגו, שתפיסותיהם האסתטיות דחו את השקפת עולמה של האינטליגנציה הרוסית מן הדור הקודם, שהכפיפה את הפרט לאידיאלים של "שירות העם". מתיאורו של סטניסלבסקי עולה, כי ז'בוטינסקי היה באותן שנים חסר כל עניין, שלא לומר בור לחלוטין, בתרבות היהודית על גווניה, ועם זאת היה מודע לשייכותו ללאום היהודי (שם, 131, 133–134). סטניסלבסקי סבור כי ז'בוטינסקי משקף נאמנה את הווייתם של יהודים דוברי רוסית במהלך כל המאה ה-20. סטניסלבסקי היטיב להגדיר את מהות היחס בין יהודים דוברי רוסית לבין רוסיות בתקופת ההתבוללות. לדבריו, המושגים רוסי ויהודי אכלסו שני מחוזות סמנטיים שונים, יהיו אשר יהיו ממדי קשרי הגומלין בין שתי הקבוצות. בהתבסס על הגדרה זו, סטניסלבסקי טוען בצדק שהמושג התבוללות אינו רלוונטי הן לגבי ז'בוטינסקי והן לגבי היהודים ברוסיה הצארית ובברית המועצות. כמו בתקופתו של ז'בוטינסקי, גם כיום יכולים

היהודים דוברי הרוסית להיות בין יוצריה ונושאייה של התרבות הרוסית, אזרחים נאמנים וגאים של המדינה הרוסית, אולם הם לעולם לא יתפסו את עצמם ולא ייתפסו בעיני האחרים כבני הלאום הרוסי (שם, 123–125). אם כן, באופן פרדוקסי, הווייתו של ז'בוטינסקי קרובה יותר להווייתם של יהודים דוברי רוסית בסוף המאה ה-20 מאשר לזו של רוב יהודי רוסיה בתקופתו. משום כך, חשוב לעיין במקורות התרבותיים ליחסו של ז'בוטינסקי אל המזרח הערבי, לא רק מתוך ניסיון לעמוד על ייחודיותו של קולו הרוסי-יהודי באוריינטליזם הציוני, אלא גם בתור נקודת מוצא הולמת לדיונו בשיח האוריינטליסטי העכשווי של אינטלקטואלים מהגרים דוברי רוסית.

אם כן, עיצובו האינטלקטואלי של ז'בוטינסקי הושפע עמוקות מן התרבות הרוסית, ולכן כדי לעמוד על הרקע הרעיוני והתרבותי להנגדתו הדו-קוטבית בין יהודים לערבים, עלינו להתמקד בשיח התרבות הרוסי ולנטוש את כיוון החקירה הגרמנוצנטרי. סטניסלבסקי טוען באופן משכנע, שדווקא כתיבתו הספרותית המעין-אוטוביוגרפית של ז'בוטינסקי היא מקור מהימן ביותר להבנת תפיסתו הציונית. בעוד כתביו האוטוביוגרפיים המובהקים טעונים מגמתיות אידיאולוגית ומגוללים סיפור קוהרנטי וטרמיניסטי — של גיבור מתבולל, אך ציוני במעמקי נפשו, המוצא את דרכו חזרה אל העם היהודי בזכות כוחותיו הפנימיים — הרי בכתביו הספרותיים בעלי הגוון האוטוביוגרפי היה ז'בוטינסקי מחויב הרבה פחות לסדר יומו האידיאולוגי, והציג תמונה מורכבת יותר. בהקשר זה מאלף לעיין ברומן האחרון שלו, *חמשתם* (Piatero, 1947, Jabotinsky), שנכתב ב-1936. רומן זה הוא פסגת עבודתו הספרותית של ז'בוטינסקי, ולפחות מבחינת סגנונו אפשר למנותו עם יצירות המופת של הפרוזה הרוסית במאה ה-20. העלילה מתרחשת באודסה בשנותיה הראשונות של המאה ה-20, ובמרכזה סיפורה של משפחה יהודית שעברה תהליכי רוסיפיקציה: בני הזוג מילגרום וחמשת ילדיהם, שתי בנות ושלושה בנים בני 15 עד עשרים. סיפוריהם של צעירים אלו נועדו לגלם, לדברי המחבר-המספר, את "כל אותם החשבונות — הטובים והרעים כאחד — שבהם באה עמנו כל התקופה הקודמת של 'הרוסיפיקציה' היהודית" (שם, 5, התרגום שלי). בני המשפחה טועמים מהתפריט הרעיוני המגוון של תקופתם — ממרקס וניטשה ועד בודהיזם ונצרות — אך המשותף לכולם הוא המרחק הרב מן הציונות. המספר הוא עיתונאי צעיר, שחזר לא מכבר משהות בשווייץ ובאיטליה והתקרב למשפחת מילגרום. בניגוד לבני המשפחה, המספר הוא ציוני בראשית דרכו, ובחירתו זו אמורה לסמן, לפחות לכאורה, את החלופה הנכונה והבטוחה בעבור היהודים הרוסים בני דורו. ואכן, מר היה סופם של ילדי מילגרום — מרוסיה, שבה היה המספר מאוהב, נשרפה למוות בתאונה, מרקו טבע למוות בנהר, ליקה הפכה לסוכנת סמויה של משטרת הצאר בקרב קבוצת מהפכנים, סריוז'ה נפצע והתעוורר, ואילו טוריק התנצר, בטענה שהתפרקות היא תהליך בלתי נמנע ואף חיוני לעם היהודי (שם, 183). ואולם, לא זו בלבד שהמספר (וגם המחבר) אינו שמח לאידם של הגיבורים, אלא שלקראת סוף הרומן נראה, למרבה הפלא, שהוא עצמו כלל אינו בטוח שבחירתו בציונות בראשית המאה ה-20 היתה בחירה נכונה. והנה, דווקא מתוך אחרית

הדבר של הרומן, שבה קולו הספקני של המספר מתמזג לחלוטין עם קולו של המחבר, מתוך התרפקות נוסטלגית מפתיעה על אודסה המולטי-אתנית של fin-de-siècle, אפשר לדלות את תמצית השקפתו הציונית של ז'בוטינסקי, הרלוונטית לענייננו:

כנראה, לעולם לא אראה עוד את אודסה. חבל, הרי אני אוהב אותה... יש אומרים, שעצם השם אודסה — כמוהו כבדיחה משעשעת. בעצם, אינני נעלב למשמע דברים אלו: אמנם אינני רוצה כל כך לגלות להם את געגועי, אבל אינני נעלב מן היחס המלגלג כלפי מולדתי. ואולי באמת היתה זו עיר מצחיקה... עשרה שבטים אלו בצד אלו, כולם ססגוניים למופת, אחד משעשע יותר ממשנהו: התחילו בכך, שצחקו זה על זה, ואחרי כן למדו לצחוק גם על עצמם, ועל כל העולם, ואפילו על מה שכואב, ואפילו על מה שאהוב. בהדרגה שחקו את מנהגייהם תוך שהתחככו זה בזה, חדלו מלהתייחס ברצינות יתרה אל מזבחייהם, ואט-אט למדו להכיר את אחד הסודות החשובים של העולם: מה שקדוש לך, הוא הבל בעיני השכן... טוריק אמר: "התפרקות". ואולי הוא צודק; [נאמר ש]תקופות ההתפרקות הן לעתים התקופות המקסימות ביותר. ומי יודע: ואולי לא רק מקסימות, אלא גם הנעלות במובן? אנוכי, כמובן, באותו המחנה שמרד בהתפרקות, אינני רוצה שכנים, רצוני לשכך את כל בני אדם באייהם. ואולם — מי יודע? (שם, 186–187, התרגום וההדגשה שלי).

מתוך מובאה זו, שהיא כשלעצמה עשויה להסב מבוכה ליורשיו הרוחניים של המחבר, עולה שהכוח המניע בציוניותו של ז'בוטינסקי היה רצונו העקרוני למנוע חילופי תרבויות ספונטניים בין עמים שכנים. הדרך למנוע זאת, כך סבר, כרוכה בהפרדה פיזית בין העמים. נראה אפוא שחתירתו של ז'בוטינסקי להפרדה בין "שני עולמות ושתי תקופות" בפלשתינה, קרי בין יהודים (המבקשים לקיים בה, כזכור, "זיקה רוחנית אירופית") לבין ערבים, היא מקרה פרטי של השקפה כללית על יחסים בין עמים שכנים, השקפה שפיתח לאור ניסיונו הרוסי-אודסי. אולם האם ניתן לומר שהשקפה זו קשורה למאפייניו הספציפיים של שיח התרבות הרוסי ביחס לתושבי הספר שחומי העור? תשובה לשאלה זו נרמזת ברומן *חמשתם*, כאשר מרקו, אחד מבני מילגרום, מבטא גישה בלתי ראויה בעיני המספר הציוני לסוגיית היחסים בין עמים ותרבויות. מרקו סולד מדברי הלעג וההכפשה כלפי הגרוזינים שהשמיע מיכאיל לרמונטוב, אחד מגדולי המשוררים הרוסים וממעצבי הדימוי האוריינטליסטי של עמי הקווקז בספרות הרוסית. מרקו מבקש להכיר את התרבות הגרוזינית באופן בלתי אמצעי, לא רק כמחאה על דברי לרמונטוב ומתוך הזדהות עם הגרוזינים המוכפשים, אלא בראש ובראשונה מתוך עניין עמוק בתרבות שונה מזו שעל ברכיה התחנך. הוא עומד על הבדלים פנימיים בין קבוצות אתניות שונות בתוך אוכלוסיית גרוזיה, ואף מתחיל ללמוד את השפה הגרוזינית (שם, 45). המחבר-המספר, שבמהלך כל מפגשיו עם בני משפחת מילגרום מגלה סובלנות ואיפוק נוכח ניסיונותיהם התרבותיים והרעיוניים, מותח ביקורת גלויה וחריפה דווקא על התנהגותו של מרקו, הנראית בעיניו מגוחכת. זוהי גם הפעם היחידה בכל שיחותיו עם בני המשפחה שהוא מציע להם מפורשות את החלופה הציונית.

כדי לעמוד על ההקשר התרבותי הרחב של פולמוסו של המחבר המספר עם מרקו, נפנה לאחת מתובנותיה של אווה תומפסון לגבי ייחודיותו ההיסטורית של הפרויקט הקולוניאליסטי-אוריינטליסטי של רוסיה. לדברי תומפסון, בשונה מן הקולוניאליזם המערבי, שהיה, ולו באופן חלקי, בעל ממד אינטגרטיבי, אופיו של הקולוניאליזם הרוסי היה צנטריפוגלי במובהק, וזאת משתי סיבות עיקריות. ראשית, הכיבושים המערביים היו מעוגנים ברטוריקה אוניברסליסטית, שעל אף צביעותה המשוועת הביאה, בעקיפין ושלא במתכוון, להיברידיות תרבותית ולאפשרויות התפתחות של זהויות דיאלוגיות. הקולוניאליזם הרוסי, לעומת זאת, נשען בעיקר על כוח צבאי ועל הצהרות פשטניות בדבר עליונותה האולטימטיבית של "רוסיה הגדולה". שנית, התיאבון הטריטוריאלי הבלתי מרוסן של רוסיה הביא לכך שתחת חסותה נמצאו אינספור עמים וקבוצות אתניות, ולכן אי-אפשר היה ליצור תודעה אוניברסליסטית משותפת, אף לא למראית עין (Thompson 2000, 19). נוכח מצב זה, בחר האימפריאליזם הרוסי – ואף יותר ממנו, יורשו הסובייטי – בדרך של קיבוע הפרטיקולריזם האתנו-לאומי ברחבי האימפריה, תוך השתתתו על הבחנות היררכיות מהותניות בין קבוצות אתניות שונות, ומעל הכל בין רוסים לבין שאר העמים. המקורות הרעיוניים של הבחנות אלו נעוצים עוד בגישתם הנטורליסטית והפרימורדיאליסטית של המשכילים הרוסים במאה ה-18, שטענו לשוני בין קבוצות אתניות ברחבי האימפריה הרוסית ובשטחי הספר. משכילים אלו השתמשו במונחים אוריינטליסטיים ביחס לעמי הקווקז (Slezkine 1994, 176). משם התפתחו נרטיבים מדירים, שהחריפו את דימוי השוני ההיררכי בין התרבות הרוסית לבין תרבויות הספר הדרומי והדרומי-המזרחי של רוסיה. דימויים אלו קובעו באמצעות שיח החוסם את האפשרות של חילופים בין-תרבותיים. במילים אחרות, הצורך בשימורו של שוני מהותני מומצא בין רוסיה לעמי הקווקז ואסיה התיכונה מחייב הימנעות מדו-שיח בין-תרבותי.

ז'בוטינסקי, הדוחה על הסף את רצונו של מרקו לפתח דו-שיח עם התרבות הגרוזינית, מזדהה בכך עם אחד ממאפייני היסוד של השיח הקולוניאליסטי הרוסי. הוא מנסח לעצמו מחדש מאפיין זה במונחים של השקפת עולם כוללת ("אינני רוצה שכנים, רצוני לשבץ את כל בני אדם באייהם", Jabotinsky 1947, 187), ומשעתק אותו במדויק אל הסביבה המזרח תיכונית, תוך קביעת היררכיה אוריינטליסטית בין יהודים לערבים, ותוך דחייה אקסיומטית של האפשרות לדיאלוג ביניהם.

ה. השיח האוריינטליסטי הרוסי-סובייטי והאינטליגנציה הרוסית-יהודית

על אף יחסו הביקורתי כלפי השיח התרבותי הרוסי ההגמוני, כפי שעולה ברומן חמשתם (שם, 163), ז'בוטינסקי אינו מביע כל הסתייגות מייצוגיהם המכפישים של עמי הקווקז בשיח זה. היעדר ביקורת כלפי הניסיון הקולוניאלי הרוסי מאפיין את רוב האינטלקטואלים הרוסים במאה ה-19 וה-20. כפי שמציינת אווה תומפסון, אותם סופרים ואנשי רוח רוסיים,

שבעתות שונות הסתכנו והוקיעו את השלטון הצארי או הסובייטי, שיוו בתוך כך ממד אוניברסלי לסבלו של העם הרוסי וללבטיו הרוחניים של האינטליגנט הרוסי, בלי להידרש לקולותיהם הפרטיקולריים של העמים הלא רוסיים הכבושים (Thompson 2000, 29–30). זכותה של רוסיה לספח אליה שטחים זרים, לייצג את תושביהם ולסמנם בתיוגים מכפיישים התקבלה כמובנת מאליה בתודעה הלאומית הרוסית. הסיבה לכך נעוצה, לדעת תומפסון, בהצלחתו הרטרורית של שיח התרבות והזהות הרוסי, שהשכיל לעצב לרוסיה דימוי עצמי של ישות סבילה וחפה מכל תוקפנות. המיתוס על חפתה האולטימטיבית של רוסיה הביא למצב פרדוקסי, שבו מעצמה בעלת תיאבון אימפריאליסטי חסר מעצורים מוצגת כארץ נטולת גבולות טבעיים, הנלחמת על קיומה בעל-כורחה. כך זוכה הקולוניאליזם הרוסי למעין גושפנקה מוסרית, ונותר מחוץ לדיון הביקורתי על העבר ועל ההווה הרוסיים (שם), 23–28, 41–43).

כדי להבין את יחסה של האינטליגנציה הרוסית-יהודית אל שיח התרבות הרוסי על האוריינט, חשוב לעמוד על התובנה של תומפסון לגבי האופי הסלקטיבי של ביקורת המדינה והמשטר בקרב אינטלקטואלים רוסיים. כמה סוציולוגים ישראלים, הרואים במהגרים דוברי הרוסית בישראל קבוצה בעלת גישה ביקורתית חריפה כלפי הממסד הישראלי, נוטים לייחס ליהודים הרוסים תרבות של ביקורת כלפי המדינה באשר היא, היונקת כביכול מעמדה חתרנית כלפי המשטר הסובייטי, שאפיינה רבים מהם בארץ המוצא.¹¹ גם האינטלקטואלים מקרב המהגרים עצמם תומכים בלהט במיתוס על אודות הרוח המרדנית של האינטליגנציה הרוסית בכלל ושל זו הרוסית-יהודית בפרט. הפסיכולוג ואדים רוטנברג, למשל, מייחס לרוח זו את יחסם הספקני של המהגרים אל הנורמות הנהוגות בחברה ובתרבות הישראליות (ראו Rotenberg n.d.). זוהי טענה גורפת ופשטנית למדי, שכן למעשה אינטלקטואלים רוסיים ממוצא יהודי מתחו ביקורת רק על רבדים מסוימים בתרבות ובפוליטיקה הרוסיות והסובייטיות. יחסם אל השיח האוריינטליסטי הטבוע בתרבות האימפריאלית הרוסית והסובייטית לא היה שונה מזה של כלל האינטליגנציה הרוסית.¹² הדוגמה של ז'בוטינסקי, שנקט גישה סלקטיבית כלפי שיח התרבות הרוסי וקיבל את עמדת העליונות הקולוניאליסטית ביחס לגרוזינים, משקפת תופעה כללית בקרב האינטליגנציה הרוסית-יהודית במאה ה-20. יתרה מזו, אינטלקטואלים רוסיים-יהודים בולטים אף תרמו למאמץ האימפריאלי של עיצוב דימוי האוריינט הרוסי. על הירתמותם של יהודים למאמץ זה הקל מאוד גורם משמעותי: השיח האוריינטליסטי בכרית המועצות התאפיין אמנם ברטוריקה גזענית, ואדם בעל עיניים ושיער שחורים עשוי היה להיתפס בעיני הסביבה הסלביית גם כיהודי (Lemon 1995, 37–38), ועם זאת, היהודים הסובייטים

¹¹ קימרינג 1998, 275–276; לרנר 2001, 43; 12; Rapoport ; Lomsky-Feder and Rapoport 2001, p. 236–237 and Lomsky-Feder 2002.

¹² ככלל, אנשי האינטליגנציה היהודים תחת השלטון הסובייטי ראו את עצמם משתייכים אל התרבות הרוסית ההגמונית, והם ממשיכים לחוש כך גם בישראל (Golden 2001, 17).

מעולם לא נכללו בקטגוריה הגזעית של שחורים, שהוחלה בעיקר על בני האוריינט של רוסיה.

כדי להמחיש את הפער בין הביקורתיות של האינטלקטואלים הרוסים-יהודים כלפי השלטון לבין הפנמת ההיבט האוריינטליסטי של שיח התרבות הרוסי והעמקתו, מאלף לעיין בשתי דוגמאות של סופרים רוסיים-יהודים מרכזיים במאה ה-20, המשורר אוסיפ א' מנדלשטם (Mandelstam, 1891–?) והסופר איסק א' בבל (Babel, 1894–1940). שני יוצרים אלו, שהעלו תרומה כבירה לספרות הרוסית החדשה, מתחו ביקורת על המשטר הקומוניסטי ושילמו על כך בחייהם בתקופת ה"טיהורים" הסטליניסטיים בשלהי שנות השלושים. על כן, הם זכו למקום מכובד בפנתאון התרבותי של האינטליגנציה הרוסית-יהודית בברית המועצות, ומעמדם נותר בעינו עד היום בקרב אינטליגנציה זו ברוסיה הפוסט-סובייטית ובישראל גם יחד.

מנדלשטם נחשב לאחד מגדולי המשוררים של תור הכסף בשירה הרוסית, שחל בשלהי תקופת האוטוקרטיה הצארית ובראשית התקופה הסובייטית. בראשית שנות השלושים היה מנדלשטם היחיד מבין אנשי הרוח הרוסים שקרא תיגר בגלוי על המשטר. באחד משיריו המפורסמים הוא תקף בלשון בוטה וארסית את סטלין ואת אנשיו. מעבר לכך, נודע מנדלשטם בחיבתו המיוחדת אל התרבות והספרות הגרוזינית, ואף למד את השפה הגרוזינית. הוא הוקסם במיוחד מהשירה הגרוזינית והרבה לתרגמה לרוסית. במסה שכתב בתחילת שנות העשרים הרהר מנדלשטם על מצב האמנות הגרוזינית תחת השלטון הסובייטי בראשית דרכו (Mandelstam 1990, 307–310). בתור נציגה של "רוסיה התרבותית", שבמשך מאה שנה עקבה באהדה, לדבריו, אחר התפתחותה התרבותית של גרוזיה, העלה מנדלשטם על נס את כושרה הסגולי של התרבות הגרוזינית לא להתמזג עם המזרח (שם, 308). גרוזיה, כך טען, אמנם הביטה תדיר לעבר המזרח, אולם ידעה תמיד להתגבר עליו באמצעים אמנותיים מן המעלה הראשונה. כיוורשם הנאמן של פושקין ולרמונטוב, שכוננו זה מכבר את הדימוי של אסיה ה"חייתית", מנדלשטם אינו נדרש להסברים מיותרים לגבי מהותו של המזרח. מובן לו מאליו שמדובר בישות שלילית במהותה, המנוגדת ליצירתיות רוחנית אמיתית. עם זאת, הוא מייעץ לתרבות הגרוזינית לא להתנער לחלוטין מן החיצוניות המעין-מזרחית שלה, כדי לשמור על "הארוס המשכר", שכה משך אליה בעבר את המשוררים הרוסיים (שם, 307).

בבל, בן-דורו של מנדלשטם ואחד המחודשים של סגנון הכתיבה המודרני בספרות הרוסית, לא נמנה אף הוא עם אוהדי המשטר הקומוניסטי. בשנות העשרים הוא עורר את חמתה של האליטה הצבאית הסובייטית, כשספרו המפורסם חיל הפרשים חשף את אכזריותו של הצבא האדום במלחמת האזרחים. אולם בתארו את המזרח השתלב קולו, בדומה לזה של מנדלשטם, במקלה השיח האוריינטליסטי הרוסי-סובייטי. בראשית שנות העשרים שהה בטביליסי, בירת גרוזיה, בתור כתב של עיתון רוסי-סובייטי מקומי, ובעקבות זאת פרסם את סיפורו "שכר הסופרים הראשון שלי" (Babel 1999, 419–429). מעשה בצעיר המשמש עורך לשון בהוצאת הספרים הצבאית של פיקוד קווקז, וסובל מבידוד ומדיכאון

באווירה החונקת של טביליסי הזרה והמוזרה. את הדרך להיחלץ ממצוקתו הנפשית מוצא הגיבור באהבה לפרוצה רוסייה, הנבדלת מן "האספסוף הקופי" של בני המקום בהיותה "גבוהת-קומה ולבנת-פנים" (שם, 421). ברוח הרטוריקה הגזענית של האוריינטליזם הרוסי, מגלם המראה החיצוני של הגיבורה את אופייה האצילי, שאליו עומד הגיבור להתוודע. הגיבור בודה מלבו סיפור על חייו האומללים: הוא מספר לפרוצה שהוא יליד כפר רוסי, הנודד ברחבי הקווקז ונאלץ לדור בכפיפה אחת עם פראי האדם המקומיים. בכך הוא מגלה לראשונה את כישורו כמספר. הפרוצה, הנרגשת מסיפורו, מסרבת לקבל ממנו תשלום על שירותיה, ומכאן "שכר הסופרים הראשון" שלו. מסיפור זה ניתן ללמוד על התפקיד שמייעד ככל לילידי טביליסי ולנוף המקומי. "האספסוף הקופי" המקומי, שבניו "רומסים נפשות ונשים" (שם, 427), מגלם את הצד הקוטבי של ההווה שאליה שואף הגיבור — הווה המבוססת על אהבה ויצירתיות. "השוק המזרחי" של טביליסי מייצג בעיניו ככל את היסוד החייתי והעקר שבאדם, יסוד שיש להתגבר עליו, בדומה לדימוי של המזרח בעיני מנדלשטם. נציגיה היהודים של האינטליגנציה הרוסית היו שותפים מלאים לשיח האוריינטליסטי הרוסי-סובייטי גם לאחר מלחמת העולם השנייה, ואף ביתר שאת בשלהי ימיה של ברית המועצות, בפרט בתחום הקולנוע. בהקשר זה ראוי לציין את הסרט *מְכַשְפִּים* (Charodei) בבימויו של קונסטנטין ברומברג (Bromberg) — קומדיה משעשעת בסגנון של אגדה לירית, שיצאה לאקרנים ב-1982. תסריטאי הסרט, האחים ארקדי ובוריס סטרוגצקי (Strugatsky), היו בין הסופרים הפופולריים ביותר בברית המועצות משנות השישים עד שנות השמונים. העלילה מתרחשת במכון לכישוף, שהוא השתקפות סטירית של מגזר השירותים הציבוריים הסובייטי. על רקע סיפורי אהבה, תככים ומאבקי כוח בתוך המכון, בולטת באלמוניותה ובתלישותה מן העלילה דמותו של "האורח מן הדרום", המסתנן אל המכון במטרה להשיג אחד מהדגמים של "מקל הקסם", שעל פיתוחו שוקדים המכשפים המומחים. האורח מן הדרום מדבר רוסית במבטא קווקזי כבד, ומתפעל מהנסים והנפלאות שמחוללים עובדי המכון, באומרו שמעולם לא ראה כאלו "אצלנו בדרום". אף על פי שבידו מסמכים רשמיים שיקנו לו את המקל המיוחל, הוא אינו מסוגל להתאפק ומנסה לגנוב אותו לנגד עיני המכשפים, והוא אף עושה זאת כבדרך אגב ובטבעיות יתרה. השומר הערני שתופס את העבריין בשעת מעשה אינו מתעמת עמו, וגם המכשפים, שהיו עדים לניסיון הגנבה, אינם מגלים כלפיו זעם או שאט-נפש. דומה כי נטייתו של האורח מן הדרום לרמות ולגנוב נראית להם מובנת מאליה — ואמורה להיתפס כך גם בעיני הצופים — בהיותה תכונת אופי אימננטית של "אנשי הלאום הקווקזי".

מאז התפוררותה של ברית המועצות, עם פריחתם המחודשת של חיי התרבות היהודיים והקמת מסגרות קהילתיות יהודיות ברוסיה, הולכים ומחלחלים מונחיו של השיח האוריינטליסטי הרוסי-סובייטי לתוך הקהילה היהודית במוסקבה. הרקע לכך הוא המפגש בין יהודים רוסים מקומיים לבין יהודים הרריים ילידי הקווקז, שהיגרו לבירה הרוסית במהלך שנות התשעים בעקבות המצב הביטחוני הרעוע והמצוקה הכלכלית במחוזות הולדתם.

לדברי האנתרופולוגית האמריקנית סשה גולובוף (Goluboff 2003), השיח הרוסי-יהודי במוסקבה על אודות היהודים ההרריים משקף במובהק אותם מושגים אוריינטליסטיים גזעניים שבאמצעותם מוצגים ילידי הקווקז ואסיה התיכונה בשיח המוסקבאי והרוסי הכללי. היהודים ההרריים מוצגים בתור שחורים, פראים ומושחתים, המאיימים להשתלט על מוסדותיה של הקהילה היהודית המקומית ומבאשים את ריחה בשל עיסוקם במסחר (שם, 122–123). היהודים הרוסים, לעומתם, מוצגים בתור אינטליגנטים, תרבותיים ורוחניים (שם, 124). שיח זה, כך עולה ממחקרה של גולובוף, מאשש הן את היסוד היהודי והן את היסוד הרוסי בזהותם העצמית של יהודי מוסקבה. מחד גיסא, ההנגדה בין היהודים הרוסים, נושאי התרבות הרוסית-אירופית, לבין היהודים השחורים האסייתים, מחזקת את הדימוי העצמי האליטיסטי של הראשונים, דימוי שהוא אחד הסממנים הבולטים של התודעה העצמית היהודית עוד מתקופת המשטר הסובייטי (שומסקי 2001). מאידך גיסא, תיוגם האולטימטיבי של היהודים ההרריים כסוחרים מושחתים מסייע ליהודי מוסקבה להתנער מהדימוי השלילי של "הסוחר היהודי", דימוי מרכזי בשיח הרוסי האנטישמי בתקופה המודרנית. כך הם מאששים את זיקתם לתרבות הרוסית המוסרית והרוחנית, הבזה כביכול לעיסוק במסחר ובכסף (Goluboff 2003, 130–131).

אם כן, גם אם יש יסוד לסברה שהאינטליגנציה הרוסית-יהודית התאפיינה בביקורת ובספקנות כלפי המשטר הסובייטי, הרי אין להקיש מכך לגבי יחסה אל השיח האוריינטליסטי — שהוא אחד הצירים הרצופים והמכוננים של התרבות הרוסית, הסובייטית והפוסט-סובייטית. הידע האימפריאלי על אסייתים שחומי עור, שאותו רכשו בני אינטליגנציה זו בתיווכו של שיח התרבות הרוסי-סובייטי, הוא חלק חשוב מן המטען התרבותי שהם נושאים עמם במעבר למזרח התיכון.

ו. "רפובליקת שמש קטנה" — הממד הלוקלי של השיח האוריינטליסטי הרוסי-ישראלי

סרגיי דובלטוב (1941–1990), מגדולי הפרוזה הרוסית בדור האחרון וממבקריו הבוודים של הממד הגזעני של שיח התרבות הרוסי, מתאר ברומן בארץ נכר (*Inostranka*) באירוניה האופיינית לו את המבוכה שאחזה בתושבי שכונת מהגרים רוסיים-יהודים בניו-יורק למשמע הידיעה ה"מזעזעת": אשה צעירה ויפה מהשכונה מקיימת קשר רומנטי עם גבר היספני. כך הגיב על הידיעה אחד האינטלקטואלים השכונתיים: "נשים יפות תמיד נופלות לידי הגרוזינים החצופים האלה... מה?... הוא היספני?... הרי זה, בעצם, היינו הך..." (Dovlatov 1995, 65–66, התרגום שלי). בשימו מילים אלו בפי גיבורו, מצביע המחבר בגיחוך על שיטה שבאמצעותה המהגרים דוברי הרוסית בארצות הברית מזהים ומסמנים אחרים מקומיים ושחומי עור. המהגרים ייבאו מהשיח הרוסי-סובייטי רפרטואר דימויים עשיר של אסייתים. הם משוכנעים באמיתותם של דימויים אלו, ובאמצעותם הם מפרשים את הנוף האנושי

הצבעוני בסביבתם החדשה, אגב ביטחון מוחלט שהם עומדים מול מציאות מוכרת. פיסת ה"ידע" שבה מחזיק גיבורו של דובלטוב – "נשים יפות תמיד נופלות לידי הגרוזינים החצופים האלה" – מתקשרת אל הפרקטיקות השיחניות הגזעניות של השיח הסובייטי היומיומי, שבהן דנה למון במחקריה. הגיבור מתכוון ודאי ל"יצר המיני הבלתי מרוסן" של הגרוזינים, שבזכותו הם כובשים על נקלה את לבבות הנשים היפות. העובדה שבמקום גרוזינים כקטגוריית זיהוי וסימון יכולים לבוא גם ארמנים, אוזבקים או צ'צ'נים רק מחזקת את יעילות השיטה, שכן הטשטוש בין קבוצות אתניות פרטיקולריות מאפשר לפשט מציאות תרבותית ממשית, על ידי דחיסתה לתוך קטגוריה אחת חובקת-כל.¹³

האם שיטה זו פועלת גם בקרב אינטלקטואלים דוברי רוסית בישראל? כדי לברר זאת אפנה ליצירתה של דינה רובינה (Rubina). רובינה, ילידת טשקנט בירת אוזבקיסטן, עלתה לישראל בסוף שנות השמונים, לאחר שפרסמה כמה מחיבוריה בברית המועצות. אולם מקום של כבוד בעולם הספרות הרוסית היא רכשה לה לאחר עלייתה, בעיקר בזכות ספריה המשקפים את חווייתה הישראלית, שפורסמו במהלך שנות התשעים בידי הוצאות מכובדות כמוסקבה ובסנט-פטרבורג.

כיצד מיוצגים הארץ החדשה ותושביה בספריה של רובינה? אפתח באחד הרומנים הפחות ישראליים שכתבה, *מִסְרָטָה מתקרבת* (*Kamera nayezhayet!*), שנכתב ב-1993 (Rubina 2002). ברומן זה, הנושא גוון אוטוביוגרפי מובהק, מתבוננת הגיבורה המרכזית לאחור על חייה באוזבקיסטן, תוך שהיא משלבת את הרהוריה על חייה בישראל כיום. מתוך כלל חוויות חייה בטשקנט, המפגשים עם הילידים האוזבקים הם שהטביעו בזיכרונה של הגיבורה את הרושם השלילי ביותר. הגיבורה מלמדת מוזיקה במכון לתרבות, ושם היא נתקלת בסטודנטים אוזבקים, המעוררים בה בוז וטינה. כפי שמתברר, ביסוד תחושות אלו מונחת תשתית של "ידע" על התרבות האוזבקית, העומד לרשותה של המחברת-הגיבורה, והיא אינה מטילה כל ספק באמינותו של ידע זה. אחת מפיסות הידע החשובות בעיניה המתבוננות של המחברת קשורה ליחסם של הגברים האוזבקים לנשים ולאהבה בין גבר לאשה. בתפיסתו של כל גבר אוזבקי, כך היא סבורה, העולם הנשי מתחלק לשני חלקים: בחלק האחד נמצאות הנשים האוזבקיות, המשרתות את בעליהן תוך ענווה וציות ולכן הן ראויות לחסותם, ואילו בחלק האחר נמצאות כל שאר הנשים, פרוצות חסרות תקנה, ועל כן הן יעד לגיטימי לתקיפה מינית בעיני הגבר האוזבקי (Rubina 2002, 252). הגבר האוזבקי נחשב אפוא למשעבד נשים במסגרת המשפחתית ולמטריד נשים מחוצה לה. כך או כך, רגש האהבה נותר מעבר להשגתו.

כך מתארת המחברת-הגיבורה את ציבור הסטודנטים האוזבקים. אף על פי כן, הגיבורה מנסה בהרצאותיה לפתוח בפניהם את עולמם של שומן ושוברט. במעמד זה היא אינה מסתירה את גאוותה, ורואה את עצמה מעין שליחה של התרבות האירופית בקרב רועי

צאן נבערים וערלי לב. ואולם, שליחותה המתרבת נידונה לכישלון, שכן מי שאינו מסוגל לחוש את רגש האהבה, לא יוכל גם להבין את גדולתה של המוזיקה הקלאסית. "אולי תוכל לנגן זאת עם קצת יותר רגש", מפצירה הגיבורה באחד הסטודנטים האוזבקים, בשעה שהוא מתרגל את ניגון הסרנדה של שוברט, "הרי זהו שיר אהבה... הלוא גם אתה עצמך לבטח אוהב מישהי?" "לא!", הוא משיב לה, אחוז אימה נוכח שאלתה, "אנו... איננו אוהבים! אנו... רוצים להתחתן!" (שם, 254–255, התרגום שלי).

ברוח השיח הספרותי הרוסי-סובייטי על האוריינט הרוסי, ותוך זיקה מפורשת לקול הרוסי-יהודי בשיח זה, מגלמת דמותו של הסטודנט האוזבקי את אופיו של עם אסייתי שלם. קל לזהות קווי דמיון בין הגרוזינים "רומסי הנפשות והנשים" ביצירותיו של איסק בבל לבין האוזבקים מטרידי הנשים ביצירותיה של רובינה. כדי שלא יוטל כל ספק באמיתות הידע של המחברת-הגיבורה על העם האוזבקי, היא אף מאפשרת לגיבור להתבטא בשם העם האוזבקי כולו, וכך הסטודנט מודה בחוסר היכולת הבסיסית של בני עמו להתאהב ולאהוב. חשוב להדגיש כי דימוי זה אינו ייחודי לאוזבקים, אלא הוא מייצג בעיני המחברת את מהותו של המזרח בכלל ושל העולם המוסלמי בפרט. דימוי האוזבקי של רובינה חורג מעבר לגבולות השיח האוריינטליסטי של ארץ מוצאה, ומשמש כלי פרשני ראשון במעלה גם בהתמודדות עם האחר המוסלמי בישראל. עוד ברומן מסרטה מתקרבת, שעיקר עלילתו מתרחשת בכרית המועצות, מופיע שעתוק זה, כאשר פועל ערבי גס-רוח שבו נתקלת הגיבורה בירושלים מזכיר לה מיד פרופסור אוזבקי שיכור שבו נתקלה בטשקנט (שם, 312–313). המשכיות מפורשת יותר בין דימוי האוריינט הרוסי לזה הישראלי מתגלה ביצירותיה הישראליות יותר של רובינה, למשל ברומן הנה בא משיח (*Vot idyot Messiya*, Rubina 1999), שנכתב ב-1995, זכה לפרסום רב ואף תורגם לאנגלית. זיאמה (*Ziama*), הגיבורה המרכזית של הרומן, היא יהודייה רוסייה שנורתה בשוגג בידי חייל צה"ל, אשר ניסה להציל את חייה מפני התנקשות של מחבלת פלסטינית. המתנקשת היא צעירה פלסטינית בת 22 מכפר ליד חברון, שסיפורה האישי מוביל אותה אל המזימה הרצחנית: למרות שהיא אינה יפה, היו לה סיכויים טובים להינשא, אלא שהיא סרחה ושכבה עם מורה לשעבר מבית הספר ואף הרתה לו. היא יודעת שימיה ספורים: לכשיתגלה הדבר ברבים, ירצחו אותה אחיה פן יחולל כבוד המשפחה, שכן "אי-אפשר אחרת". במצוקתה היא פונה אל המורה המאהב. הוא אינו מעוניין להינשא לה, אולם הוא מיעץ לה כיצד לנהוג כדי להיחלץ מן הצרה: ללכת ולרצוח יהודי, או היא תיכלא בבית הסוהר, שם תלד ותישאר עם תינוקה, ובדרך זו תקנה כבוד והערצה למשפחתה (Rubina 1999, 304–305).

סיפורה של הצעירה הפלסטינית בהנה בא משיח הוא למעשה שעתוק משודרג של ייצוג המזרח האוזבקי במסרטה מתקרבת. הדימוי של המוסלמים באוזבקיסטן כמי ש"אינם אוהבים" נותר במידה רבה בגדר קביעה עיונית, הזוכה לגיבוי הצהרתי לכל היותר מפי הגיבור האוזבקי. בהקשר הפלסטיני, לעומת זאת, זוכה דימוי זה לביטוי מעשי ביותר. הגיבורה הפלסטינית מבינה ש"אי-אפשר אחרת", קרי שהדרך היחידה של משפחה מוסלמית

להתמודד עם היריון מחוץ לנישואין היא לרצוח את האשה ההרה. הבנה זו, וכך גם החלטתה האופרטיבית של הגיבורה להקדים אלימות באלמות ולנסות להפוך חרפה לכבוד, מאששות כביכול את הצהרתו של המוסלמי האוזבקי שאכן "אנו איננו אוהבים". אגב כך, רובינה מספקת לקהל קוראיה בישראל ובחבר המדינות הסבר מקורי לתופעת הטרור הפלסטיני. לפי הסבר זה, הטרור הפלסטיני אינו קשור לסכסוך הישראלי-פלסטיני; שורשיו נעוצים באופיים של המוסלמים, שאינם יודעים אהבה וחמלה מהן.

בשונה מייצוגי האוריינט המוסלמי, השיח של רובינה על היהודים המזרחים נראה מורכב יותר. גיבורת הרומן הנה בא משיח מגלה עם בואה לישראל ש"אנו, בעצם, עם מזרחי". היא מקבלת זאת בהשלמה גמורה, "כמו שאם מקבלת לראשונה... את פני התינוק שלה" (שם, 15). אולם למזרח שאותו היא מקדמת בברכה אין כל נגיעה להוויה הישראלית הקונקרטי. זהו המזרח המקראי הקדום, כפי שהיא מדמינת אותו למראה נופי יהודה ושומרון, המיושבים, כך נראה, בעיקר כמתנחלים רוסים ואשכנזים, שדמויותיהם ססגוניות למדי. יהודי ארצות האיסלאם, לעומתם, אינם מופיעים בספר כדמויות עצמאיות. הם משמשים קישוט דומם, או שהם מגלמים קווי אופי לבנטיניים של התרבות הישראלית, כגון עצלות, שאננות וחוסר אחריות (שם, 16, 114).

בהקשר זה, ראוי להקדיש תשומת לב מיוחדת לדמותו של מוסטפא התמהוני. מוסטפא זה הוא יהודי פרסי מעורער בדעתו, שנוהג לבלות את יומו באוטובוס העושה את דרכו בין ירושלים לתל-אביב. לנוסעים הקבועים בקו זה, וכן לסוחרים בתחנות המרכזיות של שתי הערים, הוא מוכר בכינוי משיח, משום שהוא שר כל העת את הפזמון החסידי "הנה בא משיח" (שם, 17–20). למוסטפא נועד תפקיד סמלי חשוב: הרומן נושא את שם הפזמון החוזר והנשנה בפיו. זאת ועוד: דמותו המשונה והמסתורית מעניקה לקורא תחושה של ציפייה מתוחה לקראת מה שעלול לעלות בגורלה של זיאמה, הגיבורה המרכזית. ואכן, גורלה בסופו של הרומן הוא סמלי מאוד: לאחר מותה היא פוגשת את המשיח האמיתי — סבה האהוב עליה, יהודי אשכנזי דובר יידיש (שם, 31). אם כן, יהודי מזרחי מטורף, ה"מפיץ סביבו ריח מעורב של זיעה, בירה, שתן ודאודורנט" (שם, 17), מפנה את תפקידו המשיחי ליהודי רוסי-אירופי.

המרה זו של המשיח המזרחי במשיח אשכנזי ברומן של רובינה משקפת היטב את השיח על ישראל בקרב האינטלקטואלים המהגרים, על שני מהלכיו היסודיים: קריאת המפה התרבותית של ישראל ומיקומם העצמי על מפה זו. באשר למהלך הראשון, ניתן להסכים באופן עקרוני עם חוקרים הסבורים שהמהגרים קוראים את המציאות הישראלית בעיניים ביקורתיות. אולם יש לדייק ולומר, שהאינטליגנציה הרוסית-יהודית מפנה את עיקר ביקורתה כלפי מה שנראה בעיניה מזרחי או לבנטיני. בהקשר זה יש לפרש את המהלך השני. אינטלקטואלים רוסים רבים מבקשים לראות את המהגרים נרתמים לצד האשכנזים למלחמת תרבות נגד היסודות המזרחיים של החברה הישראלית.

דוגמה לתפיסה זו של ייעודם של היהודים הרוסים ניתן למצוא בדבריו של

אלכסנדר וורונל, פרופסור לפיזיקה באוניברסיטת תל-אביב והעורך הראשי של 22, כתב-עת ספרותי-הגותי יוקרתי המגדיר את עצמו שופר של האינטליגנציה הרוסית-יהודית בישראל. וורונל טוען, כי נוכח האצת התהליך המדיני וההתקרבות האפשרית ביחסים בין ישראל למדינות ערב – התפתחויות הנראות בעיניו מסוכנות – רק המהגרים הרוסים-יהודים עשויים להציל את המדינה מפני אימת הלבנטיניות. בדומה לרובינה, וורונל סבור כי מאפייניה העיקריים של הלבנטיניות הם "עצלות, שאננות, בערות טכנולוגית ורשלנות כלכלית" (Voronel 1998, 233, 240).

אם כן, שפת הקולוניאליזם הרוסי-סובייטי משמשת את האינטליגנציה הרוסית-יהודית לא רק כדי לפרש את האחר המוסלמי, אלא גם כדי למפות את זהותה התרבותית ביחס לאוכלוסייה היהודית של ישראל. אינטליגנציה זו מותחת ביקורת על מאפייניה הלבנטיניים של התרבות הישראלית-יהודית, מתוך עמדה מוצהרת של שייכות למסורת התרבותית האימפריאלית. ברוח הרטוריקה האוריינטליסטית של הסופרים והמשוררים הרוסים, מציגים את עצמם האינטלקטואלים המהגרים כנושאי התרבות האירופית בגרסתה הרוסית המשופרת, הניצבים מול תרבות נחותה של ילידים פרימיטיביים (Rubina 1999, 263–264; Beltov 2003). הדימויים השונים של האסייתים עומדים לרשות המהגרים כל אימת שהם נדרשים לסווג ולתייג יהודים מזרחים – למשל מרוקאים, תימנים או פרסים.

כך למשל, הסופר בוריס גלר (Geller 2003), בחיבורו הסטירי על החברה הישראלית, שפורסם במוסף השבועי של העיתון וסטי (*Vesti*), כורך יחד את דמויותיהם של "גרזוני נבער" מקוטאיסי (Kutaisi) ו"תימני גס רוח" מישראל, ומציג אותם בתור היפוכו של אינטליגנט רוסי-יהודי מן השורה. הזיקה האסוציאטיבית בין שחומי עור סובייטים לשחומי עור ישראלים, והניגוד הערכי בין אלו לבין היהודי הרוסי, אמורים להיתפס כמובנים מאליהם בעיני הקורא הרוסי-ישראלי. ואם לא די בכך, גלר מעניק לישראל כינוי קולע, שאף הוא נועד לסבר את אוזני קוראיו לאור ניסיונם הסובייטי: "רפובליקת שמש קטנה" (שם, 26). זהו כינוי לעגני נודע מן השיח הרוסי-סובייטי, ששימש בזמנו לציון כל רפובליקה בקווקז או באסיה התיכונה, גם אם לא היתה כה קטנה לאמתו של דבר. מושג זה לא התייחס להיקף שטחה של הרפובליקה, אלא למשקלה התרבותי הזניח בהשוואה לתרבות האימפריאלית, וכן לגון העור של תושביה, שהשתזף כביכול בשמש. כינוי זה, כשהוא מועתק והופך לכינויה של ישראל, מבודד את צדה האוריינטלי של ההווה הישראלית, צד שיש לבקרו.

ז. ישראל-רוסיה, ישראל-אירופה: הממד הגלובלי של האיסלאמופוביה הרוסית-ישראלית

השיח האוריינטליסטי הוא גוף ידע שנועד להזין תפיסה של עליונות תרבותית מערבית על האוריינט, ועל כן הוא נוטה לתאר את האוריינטלים באורח פשטני מאוד, תוך התעלמות מהקשרים גיאוגרפיים, כלכליים ותרבותיים קונקרטיים. עם זאת, הרטוריקה של שיח זה

רחוקה מלהיות פשוטה. נהפוך הוא: בעודו מייצג את הצד האפל והנגדי של הציביליזציה המערבית, על האוריינט להיות מושך ודוחה בה בעת. השילוב בין עידונה הקסום של התרבות הערבית לבין כסילותה המשוועת, כפי שבא לידי ביטוי בטקסטים האוריינטליסטיים שאדוארד סעיד [1978] (2000, 202–204) מנתח, אמור לרתק אליה את המתבונן המערבי, ולהפוך את ההשתלטות על האוריינט המוסלמי לאתגר מרתק. לכן, דימויים פשטניים למדי מופיעים פעמים רבות במסווה של מסתורין ומורכבות. זאת ועוד, דובריו ומעצביו של השיח האוריינטליסטי מבקשים לשוות לגישתם אל האוריינט גוון של מומחיות ואובייקטיביות. במסגרת דיונו בשלב האחרון של האוריינטליזם המערבי מראה סעיד, כי הקביעות הגורפות והשרירותיות ביותר לגבי ה"מהות" האיסלאמית עשויות להיאמר בלשון מאופקת (שם, 277–278).

ואולם, ייצוגי הערבים והאיסלאם כפי שהם באים לידי ביטוי בעיתונות הרוסית בישראל הם ברובם גרסה קיצונית ופשטנית של השיח האוריינטליסטי. גרסה זו, שניתן להגדירה איסלאמופוביה, לא זו בלבד שאינה נעזרת ברטוריקה הקולוניאליסטית המסורתית שתוארה לעיל, אלא שהיא מערערת עליה ומטילה ספק ביעילותה האופרטיבית נוכח "מלחמת הציביליזציות" בין מערב למזרח. לפי גרסה זו, התרבות האירופית משתעשעת בדימויים רומנטיים של הערבים ושל המזרח ומטפחת תקוות שווא על האפשרות לתקן את הערבים באמצעות פרויקטים קולוניאליים; נטיות אלו הביאו בסופו של דבר לכניעתה של אירופה ל"ברבריות האיסלאמית". כדי להתרשם כיצד שיח זה פועל, אתבונן בשניים מביטויי האחרונים בעיתונות.

הדוגמה הראשונה היא מתחום הספרות. שירו הנודע של רוזיארד קיפלינג, "עול האדם הלבן", תורגם מחדש לרוסית, במיוחד בעבור העיתון וסטי (Kipling 2003). קיפלינג, אחד המהללים של הקולוניאליזם הבריטי, יצר בשיר זה את דמותו האצילה של בן הגזע הלבן, שבעודו פוסע במושבות הרחוקות ממולדתו מודע תמיד למשימה העליונה המוטלת עליו: הנחלת האור לבני הגזעים הנחותים. לשם מילוי המשימה לא יהסס האדם הלבן להשקיע את מיטב סגולותיו הרוחניות, ואף להקריב את חייו. האדם הלבן של קיפלינג, אציל נפש ובלתי אנוכי, מוכר לקוראי שפות רבות ובהם לקוראי הרוסית. אולם המתרגם של וסטי, ויקטור גורל, סבור כי קודמיו לא השכילו לרדת לסוף דעתו של המשורר. לטענת גורל, לא ייתכן שקיפלינג צייר את האדם הלבן כמי שמוכן "לספוג בהכנעה את פגיעותיהם ואת איומיהם של פראי אדם", שכן התנהגות זו "אינה הולמת את האנשים הלבנים"¹⁴. לעומת זאת, גרסתו החדשה של המתרגם מציגה את האדם הלבן בראש ובראשונה בתור לוחם, ששירותו למען פראי האדם הצבעוניים מגובה תמיד באש ובחרב. ילידי המושבות, לעומת זאת, מתוארים בתרגום זה כמונחים מכפישים אף יותר מאלו של קיפלינג עצמו; הפסימיות לגבי הסיכויים לתקנם גבוהה לאין ערוך בהשוואה לטקסט המקורי. למעשה, המתרגם יוצר כאן נרטיב משלו,

¹⁴ ראו את ההקדמה לתרגום, המציגה את מגמתו הפרשנית של המתרגם (Kipling 2003).

שמטרתו לחדד ולהבליט את מסריו הסמויים של קיפלינג. כפי שכתב סעיד ([1978] 2000, 201), אצל האדם הלבן של קיפלינג "הנכונות המפורשת להשתמש בכוח, להרוג ולהיהרג [מסתתרת] תחת מסכת המנהיגות החביבה", והנה המתרגם מסיר את המסכה הזו בטענה שהיא אינה הולמת את האנשים הלבנים. יתר על כן, הוא אף אינו מהסס לשלב בטקסט מונחים בני-זמנו, שאינם מופיעים במקור. מתברר שלא זו בלבד שהילידים הם עצלנים, עקשנים וכסילים, הם אף מטילים אימת טרור של ממש על האנשים הלבנים. לבסוף, באורח אנכרוניסטי מכוון, מצטייר השיר של קיפלינג כתיאור מוקדם של מלחמת הציביליזציות בת-זמנו בין המערב לבין המזרח המוסלמי, ובפרט כתיאור מוקדם של הסכסוך הישראלי-פלסטיני, כפי שמבין אותו המתרגם.¹⁵ הדוגמה השנייה היא מעולם הפובליציסטיקה. נחום ויימן, אחד הפרשנים הפופולריים של וסטי לענייני פוליטיקה, פרסם תגובה ביקורתית על המסה האחרונה של ההיסטוריון הרוסי בוריס אורלוב, דמות ידועה בזירה האינטלקטואלית הרוסית. במסה זו, המוקדשת להרהורים על מצבה הרוחני של אירופה בימינו, מקונן אורלוב על אובדן הערכים האירופיים. לטענתו, דמותה התרבותית של אירופה משתנה בעקבות גלי ההגירה המוסלמית השוטפים את היבשת בעשורים האחרונים (Orlov 2002). ויימן אמנם שותף מלא לחששותיו של אורלוב מפני השתלטות האיסלאם על אירופה, אלא שהוא מלגלג בחריפות על מבוכתו של אורלוב נוכח מצב העניינים הקודר, מבוכה המשקפת בעיניו את חולשתה הכללית של הרוח האירופית אל מול אתגר האיסלאם. מן הראוי היה, טוען ויימן, שאירופה תנטוש אחת ולתמיד את גישתה הסובלנית והמתחנפת כלפי עמי המזרח, אולם היא מגלה שוב ושוב היעדר מוחלט של כוח רצון להגן על ערכיה התרבותיים מפני הברבריות המוסלמית. למרבה המזל, מציין ויימן, טרם תש כוחם של מעוזי האחרונים של הרצון האירופי, הלוא הם ארצות הברית וישראל. שתי מדינות אלו, שהוקמו בידי הגולים האירופים, מנהלות כיום לבדן את מלחמת הקיום התרבותית של אירופה נגד האיסלאם המתפשט, אם כי גם הן מגלות לאחרונה סימני חולשה ניכרים. לבסוף, ויימן מייצע לכל בעלי הרצון הטוב באירופה וברוסיה לאזור עוז ולהכריז בגלוי על פתיחת חזית לחימה גלובלית מול ארצות האיסלאם וסוכניהן (Weiman 2003).

שתי דוגמאות אלו משקפות מאפיין ייחודי של מרבית הדיונים בעיתונות הרוסית-ישראלית על האיסלאם בעשור האחרון, מאפיין שהתחזק מאז 11 בספטמבר 2001. מדובר בשאיפה לשזור לתוך השיח האוריינטליסטי הכללי קול רוסי-יהודי פרטיקולרי, בעל נימה בוטה וקיצונית כלפי המוסלמים. מה עומד מאחורי מגמה איסלאמופובית רדיקלית זו? על פי אחד ההסברים שהוצע במחקר הישראלי, התופעה נובעת מהשאיפה של המהגרים להשתלב בשיח הממלכתי-פטריוטי הישראלי, תוך "הפגנת 'פטריוטיות יהודית'" לאור "תחושת התחרות מול הפלחים המובילים האחרים במדינה הישראלית" (קימרלינג 1998, 287). אולם

¹⁵ השוואה בין התרגום לבין הטקסט המקורי (Kipling 1969, 323) מעלה, כי המילה אימה (terror), המתייחסת בטקסט המקורי לתחושתם של הלבנים אל מול הזרים, מתורגמת לטרור (!), קרי טרור שמפעילים הילידים שחומי העור כלפי הלבנים.

אני בספק אם ביטוייו של השיח הרוסי-ישראלי על הערבים ועל האיסלאם היו תורמים ליוקרתו של הציבור הרוסי בעיני החברה הישראלית, לו היו מתורגמים לעברית. שכן, ייצוגי המוסלמים, שבהם גדושים העיתונים הרוסיים בישראל החל מווסטי היוקרתי וכלה בצהובונים כמו סקרט (*Secret*) ואכו (*Echo*), הם מכפישים באופן חריג גם בהשוואה לשיח של הימין הישראלי הקיצוני ביותר. נראה כי ביטויים כגון "[המוסלמים הם] הענף המכוער ביותר של הגזע האנושי" (Hayenko 2001), או "פרוטוקולים של זקני האיסלאם" (Sobol 2003),¹⁶ היו מעוררים סערה ציבורית אפילו בתקופת האינתיפאדה השנייה, והיו דוחקים את העיתונות הרוסית אל סף הלגיטימיות הפוליטית.

כדי לעמוד על תפקידה של האיסלאמופוביה הרוסית-ישראלית יש לשים לב למוקדי האוריינטציה הגיאור-תרבותית של האינטליגנציה דוברת הרוסית בישראל, כפי שהם מתגלים בטקסטים מסוג זה. אף על פי שהדיונים על האיסלאם בעיתונות הרוסית מופיעים בהקשר פוליטי ישראלי, הרי מוקדי האוריינטציה המובהקים הם רוסיה ואירופה. כך למשל, גורל, מתרגם שירו של קיפלינג, שאמנם קורא את "עול האדם הלבן" מנקודת המבט של חווייתו הישראלית, טוען אגב כך לתרומה ייחודית של מלאכת התרגום של שירת קיפלינג לרוסית, ומאשש בדרך זו את זיקתו לשפת התרבות של ארץ המוצא. בהצהירו כי הבין את כוונתו המקורית של המשורר, מבקש המתרגם לראות את עצמו שותף בשיח האוריינטליסטי המערבי. אוריינטציה רוסית-אירופית זו גלויה עוד יותר בטקסט של ויימן. מחד גיסא, בבואו להתפלמס עם אורלוב, משתלב הפובליציסט הרוסי-ישראלי בשיח הרוסי על האיסלאם. מאידך גיסא, הלוא עצם נושא דיונו אינו אלא גורל הערכים האירופיים. בהציגו את עצמו כסגור של ערכים אלו, היושב במדינה שהוקמה בידי הגולים האירופים, מאשש ויימן את דימויו העצמי כגולה אירופי.

אופיו הרוסוצנטרי והאירופוצנטרי של השיח הרוסי-ישראלי על הערבים ועל האיסלאם ניכר באינספור כתבות ומאמרים בעיתונות, המוקדשים לנושאים אלו. הציר הרוסוצנטרי של הדיון מתבסס על הטענה לשותפות גורל בין מדינת ישראל לבין רוסיה הפדרלית, בכל הקשור להתמודדות עם "השתוללות" המוסלמים על "שטחיהן" – הפלסטינים מכאן והצ'צ'נים מכאן. בתוך כך, העיתונות הרוסית-ישראלית מביעה חדשות לבקרים תהיות ומורת רוח כלפי העמדה הפרו-ערבית של הממשל הרוסי, ומאשימה אותו בעיוורון מוחלט נוכח הקשר

¹⁶ כותרת מאמרו של סובול – "פרון[טון]קולים' של זקני האיסלאם", מקפלת בתוכה משחק מילים ברוסית, שתכליתו להציג את הערבים על דרך הכפשה כפולה, כזדונים וככסילים גם יחד. זאת, תוך הנגדה בין הערבים בימינו לבין הדימוי האנטישמי מהמאה ה-19, שהציג את היהודים כזדונים וכחכמים. ודוק: המילה "פרוקול" (*prokol*) פירושה פְּשָׁל (או "פְּשָׁלָה") בסלנג הרוסי. לטענת המחבר, אם כן, בעוד שמה שנתפס בעבר בעיני האנטישמים כקשר כלל יהודי קיבל מראית עין של דבר אמת בשל חוכמתם היתרה של היהודים, הרי הקשר הכלל-איסלאמי של היום מונע בידי בורותם וכסילותם של הקושרים. לצד המאמר מופיעה קריקטורה, המציגה קוף הלבוש כאדם, ועל חולצתו כתוב: "I love Darwin".

הכלל-איסלאמי נגד העולם התרבותי (Danovich 2003), ובבגידה באינטרסים האמיתיים של העם הרוסי עצמו, ש"אינו סובל ברמה הגנטית את המוסלמים הזדונים"¹⁷. הציר האירופוצנטרי מתמקד בדיון בהשלכותיה התרבותיות והפוליטיות של ההגירה של "ילידים מהעולם השלישי" בכלל, ושל מוסלמים בפרט, לאירופה. כמו בדיון על "הבעיה המוסלמית" ברוסיה, גם בהקשר זה מבקשים האינטלקטואלים הרוסי-ישראלים להשמיע קול עצמאי וייחודי, שהוא בבחינת קולם המתריע של מי שמכירים מקרוב את האיסלאם ומנוסים היטב במאבק הקשה עמו. בתור כאלה, הם מגנים את רפיון הידיים של מדינות אירופיות בעלות מסורת תרבותית מפוארת כמו צרפת, שהפכה לטענתם לבת-ערוכה של "יוצאי מגרב וארצות המפרץ הפרסי" (Ben-Ari 2003). הם משבחים את עוז רוחם של מנהיגים כגון יורג היידר, המבקשים להחזיר ליבשת האירופית את דמותה האמיתית, כפי שהיתה טרם נהפכה ל"גן עדן לאפריקנים ולאסייתים" (Borisov 2000). במסגרת שיח זה, ישראל מוצגת כמי שעומדת בחזית המערכה האירופית נגד האיסלאם, או בלשון גורפת פחות, נגד הפונדמנטליזם האיסלאמי. כפי שמנסחים זאת אלק אפשטיין ומיכאל אוריזקי, בהציגם בפני קוראי וסטי את התרגום העברי של ספרו של קרל פופר, החברה הפתוחה ואויביה (2003), אותם אירופים ש"לעתים קרובות כל כך מבקרים את המדינה היהודית במיני ועדים וועדות", שומה עליהם לזכור שהמאבק המתנהל כעת במזרח התיכון נסב גם על "פתיחותן" של החברות האירופיות עצמן. את המאבק הזה, מדגישים המחברים, מנהלת לבדה דווקא מדינת ישראל (Epstein and Uritsky 2003, 17).

אם כן, ניתן לטעון שהשיח האיסלאמופובי ממלא תפקיד כפול בעיצוב הזהות התרבותית של האינטלקטואלים הרוסי-ישראלים. העיתונות הרוסית-ישראלית מייצרת נרטיב גלובלי, הגורס כי האיסלאם הוא האחר המשותף לישראל ולרוסיה, מכאן, ולישראל ולאירופה, מכאן. נרטיב זה מאשש את זיקתו התרבותית של האינטלקטואל הרוסי-ישראלי לארץ המוצא, מחד גיסא, ומקנה משנה תוקף לדימויו העצמי כבן התרבות האירופית, מאידך גיסא. הנימה הקיצונית של הרטוריקה שלו אמורה לשקף את מקומו הייחודי בשיח הרוסי והאירופי על האיסלאם, כאיש שטח המתמודד מדי יום עם "הברבריות המוסלמית". בתוך כך, תפיסתו העצמית בתור מי שמסוגל לספק לרוסים ולאירופים תובנות רלוונטיות על האיסלאם מתוקף ישיבתו במזרח התיכון, יש בה כדי לשדרג בשתי רמות את מיקומו הגיאוגרפי-תרבותי המדומיין: 1. מן השוליים הרוסיים-ישראליים של הפזורה דוברת הרוסית אל מרכז השיח הרוסי האימפריאלי (ישראל-רוסיה); 2. מ"רפובליקת שמש קטנה" במזרח התיכון אל חזית המערכה על הערכים האירופיים (ישראל-אירופה).

¹⁷ Ben-Ari 2003. מחבר המאמר, איש העסקים לשעבר צבי בן-ארי (גרגורי לרנר), הוא דמות ידועה בקהילה הרוסית בישראל. בקרב הציבור הרוסי הוא נתפס כגיבור שהעז למרוד בממסד הפיננסי הישראלי, ושילם על כך במאסר. פרשת משפטו והרשעתו הסעירה בשנות התשעים את העיתונות הרוסית בישראל וסימנה ציון דרך חשוב בתהליך התגבשותם הקבוצתית של המהגרים.

ח. סיכום

קביעתו של סמי סמוחה, שהאוריינטציה של הישראלים הרוסים היא מערבית, מתבררת כנכונה, לפחות לגבי שכבת האינטליגנציה. מקורות ההשראה ההיסטוריים והתרבותיים של דפוס אוריינטציה זה נעוצים בשיח האימפריאלי הרוסי-סובייטי על אודות האוריינט של רוסיה, שיח שחותמו ניכר עוד בגישתו של ז'בוטינסקי ליחסים בין יהודים לערבים בפלשתינה. הממד האוריינטליסטי של שיח זה כולל מגוון ייצוגים מכפישים של ילידי הקווקז ואסיה התיכונה. ייצוגים אלו, שהופצו בראש ובראשונה בידי הספרות הרוסית המודרנית, ובכלל זה גם בידי סופרים רוסי-יהודים בולטים, הולכים ומקבלים ביטוי חריף במיוחד ברוסיה הפוסט-סובייטית, והם ניזונים מפרקטיקות שיחניות גזעניות מימי דמדומיה של ברית המועצות. בהגיעם למזרח התיכון, מצוידים בני האינטליגנציה הרוסית-יהודית בכלים פרשניים אוריינטליסטיים, המסייעים להם לקרוא ולפענח את המציאות בארץ החדשה ולמקם את עצמם במפה התרבותית הישראלית. מהלך הקריאה והפענוח כרוך בזיהוי של שחומי עור מקומיים ותיוגם במונחים שליליים, השאולים מהרפרטואר האוריינטליסטי הרוסי-סובייטי. בעיני האינטלקטואל המהגר, האוריינטלים המקומיים – הפלסטינים מכאן ויהודי ארצות האיסלאם מכאן – מייצגים את ישראל כמדינה לבנטינית, בעלת תרבות נחותה בהשוואה לתרבותו הרוסית-אירופית. האינטלקטואל המהגר ממקם את עצמו כחלק מהיסוד האשכנזי-אירופוצנטרי של החברה הישראלית, ומבקש לראות את עצמו כמי שמסייע לישראל להתגבר על מזרחיותה.

מעבר לתפקידו כמצפן להתמצאות בהווה התרבותית של הארץ החדשה, השיח האוריינטליסטי משמש לאינטלקטואל דובר הרוסית גם אמצעי לחידוש קשרו המדומיין עם התרבות של ארץ המוצא. לצד זאת, רטוריקה איסלאמופובית קיצונית, המופיעה על דפי העיתונות הרוסית-ישראלית, מבנה את דימויו של האיסלאם בתור האחר המשותף לישראל ולרוסיה גם יחד. האחר המוסלמי משמש קוד יסודי בכינון השפה המשותפת למהגר ולארץ המוצא. שפה זו עומדת בבסיס הדי-שיח הישראלי-רוסי המדומיין, הנסב כביכול על הבעיה המשותפת של "הקשר הכלל-איסלאמי". הרטוריקה האיסלאמופובית משמשת באופן דומה גם לדמיון השיח על האיסלאם, המשותף לישראל ולירופה. האינטלקטואלים המהגרים מציגים את עצמם בפני בני שיחם המדומינים כבני התרבות האירופית היושבים במזרח התיכון, ועל כן, מתוך ניסיונם הרב בהתמודדות יומיומית עם הפלסטינים, הם יכולים ליעץ לאירופים, הנתקלים ב"השתוללות" האיסלאם המיובא לארצותיהם. אגב כך, הולכים ומיטשטשים הגבולות בין לאומים איסלאמיים שונים. הסכסוך הישראלי-פלסטיני, המלחמה בין רוסיה לצ'צ'ניה, מאבקו של יורג היידר במהגרים שחומי העור ביבשת האירופית, וכמובן, הפלישה האמריקנית-בריטית לעיראק – כל אלו מוצגים מעל דפי העיתונות הרוסית-ישראלית כחלק ממערכה כוללת ועקובה מדם של העולם התרבותי נגד

הברבריות האיסלאמית. המהגר הרוסי בישראל, שהוא עצמו עלול להיתפס בשיח הרוסי ובשיח האירופי כאיש פריפריה, מעתיק את מיקומו התרבותי המדומיין לתוך מרכזו של "העולם התרבותי".

אם כן, אבחנתו העקרונית של סמוחה, שהמהגרים הרוסים מתאפיינים במגמה תרבותית אירופוצנטרית, זוכה לאישוש. ואולם, אישוש זה אינו יכול לחול על מסקנתו של סמוחה, שלפיה דפוס תרבותי זה מעיד על השתלבותם המוצלחת בחברה הישראלית. הדימוי העצמי האירופוצנטרי עשוי אמנם לסייע למהגרים בהשתלבות סוציו-כלכלית ואף תרבותית בקרב מעמד הביניים האשכנזי, אולם הגרסה הקיצונית הייחודית של השיח האוריינטליסטי, העומדת בבסיסו של דימוי זה, מסמנת למעשה זהות רוסית פרטיקולרית. יתרה מזו, חלק מהאינטלקטואלים המהגרים רואים במרכיב האיסלאמופובי קריאת תיגר על הממסד הישראלי. כך, בתגובה נזעמת על גרסה קודמת של מאמרי שפורסמה באנגלית, טוענת הסופרת דינה רובינה שהמאמר עושה יד אחת עם הממסד במטרה להוציא שם רע לקהילה הרוסית בישראל. ואולם, דומה שהיא אינה שוללת את חשיבותו של השיח האיסלאמופובי לתפיסת הזהות הרוסית בישראל:

הוא [המחבר] צריך לפלס לו דרך בתנאים הלא פשוטים של המציאות האקדמית הישראלית, [ועליו] להוכיח לממסד הישראלי, החפץ פעם אחר פעם להבאיש את ריחם של ה"רוסים", כי הוא אחד "משלהם", לא כמו כולנו — האיסלאמופובים דוברי הרוסית, ולספק בכך כביכול את תעודת הנאמנות שלו... (Rubina 2004).

הביטוי — האיסלאמופובים דוברי הרוסית — אינו מובא כאן במרכאות, והדבר אומר דרשני. דומה שבעיני רובינה, האתוס האיסלאמופובי הוא אחד מסימני ההיכר הגליטימיים של התודעה העצמית התרבותית של הרוסים מול הממסד, והוא אף מסמן את גבולותיה של הקולקטיביות הרוסית. דוברי רוסית המשמיעים ביקורת על השיח האיסלאמופובי מוצאים את עצמם מחוץ לקהילה הרוסית המדומינת, לפחות מבחינתה של סופרת רוסית-ישראלית המדברת בשם "כולנו... האיסלאמופובים". יוצא אפוא, שניתן לקבל באופן חלקי גם את טענתם של סוציולוגים המסתייגים מהתיזה של סמוחה, כמו ברוך קימרלינג (2001, 67), הרואה במהגרים קבוצה בעלת גישה ביקורתית כלפי הממסד הישראלי. ואולם, בעיני נציגיה הכולטים של האינטליגנציה הרוסית-ישראלית, את הממסד שיש לבקרו מגלמים גורמים בחברה הישראלית האמונים על קידומו של רב-שיח בין תרבויות שונות. ואולי יש דברים בגו? ייתכן שפרספקטיבה "ביקורתית" זו של שיח הזהות הרוסית-ישראלית על הממסד מעידה בעקיפין על כך, שהחברה הישראלית עשתה בשני העשורים האחרונים כבדת דרך לקראת פלורליזם תרבותי, חרף התנגדותם הנמרצת של גורמים שונים בתוכה, ובהם האינטליגנציה האוריינטליסטית מקרב המהגרים דוברי הרוסית.

ביבליוגרפיה

- ז'בוטינסקי, זאב, תר"ץ. שאיפוזינו IV: כ"ג.
 לרנר, יוליה, 2001. "ריבוי והיברידיות בתפיסת הישראלים הרוסים", תיאוריה וביקורת 19 (סתיו):
 44–41.
- סעיד, אדוארד, [1978] 2000. אוריינטליזם, תרגמה מאנגלית עתליה זילבר, עם עובד, תל-אביב.
 פופר, קרל, 2003. החברה הפתוחה ואויביה, ערך יוסף אגסי, שלם, ירושלים.
 קימרלינג, ברוך, 1998. "הישראלים החדשים: ריבוי-תרבויות ללא רב-תרבותיות", אלפיים 16: 264–308.
 ———, 2001. קץ שלטון האחוסלים, כתר, ירושלים.
 רד-קרקוצקין, אמנון, 1998. "אוריינטליזם, מדעי היהדות והחברה הישראלית: מספר הערות", ג'מאעה
 3 (1): 34–61.
- שוחט, אלה, 2001. זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית, קדם, תל-אביב.
 שומסקי, דימיטרי, 2001. "אתגניות ואזרחות בתפיסת הישראלים הרוסים", תיאוריה וביקורת 19 (סתיו):
 40–17.
- , 2004. "היסטוריוגרפיה, לאומיות ודו-לאומיות: יהדות צ'כו-גרמנית, ציוני פראג ומקורות הגישה
 הדו-לאומית של הוגו ברגמן", ציון 69 (א): 45–80.
- Aschheim, Steven, 1982. *Brothers and Strangers: The East European Jew in Germany and German Jewish Consciousness, 1800–1923*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Babel, Isaac, 1999. "Moi pervyi gonorar," *Odesskiye rasskazy*. Moscow: EXMO Press, pp. 419–429.
- Bassin, Mark, 1991. "Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space," *Slavic Review* 50 (Spring): 1–17.
- Beltov, Eduard, 2003. "Ole, vatic, a daley — vezde", *Vesti*, 2.1.2003.
- Ben-Ari, Zvi (Lerner, Grigoriy), 2003. "Plody rossiiskoi smutty," *Vesti*, 20.3.2003.
- Borisov, Leonid, 2000. "Za dlaniyu dal'," *Secret*, 13.2.2000.
- Brower, Daniel, and Edward Lazzarini, 1997. "Introduction," in *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917*, ed. Daniel Brower and Edward Lazzarini. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. XI–XX.
- Danovich, Lazar, 2003. "Zapakh vostoka," *Echo*, 31.3.2003.
- Dovlatov, Sergey, 1995. *Inostranka, in Sobraniye prozy v tryokh tomakh*, vol. 3, ed. Sergey Dovlatov. Saint Petersburg: Limbuss Press.
- Epstein, Alek, and Mikhail Uritsky, 2003. "Otkrytoye obschestvo v debriakh blizhnevostochnykh diktatur," *Vesti-2*, 13.3.2003.
- Geller, Boris, 2003. "Vypadeniye v osadok," *Vesti*, suppl. "Okna", 6.3.2003.
- Geraci, Robert, 2001. *Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia*. Ithaca and London: Cornell University Press.

- Golden, Deborah, 2001. "Storytelling the Future: Israelis, Immigrants and the Imagining of Community," *Anthropological Quarterly* 75 (1, Winter): 7–35.
- Goluboff, Sasha, 2003. *Jewish Russians: Upheavals in a Moscow Synagogue*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.
- Hayenko, Arkadii, 2001. "Nad propastiyu sredi asfalta," *Novosti Nedeli*, 7.6.2001.
- Jabotinsky, Vladimir, 1947. *Piatero*. New York: Jabotinsky Foundation.
- Khazzoom, Aziza, 2003. "The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management, and Ethnic Exclusion in Israel," *American Sociological Review* 68 (4 August): 481–510.
- Kimmerling, Baruch, 2001. *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and the Military*. Berkeley, Los Angeles and London: California University Press.
- Kipling, Rudyard, 1969. *Verso: Definitive Edition*. London: Hodder and Stoughton.
- , 2003. "Breyma belykh liudei" ("The White Man's Burden"), trans. Viktor Goral. *Vesti*, suppl. "Okna", 2.1.2003.
- Kohn, Hanuš (Hans), 1926. "O politickém vývoji Palestýny," *Židovské zprávy*, 23.7.1926, 6.8.1926, 13.8.1926, 20.8.1926.
- Layton, Susan, 1994. *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1997. "Nineteenth-Century Russian Mythologies of Caucasian Savagery," in *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917*, ed. Daniel Brower and Edward Lazzarini. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 80–99.
- Lemon, Alaina, 1995. "'What are They Writing about Us Blacks': Roma and 'Race' in Russia," *Anthropology of East Europe Review* 13 (2, Autumn): 34–40.
- , 1998. "'Your Eyes are Green Like Dollars': Counterfeit Cash, National Substance and Currency Apartheid in 1990's Russia," *Cultural Anthropology* 13 (1, Winter): 22–55.
- , 2002. "Without a 'Concept'? Race as Discursive Practice," *Slavic Review* 61 (1, Spring): 54–61.
- 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. Shalva Weil. Jerusalem: The Magnes Press, pp. 135–171.
- Lissak, Moshe, and Elazar Leshem, 1995. "The Russian Intelligentsia in Israel: Between Ghettoization and Integration," *Israel Affairs* 2 (1–2, Winter): 20–36.
- Lomsky-Feder, Edna, and Tamar Rapoport, 2001. "Homecoming, Immigration, and the National Ethos: Russian-Jewish Homecomers Reading Zionism," *Anthropological Quarterly* 74 (1): 1–14.

- Mandelstam, Osip, 1990. "Koye-cto o gruzinskom iskusstve," in *Stikhi, perevody, ocherki, stat'I*. Tbilisi: Merani.
- Orlov, Boris, 2002. "Evropeiskie tzennosti v kontexte global'nykh protzessov," *Vestnik Evropy* 7–8.
- Rapoport, Tamar, and Edna Lomsky-Feder, 2002. "'Intelligentsia' as an Ethnic Habitus: The Inculcation and Restructuring of Intelligentsia among Russian Jews," *British Journal of Sociology of Education* 23 (2): 233–248.
- Rotenberg, Vadim, n.d. "Samoidentifikatsiya rossiyskogo evreistva: popytka analiza," http://rjews.net/v_rotenberg/4p.html.
- Rubina, Dina, 1999. *Vot idyot Messiya!*. Moscow: Podkova.
- , 2002. *Kamera nayezhayet!*, in *Poslednii kaban iz lesov Pontevedra*. Saint Petersburg: Retro.
- , 2004. "Vse cherpaiut prigorshniami iz realnosti," *Vesti*, suppl. "Okna," 17.6.2004.
- Shohat, Ella, 1998. "Mizrahim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims," *Social Text* 19/20 (Fall): 1–35.
- Shumsky, Dimitry, 2004. "Post-Zionist Orientalism? Orientalist Discourse and Islamophobia among the Russian-Speaking Intelligentsia in Israel," *Social Identities* 10 (1): 83–99.
- Slezkine, Yuri, 1994. "Naturalists Versus Nations: Eighteenth-Century Russian Scholars Confront Ethnic Diversity," *Representations* 47 (Summer): 170–195.
- Smootha, Sammy, 1998. "The Implications of the Transition to Peace for Israeli Society," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 555 (January): 26–45.
- Sobol, Ippolit, 2003. "'Prokoly' islamskih mudretzov," *Secret*, 23.3.2003.
- Stanislavski, Michael, 2001. *Zionism and the Fin-de-Siècle: Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*. Berkeley, Los Angeles and London: California University Press.
- Thompson, Ewa, 2000. *Imperial Knowledge: Russian Literature and Imperialism*. Westport: Greenwood Press.
- Voronel, Alexander, 1998. *V plenu svobody*. Moscow and Jerusalem: Nevo Art.
- Weiman, Naum, 2003. "Zakat Evropy: volya i tzennosti," *Vesti*, suppl. "Okna," 13.3.2003.
- Weltsch, Robert, 1922. "Zu unserer Orientpolitik," *Jüdische Rundschau*, 19.9.1922.

