מבוא: הכוח הפרגמטי של תרבות בהגירה

יוליה לרנר

אסופת המאמרים שלפניכם היא תוצר של תהליך מחקר אינטלקטואלי ארוך שהחל בתחילת שנות האלפיים במסגרת "הפורום הרוסי" – קבוצת חוקרים שפעלה במכון ון ליר בירושלים. "הפורום הרוסי" נולד לשמש זירה לדיון לחוקרים שבמרכז עניינם המפגש שבין המהגרים והעולים מברית המועצות לשעבר לבין ישראל, הישראלים והישראליות. קבוצה אינטר־דיסציפלינרית רב־דורית זו מנתה חוקרים דוברי רוסית וישראלים ותיקים ושימשה לא רק למפגש בין־תרבותי, אלא גם למפגש בין חוקרים מדורות שונים באקדמיה הישראלית. מפגש בין־דורי של חוקרים מרקעים שונים הדנים בַּקולות העולים מתוך הקולקטיב הרוסי בישראל הציב במרכז, באופן טבעי כמעט, את הסוגיות של דור, ידע ותרבות. מתוך הוויכוחים החלה הקבוצה לפתח ראייה ייחודית של השדה הנדון – פרספקטיבה המגייסת את "עבודת התרבות" להבנת המהגרים הרוסים־יהודים בישראל. אל הדינמיקה האינטלקטואלית והפסיכולוגית שהניבה הפרספקטיבה הזאת התוודעו הקוראים בדברי הפתיחה של רבקה פלדחי. בהקדמה זו קיבלתי עליי אני את המשימה להציג את **הפרגמטיקה של תרבות בהגירה**, כפי שאני מכנה את הפרספקטיבה האנליטית המספקת את גישת־העל המארגנת את מאמרי הספר.

כל אחד ממאמרים אלו הוא מחקר אמפירי בפני עצמו המתדיין עם תפיסות תיאורטיות ועם הספרות בשדה הדיסציפלינרי והתמטי שלו ותורם להן. לכל אחד מהמאמרים יש אפוא אג'נדה תיאורטית משלו, והקוראים ימצאו בטקסטים דרכי המשגה שכל מחקר מעוגן בהן באופן מובחן. ואולם הרוח המשותפת של המאמרים, התייחסותם הרצינית לתרבות והדרך שבה הם מפענחים את פעולתה ביצירת המרחב הישראלי הרוסי מיוצגות על ידי הפרספקטיבה של הפרגמטיקה של תרבות בהגירה. את הדרך שבה אני מציעה לבחון את תרומתו של כל אחד מהמחקרים לפרספקטיבה הזאת ימצאו הקוראים בפתחו של כל שער משבעת שערי הספר. כאן אראה איך הפרספקטיבה הזאת צומחת מתוך מגוון המחקרים שבספר ואנסה למקמה ביחס לשיח הציבורי והאקדמי של מדעי החברה על אודות מהגרים בישראל בכלל ועל דוברי הרוסית שבהם בפרט. אבקש להציע ראייה אנליטית זו כדרך אפשרית להיחלץ מהבחנות בינאריות המארגנות בדרך כלל את הדיון על המהגרים הרוסים בישראל: גטואיזציה של המהגרים או אינטגרציה שלהם; אחידות או הטרוגניות של קהילתם; מטענם התרבותי הסובייטי המיובא לעומת המטען התרבותי הישראלי המקומי. את ההבחנות האלו אבקש לבחון במבט ביקורתי בהמשך דבריי, כדי להציע בסופו של דבר במאמרי הספר תשובה אלטרנטיבית לשאלה המוכרת: האם הרוסים התערו בישראל?

לארשיב מיסור.indd 20 06/03/2013 10:24:55

האם היה גטו?

"האם הרוסים[1] כבר יצאו מהגטו?" שאלה אותי ענת שרן, מנחת התוכנית "מהיום למחר" של הערוץ הראשון בטלוויזיה הישראלית, שהוזמנתי להתראיין בה בקשר לכנס בינלאומי שערכה הקבוצה בקיץ 2005. כבר שנים אני אובדת עצות לנוכח השאלה הזאת. בגלל האופי התקשורתי הרטורי גרידא שלה היא אינה מאפשרת תשובה של ממש, ואולי גם מראש אינה מניחה שיש תשובה כזאת, אך היא חוזרת ונשנית בזירות של דיון ציבורי תקשורתי. בעיניי השאלה הזאת היא ביטוי מובהק ל"גטואיזציה" – כפי שאני מכנה זאת – של הנושא הרוסי בשיח הציבורי, התקשורתי והאקדמי בישראל. הכוונה היא לדרך הייצוג שהשדה הדובר רוסית בישראל מוצג בה כאילו הוא נמצא מחוץ לגבולות השייכות האוטומטית לישראליות. השיח הנוצר בעקבות ייצוג כזה מסמן בכל פעם מחדש את דוברי הרוסית כמי שנמצאים מחוץ לקולקטיב הישראלי – שהוא כביכול בעל אחידות וסולידריות שאפשר להיות מודר ממנה או להסתייג ממנה ולהסתגר בגטו – ואם לא לגמרי מחוץ לו, לידו או על גבולו.

כיוון אפשרי אחד לדיון בגטואיזציה יכול להתמקד במשמעויותיה מבחינת ה"קולטים" – מתי ומדוע נדונה קבוצת מהגרים מסוימת (או קבוצות בכלל) באמצעות שיח הגטו? אילו צרכים מילדיים או סימבוליים משרתת הגטואיזציה? מדוע התקשורת הופכת לזירה שבה השיח הזה משוחזר שוב ושוב?[2] אכן, המושג והמודל של ה"גטו" חוזר היום לסוציולוגיה הביקורתית של העירוניות דווקא כמושג שחושף את הגטואיזציה שמנסים להסתיר, את ההדרה הבנויה על אמצעי זיהוי (ולא זהות) של האובייקטים המושארים בגבולות הגטו (Wacquant 2009). ואולם בדיון שלי כאן אני מעוניינת ללכת בדרך אחרת. הביקורת שלי על הגטואיזציה הדיסקורסיבית של השדה הרוסי אינה באה לתבוע הכלה של דוברי הרוסית בישראל משיקול ערכי או אידיאולוגי הרואה באינטגרציה חברתית מטרה עליונה; עוד פחות מזה קשורה הביקורת שלי לתמיכתי בשיח של "אחדות העם" והאחווה הלאומית. היא גם אינה נובעת מתוך רצון לעודד את "הפרויקט הרב־תרבותי" המאופיין ברגישות מיוחדת לפגיעה בחלוקה ה"שוויונית" של המשאבים החומריים והסימבוליים הנלווית תמיד להדרתה של קבוצה כלשהי. הביקורת שלי נובעת מתרומתה של הגטואיזציה הדיסקורסיבית לשעתוק התפיסה הסוציולוגית־

1. כאן ולהלן אשתמש במונח "רוסים" או "רוסים בישראל" לסימון קשר תרבותי, ולא קשר אתני בהכרח, וזיקה של קבוצה או פרט לחוויה היסטורית, פוליטית ולשונית רוסית וסובייטית.
2. כך התקשורת היא הראשונה שנוזפת ב"רוסים" על הסתגרותם בגטו, אף שהיא עצמה אינה מאפשרת נוכחות של מבטא רוסי, מראה רוסי או דמויות רוסיות לא על מסך הטלוויזיה ולא בתחנות הרדיו המרכזיות. רק שני אחוזים מהמשתתפים בכל תוכניות הפריים־טיים בערוצים המסחריים הם רוסים (Elias and Bernstein 2007).

אנתרופולוגית, המעוותת מבחינה אידיאולוגית ומוטעית מבחינה מדעית, שלפיה ישנה קולקטיביות או חברה ישראלית, ודוברי הרוסית אינם חלק ממנה, בהיותם כביכול אחרים או שונים מהחברים בה. תפיסה כזאת של החברה בישראל היא בבחינת גלגול חדש של ניסיונות המחקר החברתי בישראל לראות בחברה הישראלית יחידה אחת מגובשת[3] ובעלת גבולות, המופקדת על ניהול האחרוּת של המוּכלים בתוך גבולות אלו.

תפיסה מעוותת זו הקונה לה שביתה בתקשורת מקבלת גושפנקה גם באקדמיה. הגטואיזציה של הנושא ה"רוסי" נוכחת גם במחקר. ואף על פי שלמחקר ולכתיבה על הקולקטיב הרוסי בישראל ימלאו עוד מעט עשרים שנה, ואף שנעשו עבודות סוציולוגיות ואנתרופולוגיות מקיפות ומעמיקות החושפות את הזיקה ההדוקה בין המגמות המרכזיות בחברה בישראל ובין הדינמיקה שבתוך הקולקטיב הרוסי[4] אף על פי כן הרוסים עדיין אינם נכללים במפה הקוגניטיבית של הסוציולוגיה הישראלית. וכך, כשסוציולוג, חוקר בולט של החברה בישראל, מוזמן להשתתף בסדנה על הנוכחות התרבותית והפוליטית של הרוסים בישראל, הוא עונה לי בלי להסס לרגע: "מה לי ולנושא הזה? זה הרי על הרוסים, לא על החברה הישראלית".[5] במחקר על מגמות דתיות וזהות יהודית בישראל של שנות האלפיים הרוסים מוצגים כמגזר מיוחד ויוצא דופן שאי־אפשר להחיל עליו את מסקנות המחקר הכללי.[6] גם הסטודנטים שאני מלמדת באוניברסיטת בן־גוריון בנגב מתלוננים על הכלת דוגמאות רבות מדי על "העולים מרוסיה" בקורס שאמור להיות "כללי". במילים אחרות, נראה שכתיבה על "רוסים בישראל" אין פירושה כתיבה על "החברה הישראלית", על היררכיות ומשמעויות של אתניות בתוכה, על המעמדות בה, על דתיות וחילוניות, על דפוסי הלאומיות או הזיכרון הקולקטיבי, אלא כתיבה על רוסים בלבד, כאילו הם מובחנים מכל אלה.[7]

הספר הזה מציע נקודת מבט אחרת. הוא מקבל עליו את האתגר לדבר על תרבותם של דוברי הרוסית בישראל כעל תרבות ישראלית - לא תרבות הנמצאת בדיאלוג

3. על כל המשמעויות הכרוכות במושג הגיבוש הישראלי בפרשנותה של האנתרופולוגית תמר כתריאל (1999).
4. ראו הורוביץ 1996; הורוביץ ולשם 1998; Lissak and Leshem 1995; Lomsky-Feder and Rapoport 2001; Al-Haj 2004; Remennick 2007.
5. מעטים החוקרים אשר קושרים את התובנות על הקולקטיב הרוסי בישראל לסוגיות כלליות בחקר החברה בישראל ולסוגיות דיסציפלינריות כלליות במדעי החברה והרוח. דוגמה לפרספקטיבה כזאת אני מוצאת בפרויקט של תמר רפופורט ועדנה לומסקי־פדר, שבו הייתי שותפה מראשיתו.
6. ראו למשל דוח מחקר של מכון גוטמן על אודות המגמות הדתיות בקרב הישראלים (לוי ואחרים 2002).
7. מעניין לציין שגם אם מסיבות אחרות, גם העיסוק ברוסיה מסוגר במעין גטו אקדמי. כתיבה על רוסיה אינה כתיבה על העולם בכלל או על העולם המערבי, אלא היא עיסוק בסוגיה פרטיקולרית ייחודית או אף מיוחדת במינה.

לארשיב מיסור.indd 22 06/03/2013 10:24:56

עם התרבות הישראלית ולא תרבות שיש השפעה הדדית בינה לתרבות הישראלית, אלא ממש תרבות המיוצרת בישראל, בתוך הישראליות.

ראשית, הספר מציע לקרוא את מקרי הבוחן האמפיריים הייחודיים של קבוצות רוסיות למיניהן ולראות בהם מופעים של התמקמות מהגרים בתוך ההקשר הישראלי, מופעים שהם בלתי נפרדים מהקשר זה והם משתתפים באופן מתמיד ביצירת המרחב הישראלי. מקרי הבוחן המובאים בספר מראים כיצד האתוס הלאומי הישראלי, מערכות סימבוליות ושיחים אידיאולוגיים־פוליטיים המארגנים את המרחב התרבותי בישראל נוכחים בתוך הקולקטיב הרוסי ואף מארגנים את הדינמיקה בתוכו. בתוך המרחב הזה של רעיונות, מודלים וסמלים ישראליים פועלים פרטים וקבוצות ועוסקים בעבודת פענוח, אימוץ, ביקורת ודחייה של רכיביו – ופעולתם היא התהליך שמארגן את התמקמות הקולקטיב הדובר רוסית בישראל.

יתר על כן, מאגר המופעים האמפיריים שבספר מראה בבירור שהמפגש האקטיבי של קבוצות מהגרים עם מערכות תרבותיות ישראליות מחולל משהו גם במערכות הללו: קטגוריות מובנות מאליהן מועמדות בסימן שאלה; משמעותם של סמלים אחדים משתנה, ומשמעותם של אחרים מתחזקת ואף חלה בה רדיקליזציה; נוצרים יחסים בין־אתניים חדשים; יחסים אחרים מתעצמים. במילים אחרות, הספר מראה שפרספקטיבת הגטו אינה מאפשרת הבנה של המתרחש בקולקטיב הדובר רוסית בישראל, ולא זו בלבד, הוא גם מלמד כי אי־אפשר להבין את המתרחש היום **בתוך החברה הישראלית** ללא נקודות המבט ה"רוסיות".

כשם שאין לוותר על נקודת המבט ה"רוסית" בחקר החברה הישראלית, לא יהיה נכון לדון בדינמיקה **בתוך הקולקטיב הרוסי** כאילו הוא פלח מובחן ונפרד בשדה התרבות, הפוליטיקה, הלשון, הדת, האמנות, החינוך והתקשורת בישראל. בהקשר זה לא יהיה נכון למשל להתמקד בדפוסי ההצבעה של הרוסים בישראל או ב"מפלגות רוסיות" בלבד כמייצגות "פוליטיקה רוסית" בישראל. גם בזירה הפרלמנטרית והאלקטורלית התרבות הפוליטית הרוסית אינה מתמצה במפלגות רוסיות או פוליטיקאים רוסים. ואולם החשוב ביותר הוא שההתמקמות הפוליטית מצויה בראש ובראשונה בדרך שבה תת־קבוצות שונות מגייסות משאבים תרבותיים, סמלי מפתח ואסטרטגיות, מוכרות וחדשות, כדי לפענח את המפה ההיררכית החברתית בישראל ולהתמקם בה. באמצעות גיוס הרפרטואר הרוסי־סובייטי שלהם המהגרים מבררים את יחסיהם עם אשכנזים ומזרחים (ראו את מאמרן של יוליה לרנר, תמר רפופורט ועדנה לומסקי־פדר ואת מאמרן של טלי לייבוביץ ועדנה לומסקי־פדר); מתמקמים ביחס לדתיות ובתוכה (מאמרה של יוליה ברנשטיין ומאמרן של תמר רפופורט וילנה קפלן־נייטרמן); וביחס ל"שמאלנים" וקבוצות מיעוט (ראו מאמרה של עדי קונצמן). בדרך זו הווטרנים דוברי הרוסית מכוננים אזרחות פעילה משלהם (ראו מאמרה של אינה לייקין) ותובעים את מקומם בזיכרון הקולקטיבי (ראו מאמרה של סווטה רובמן). אמנם אין במאמרי הספר מחקר שעניינו בכניסת התרבות הפוליטית הרוסית־סובייטית למרכז הזירה הפרלמנטרית

לארשיב מיסור.indd 23 06/03/2013 10:24:56

הישראלית, המגולמת למשל בדמותו של אביגדור ליברמן (המזוהה בשיח הציבורי עם פוליטיקה רוסית), אך כולם נדרשים לעבודה הפוליטית של התרבות הרוסית־סובייטית, ולכן אולי בסופו של דבר הם גם מוסיפים תובנות חדשות להבנת הצלחתה של מפלגת "ישראל ביתנו".

ובכן, מהמבט הפרשני שמציעים מחברי המאמרים שבספר נראה שהרוסים הם רכיב חיוני לניתוח החברה הישראלית של היום. מצד אחד עמדה זו מביעה הצטרפות למהלך המחקרי והאידיאולוגי המבקש להוסיף לניתוח זווית ראייה רוסית זו, בהיותה חלק חשוב בפסיפס ההטרוגניות האתנו־לשונית־דתית של החברה הישראלית, מתוך הכרה ברב־תרבותיות (דה פקטו או דה יורה) של ישראל ובתרומת הרוסים לפוליטיקה של הרב־תרבותיות בישראל, להיררכיות וליחסי הכוח המארגנים את המרקם הרב־תרבותי הישראלי.[8] יש בה גם הצטרפות למסורת המחקר האנתרופולוגית הישראלית בהדגשתה המוצדקת של ההדדיות של תהליך הקליטה, של המפגש והדיאלוג שלעולם הם חלק ממנו (Weingrod 1966). מצד שני גישת הפרגמטיקה של התרבות שמציע הספר מסתייגת מהניסיון לנסח שאלה הפוכה לשאלת הגטו: "כיצד הרוסים משפיעים על החברה הישראלית?". שאלה זו, מעניינת ככל שתהיה, גם בה טמונות הנחות בדבר הגבולות הברורים בין "החברה הישראלית" ובין "הרוסים", בין המהגרים למקומיים, ולכן בדבר הליניאריות של ההשפעה ביניהם.

מהנחות כאלה אני שואפת להימנע, מסיבות רבות. ראשית, הנחה זו בעייתית כבר מהבחינה האמפירית הפשוטה: הרוסים הם כבר מקומיים במובן המיָדי של המושג, שהרי רובם המוחלט דוברי עברית, בעלי אזרחות ישראלית בלבד, בעלי נכסים בישראל, בעלי השכלה ישראלית. הם חיים בישראל יותר מעשור, והם כוח מספרי גדול ובעל השפעה על הפוליטיקה, הכלכלה, הרווחה, התעשייה והמדע הישראליים. שנית, הספר הזה מעלה כי גם מבחינה אנליטית אין לה להנחה זו על מה שתסמוך: למקרא פסיפס המופעים התרבותיים שבספר צומחת תובנה בדבר יחס מורכב יותר בין תרבות המהגרים לתרבות המקומית. מורכבות זו אינה מאפשרת להמשיך ולהתבונן ביחסים אלו כאילו הם יחסים של מפגש בין שני צדדים, גם אם יש ביניהם דיאלוג או מפגש והשפעה הדדית. גישה אחרונה זו אפיינה בשעתה את המחקרים האנתרופולוגיים של שנות השישים והשבעים שדנו בשינוי התרבותי של העולים המזרחים. מחקרים אלו היו חלוציים ונודעה להם חשיבות גדולה ביותר בניסיונם לאתגר את החשיבה הליניארית על השינוי התרבותי ולערער על הקטגוריות הדיכוטומיות המארגנות את המפגש בין המהגרים למקומיים.[9] ואולם הפרספקטיבה הזאת נשארה בגבולות של חקר האחר והסתפקה בהערכת השינוי שחל באחר ביחס אל הישראלי והישראליות – עד כמה נהיה דומה להם או כמה

8. קימרלינג 2004; יונה 2005; יונה ושנהב 2005.
9. Deshen 1965; Weingrod 1966; Shokeid 1971

לארשיב מיסור.indd 24 06/03/2013 10:24:56

נשאר שונה מהם (Goodman and Loss 2009).

המורכבות שאנו מוצאים היום במרחב התרבותי הישראלי הרוסי מזמינה אותנו לחפש מודל פרשני אחר, שיתאר תהליך של התמקמות של קבוצות חברתיות שונות במרחב הסימבולי הישראלי. במילים אחרות, אני מציעה לעסוק לא בשינוי או בהמשכיות של המהגרים אלא בעבודת התרבות הנעשית בהקשרים אמפיריים ספציפיים ומייצרת את המשמעויות של "ישראל וישראליות" ו"רוסי ורוסיות" ושל הגבולות וההיררכיות ביניהם. תהליך זה תמיד מערב סוגי היררכיות ממשיות ומדומיינות, מערכות אידיאולוגיות ודתיות מנוסחות ו"מנוחשות", זיכרונות קולקטיביים ורוחות רפאים היסטוריות. משום כך התהליך הזה לעולם הוא פוליטי באותה מידה שהוא תרבותי.

אכן, בהתמקמות המתרחשת בשדה הכוחות והאינטרסים יש הרבה מן הצפוי: המשאבים התרבותיים היקרים מומרים אלה באלה כדי להעצים את העמדה של הקבוצה במרחב, לזכותה במקום מרכזי יותר בשיח ולאפשר לה לתבוע את זכותה לקבוע את גבולות הקולקטיב. צפוי גם שהשדה המקומי הישראלי ההטרוגני וסוכניו המגוונים ישתמשו גם הם בקולקטיב המהגר לשחזור של מגמות רצויות בתחום החברה, הכלכלה והאידיאולוגיה, לחיזוקן או לקידומן. ואולם אנחנו ננסה להרחיק מעט את נקודת המבט מיחסי הכוח והאינטרסים, ההתנגדות להגמוניה או הקואופטציה של הכוח. בהיותה ראייה דומיננטית מאוד יש בה פוטנציאל להאפיל על ממדים חשובים אחרים של פעולת התרבות. ההטרוגניות של הקבוצה המתמקמת; הרב־ממדיות של מטענה והסתירות המובנות בו; ויכולתם של השחקנים לתרגם, לתמרן, לברור, להפעיל ולהצניע - כל אלה מייצרות מצבים לא צפויים; מצבים אלו ראויים למחקר ולדיון, וספר זה אכן נדרש להם. יתרה מזו, אותו "אינטרס" מובן מאליו כביכול המכוון לתפיסת המקום הטוב לא תמיד מונחה על ידי אותו עיקרון רציונלי צפוי: לעתים ההתמקמות בממד התרבותי הסימבולי יכולה לבוא על חשבון ההתמקמות בממד הלאומי, בממד הלאומי על חשבון הדתי, בממד הדתי על חשבון הכלכלי ובממד הכלכלי על חשבון האתני. בתהליך זה של מפגש, כפי שמחברי המאמרים שבספר מבינים אותו, לא רק שאין שני צדדים נפרדים ברורים אלא שיש בו פעולה משותפת של שימוש יצירתי בקטגוריות ובסמלים תרבותיים מכאן ומכאן ובו בזמן יש בו ערעור על המשמעות המובנת מאליה שלהם. ניתוח הדינמיקה של הרוסים בישראל חיוני אפוא, שכן היא מהווה פרספקטיבה אינהרנטית למבט אנליטי ביקורתי ומושכל על המציאות של החברה בישראל היום.

אתגר ההטרוגניות

מאמרי הספר מעלים תובנות המערערות על עצם השאלה אם הרוסים יצאו מהגטו, משום שהן אינן מאפשרות עוד לקבל כמובן מאליו אף אחד מהמושגים

לארשיב מיסור.indd 25 06/03/2013 10:24:56

המרכיבים אותה: מי הם הרוסים? היכן גבולות הגטו? ומהי הפעולה הנחשבת ליציאה ממנו?

ראשית לכול, מי הם הרוסים? כיצד ועל איזה בסיס אפשר לדבר על דוברי הרוסית בישראל כקולקטיב ולנסח את המגמות הכלכליות, הזהותיות, הפוליטיות וכדומה המאפיינות אותו? שונות עצומה מאפיינת את כמיליון דוברי הרוסית שהגיעו לישראל מתחילת שנות התשעים. שונות זו לובשת צורות אחרות בתהליך ההתמקמות שלהם במרחב הישראלי, אך אינה מצטמצמת. מדובר בשונות האופיינית לכל קבוצה חברתית – הקשורה להבדלי דורות, השכלה, מעמד כלכלי, מקום גיאוגרפי – אך גם בסוגים של שונות הייחודיים לקבוצה המשורטטת על ידי האתניות היהודית הסובייטית. עם הגורמים האחראים לשונות הפנימית בקבוצה זו נמנים בין השאר מידת היהודיות הביולוגית של הפרט, הנקבעת לפי אחוז "הדם היהודי" הזורם בעורקיו; הקִרבה או הריחוק מהדתיות; אופי הזיקה לתרבות הרוסית; והמעמד בתוך ההיררכיות הסובייטיות. ובכל מקרה, כל מערכות השונות המאפיינות קולקטיב זה מושפעות מהיותו קולקטיב פוסט־סובייטי. כך למשל ההבדלים בין "עולם החיים" (Schutz 1962) של בני הדור המבוגר שגדלו והתחנכו ברוסיה הסובייטית וחוו את המאורעות ההיסטוריים הגדולים כאזרחי ברית המועצות, של דור הביניים של אנשי מקצוע ואינטליגנציה סובייטים שרכשו את השכלתם והכשרתם בשנות השישים ושל בני הדור שנולדו ממש לפני הפרסטרויקה – ההבדלים ביניהם קשורים כולם בקשר הדוק ליחס לחוויה הסובייטית, להערכה כלפיה ולמרחק ממנה. ההבדלים התרבותיים בין מי שהגיעו מהערים הגדולות של האימפריה הסובייטית, שהשתייכו לאינטליגנציה העירונית, ובין מי שהגיעו מהפרובינציה הרוסית או מהרפובליקות האסיאתיות ומקווקז הם תוצר של מדיניות תרבותית ולאומית סובייטית והם מעוגנים במערכת היררכית של קבוצות אתניות ולשוניות ושל סוגי הון סימבולי שנהגו במערכת הזאת.[10] גם עצם קיומם בישראל של "עולים רוסים יהודים", "עולים רוסים לא יהודים" (Cohen and Susser 2009) וכאלה שיש מחלוקת על הגדרתם הוא תוצר ישיר של החוויה היהודית הסובייטית הייחודית, הקשורה הן בנישואים הבין־אתניים שקיבלו עידוד בברית המועצות והן בהפרדת התוכן והפרקטיקה הדתית מהתרבות הלאומית בתפיסת היהודיות (אלטשולר 2007).

מאליו ברור שהשונות הפנימית עצמה משתנה גם היא במהלך המעבר וההתמקמות במרחב הישראלי. יתרה מזו, מתווספים לה עקרונות חדשים של הבחנה וריבוד. ממש כפי שהם יכולים לערער על השונות הקיימת, כך הם יכולים גם לתרום לשְחזורה ולחידודה. כך או כך, מה שניכר בבירור הוא הפוליפוניה העצומה של דוברי הרוסית בישראל, המגוון העצום של קולות, אורחות חיים ותפיסות פוליטיות ואידיאולוגיות שאפשר למצוא בקרבם. אמנם הציבור הרוסי

10. על סוגיה זו ראו בהרחבה בעבודת המחקר של חן ברם (2008).

נוטה בדרך כלל להצביע למפלגות הימין והמרכז, אבל יש גם רוסים בעלי עמדות פוליטיות קוטביות הנעות בין הימין הרדיקלי לשמאל הרדיקלי. עם אותו קולקטיב נמנים תומכי תנועת "כהנא חי", מתנחלים, פוליטיקאי ימני כאביגדור ליברמן, פעיל הימין הרדיקלי אביגדור אסקין ולריסה טרימבובלר, אשתו של יגאל עמיר – וגם אלה שאינסקיה, פעילת מרצ ומקימת התנועה הליברלית הדוברת רוסית "מורשתנו", פעילים של מצעד הגאווה בירושלים ויאנה קנופוב, פמיניסטית ופעילת שמאל מובהקת, אשר יצאה להפגין במחאה על מלחמת לבנון השנייה לצד חברותיה הערביות לתנועה. גם במפה החברתית־כלכלית הרוסים פזורים בשכבות שונות: יש להם ייצוג יתר בסטטיסטיקה של אבטלה ועוני, אך גם נציגות מכובדת של אוליגרכים רוסים־יהודים הגולים בישראל או גרים בה מתוך בחירה. גם בתחום הדת והחילוניות אין אחידות בקרב דוברי הרוסית (Remennick and Prashizky 2010). הישראלים הרוסים הם הלקוחות העיקריים של חנויות המזון הלא כשר בישראל, אבל הם גם הרוב בכיתות הגיור (גודמן 2008; סקולסקי 2009; קרבאל־טובי 2009). דוברי רוסית הם גם האחראים להקמתן של קהילות נוצריות למיניהן ברחבי הארץ (Elias 2008; Raijman and Pinsky 2011). חוקרי החברה הישראלית מציינים בפליאה ש"הרוסים בכל מקום", והם מתכוונים לא רק לנראות[11] הגבוהה שלהם במרחב הציבורי הישראלי (למרות האתניות הלבנה שלהם, הלא מסומנת כביכול), אלא גם לחדירתם או טפטופם (אולי באופן יוצא דופן בהשוואה למהגרים אחרים) לכל מגזר מקצועי, תעסוקתי, חברתי וגיאוגרפי בישראל. ואכן, הרוסים נוכחים כמעט בכל קבוצה ומגזר. ישנם דוברי רוסית בהתנחלויות מעבר לקו הירוק ועמוק בתוך השטח הפלסטיני. ישנם רוסים חרדים במאה שערים, ואפילו בקהילות דתיות ספרדיות יש רוסים (ברם ולרנר 2007). דוברי רוסית עובדים בקיבוצים, במגזר הפרטי ובשירות הציבורי, באקדמיה ובמערכת הבנקאית ומשתייכים גם לאליטה העסקית, כמו מיליארדר ארקדי גיידמק שאף התמודד ב־2008 בבחירות לראשות עיריית ירושלים. הרוסים בולטים בקבוצות ניו־אייג' למיניהן, בלימודי קבלה מתחדשים, בתנועות חברתיות אקולוגיות ופסיכולוגיות ובחוגי אמנים.

ההטרוגניות העצומה של השדה הרוסי הפכה להנחה בסיסית במחקר, אך עדיין לא נדונה די הצורך כסוגיה מתודולוגית מרכזית בחקר קולקטיב מהגר זה. סיבותיה ההיסטוריות של הטרוגניות זו נחקרות ונדונות, אך לא גלגוליה המקומיים ומשמעויותיה בישראל. נשארת בלא תשובה גם שאלת השלכותיה על טענות סוציולוגיות על המהגרים הרוסים בישראל. טענות מרכזיות וחשובות ביותר על הקולקטיב הדובר רוסית בישראל מבוססות על עיקרון של הכללה, מדברות על

11. בנראות ממשית ותיאורטית של מהגרים בישראל, לרבות נראותם של המהגרים דוברי הרוסית, עוסק הקובץ *נראות בהגירה: גוף, מבט, ייצוג* (לומסקי־פדר ורפופורט 2010).

לארשיב מיסור.indd 27 06/03/2013 10:24:56

הרוב ומתייחסות למגמות דומיננטיות או בולטות בקולקטיב דובר הרוסית.[12] ואולם נראה שלצד זיהוי הדפוסים הבולטים והדומיננטיים חיוני להכיל ולהבין גם את השונות של הדפוסים, העמדות, אורחות המחשבה והחיים בקרב הרוסים בישראל מתוך התבוננות מעמיקה וזהירה במקרים מובחנים, בטיפוסים שונים של קבוצות רוסיות ובמופעים תרבותיים של תת־קבוצות דוריות, מקצועיות, השכלתיות ועוד.

ואכן, לצד עבודות המביאות טענות מַקרו על רוסים בישראל עומדים חקרי מקרה המתמקדים בקבוצה מסוימת של מהגרים ומספקים ניתוח קפדני של התנאים הקונטקסטואליים המקיימים אותה, לדוגמה מחקרים המתמקדים בסטודנטים (לרנר 1999; 2003), במהגרים בני הדור המבוגר (רוברמן 2005), במהגרות לסביות (Kuntsman 2003) או ב"אינטליגנציה כותבת" (שומסקי 2005). בין שני סגנונות מחקריים אלו מתקיים תמיד מעין דיון פנימי: את מי מייצגים הסטודנטים דוברי הרוסית? האם ניתוח קולה של האינטליגנציה הרוסית בישראל יש בו כדי ללמד על הכלל? האם אין קולם של בני נוער רוסי בסיכון מייצג אותו לא פחות? שאלת משמעותה של ההטרוגניות והרב־קוליות הזאת נותרת בעינה. אילו תתי־קבוצות של הקולקטיב הרוסי יש לחקור כדי שנהיה מסוגלים להגיד עליו משהו? אילו קולות אפשר להחסיר? ממי בוחר המחקר הסוציולוגי להתעלם בדרך כלל ומדוע?

אני מאמינה שחלקי הפסיפס המיוצגים ומנותחים בספר מאפשרים התבוננות כזאת. הספר מציג מגוון רחב של קולות: הקולות הללו שונים זה מזה, אך כולם מדברים רוסית. קולה של "האינטליגנציה" הדוברת רוסית נוכח ביתר שאת ומשקף את העניין המחקרי שזכתה לו קבוצה זו לאורך השנים.[13] במהלך של מעין המרה מתודולוגית אף נטו החוקרים לנתח דרכה את התהליכים שמתרחשים בציבור דובר הרוסית בכללותו. הדומיננטיות של קולה של האינטליגנציה הדוברת רוסית בישראל באה לידי ביטוי בכמה מחקרים בספר המתמקדים בפרשנות קולם של סופרים ואינטלקטואלים דוברי רוסית (מאמריהם של אירינה טחטרובה, נינה סגל־רודניק ואולף טרפיץ). קול הממשיך ומעבד מחדש את זהותה של האינטליגנציה הוא קולם של סטודנטים רוסים בישראל (מאמרן של יוליה לרנר, תמר רפופורט

12. באופן כללי אפשר לזהות שלוש טענות המספקות הסברי מַקרו לדינמיקה של הקולקטיב הדובר רוסית בישראל: טענתו של מאג'ד אל־חאג' בדבר האתניות האינסטרומנטלית של הרוסים (Al-Haj 2004), טענתם של אלעזר לשם ומשה ליסק בדבר הסגרגציה התרבותית (Lissak and Leshem 1995) וטענתה של לריסה רמניק בדבר האופי הטרנס־לאומי של הקולקטיב המהגר היהודי־רוסי (Remennick 2007).

13. מקומם של היהודים בתוך האינטליגנציה הסובייטית כשלעצמו משמש מוקד למחקר, והכותבים מפענחים את התהליכים ההיסטוריים, הדמוגרפיים והתרבותיים שהביאו לדומיננטיות של היהודים בשכבות המשכילות הרוסיות, ובסופו של דבר לזיהוים של היהודים עם האינטליגנציה. ראו סלזקין 2009; Brym 1978; Prital 1982; Altshuler 1987; 1998; Pinkus 1988; Nakhimovsky 1991; Ro'i and Beker 1991; Kornblatt 2004.

לארשיב מיסור.indd 28 06/03/2013 10:24:56

ועדנה לומסקי־פדר); קולם של חברים רוסים בקהילה ההומו־לסבית הישראלית מנהל גם הוא דיון ער עם האינטליגנציה (מאמרה של עדי קונצמן).

ואולם קולה של האינטליגנציה אינו הקול היחיד של דוברי הרוסית, ולא זו בלבד, כפי שנראה בהמשך, קול זה לא תמיד אותנטי ולעתים הוא אף מגויס לצורכי התמקמות והתמקחות בשדה השיח הישראלי. קול חזק אחר הנשמע במחקרים שבספר הוא קולו של הדור המבוגר, שכל אחת מהקבוצות המתוארות בספר מתמקמת ביחס אליו. האתוס המרכזי המחולל את זהותו של דור זה הוא האתוס של "המלחמה הפטריוטית הגדולה" (מלחמת העולם השנייה), ואת קולותיו אנו פוגשים בספר בשני מאמרים שעניינם בזהותם, בזיכרונם ובפעולתם של וטרנים של מלחמת העולם השנייה בישראל (מאמריהן של סווטה רובמן ושל אינה לייקין[14]). חוויה של דור שונה מאוד מתוארת במאמר על מוזיקאֵי רוק דוברי רוסית (אלון ויינר) ובמאמר על נערות רוסיות דתיות בתוכנית נעל"ה (תמר רפופורט וילנה קפלן־נייטרמן) – למרות הקִרבה הדורית, עולים משני מאמרים אלו שני קולות קוטביים כמעט ביחסם לזהות הישראלית־יהודית הדומיננטית.

הדוריות היא עיקרון חשוב ביותר להבנת הרב־קוליות של הקולקטיב הדובר רוסית בישראל, המוצאת גם היא ביטוי בולט בספר. כמו בכל חתך קולקטיבי רב־דורי ניכרת בו פוליפוניה המשקפת את הבו־זמניות של זוויות מבט היסטוריות שונות אשר מתקיימות באותו רגע אובייקטיבי אך למעשה בזמנים היסטוריים שונים, כפי שניסח זאת עוד קרל מנהיים (Mannheim 1952). ליחידות דוריות נודעת חשיבות ניכרת בארגון החוויה הפוליטית והילידית במרחב התרבותי הישראלי בכלל (הרצוג 2007). אצל המהגרים מברית המועצות ממד השונות הדורית חזק עוד יותר עקב השינוי התרבותי־אידיאולוגי הדרמטי המתרחש בהווייתם של הדורות השונים לנוכח השתנותה של המערכת התרבותית הסובייטית עד קריסתה הפורמלית מצד אחד, והמשך קיומה במחוזות התרבות והתודעה של צאצאיה מצד שני.[15] שינוי זה גורם קטיעות בתפיסות בסיסיות ביותר של זהות וחוסר המשכיות במשמעות הקטגוריות התרבותיות הבסיסיות. עם זאת, דווקא שינוי זה מייצר מקור (או מוצא) אחד, נקודת התייחסות משותפת, עוגן של שייכות היסטורית־תרבותית.

14. שני המאמרים עוסקים בקבוצות שונות של ותיקי מלחמת העולם השנייה החיים היום בישראל. כל אחד מהם יוצא מנקודת מבט תיאורטית שונה ומדגיש פן אחר באופן שבו המהגרים המבוגרים משתמשים בהון הסימבולי שלהם: סווטה רובמן מטפלת בממד הזיכרון ומראה כיצד הוא מתורגם לערעור על הנרטיב הישראלי הדומיננטי ולתביעה להיחשב "לוחמים יהודים", ואילו אינה לייקין מראה כיצד פעולת התרגום של הנרטיב המיליטנטי האוריינטליסטי־מודרניסטי שמחזיקים הווטרנים הופכת לפעולה פוליטית במרחב הציבורי הישראלי ופועלת לכינון אזרחות של קולקטיב דוברי הרוסית כולו.

15. את הרעיון שברית המועצות עודנה מקום ומערכת תרבותית בתודעתם של מי שנושאים אותה אל מחוץ לתחומיה מפתח במקום מושבו בארצות הברית חוקר התרבות הרוסי מיכאיל אפשטיין (Epstein 2005).

לארשיב מיסור.indd 29 06/03/2013 10:24:56

לכן, ההסקה על הכלל מתוך הקשבה לקולות של הקבוצות השונות אינה בנויה על עקרון הייצוג. הווטרנים של מלחמת העולם השנייה אינם מייצגים את הסטודנטים, ההומוסקסואלים אינם מייצגים את מוזיקאֵי הרוק הרוסי, מאיה קגנסקיה והאינטלקטואלים אינם מייצגים את הנערות הדתיות בנעל"ה. ואולם בכל אחד מהם אנחנו מוצאים ביטוי, מופע ייחודי, של התהליכים המאפיינים את הקולקטיב הדובר רוסית כולו. מן הבחינה הזאת עצם שייכותן של קבוצות אלו לקולקטיב זה וקיומן בתוכו חשובים בשבילנו לא פחות מעקרון הייצוג. כך, בלי למחוק את השונוּת, את ההטרוגניות הפנימית של הקבוצה, ובלי להוציא מהניתוח את החריגים ולהפנות את תשומת הלב רק לבולטים או לרוב, שואפים המשתתפים בספר לעסוק בהכללה ובזיהוי של רכיבים מהותיים המאפיינים את המתרחש בקרב דוברי הרוסית בישראל.

מיובא ומקומי, עבר והווה בתרגום התרבותי

במלאכת הניתוח של הדינמיקה התרבותית של הקולקטיב הדובר רוסית בישראל התברר שוב שמונחים כמו "גטו" אינם מבטאים כלל את המתרחש. ראשית לכול, השימוש בכינוי זה, אשר מניח קיומם של חוץ ופנים מובחנים ושל עמדות היררכיות ברורות ביניהם, מתערער בקריאה פרשנית קפדנית של קולות העולים מקבוצות שונות בציבור הרוסי בישראל. אנחנו נחשפים ליחסים היררכיים כפולים בין העולם התרבותי של דוברי הרוסית ובין הישראליות לסוגיה: הניתוח של אולגה גרשנזון בעניין תיאטרון גשר נותן לנו דוגמה של קולוניזציה הדדית, של יחסי כוח אמביוולנטיים בין קבוצת התיאטרון ובין שדה התיאטרון הישראלי; ניתוח השיח בעניין חינוך הילדים במשפחות רוסיות־מזרחיות במאמרן של טלי לייבוביץ ועדנה לומסקי־פדר מעמיד אותנו על יחסי חליפין שבהם מדורגים משאבים תרבותיים וסימבוליים שברשות המהגרים ומשאביהם של בני המשפחה הישראלים ממוצא מזרחי ומומרים אלה באלה. תובנות אלו מוליכות אותנו לא רק לערעור על עצם הרלוונטיות של מטפורת הגטו אלא גם לחשיפת משמעותה של פעולת "היציאה מהגטו" המקופלת בשימוש במטפורה הזאת. במילים אחרות, מה המשמעות של תיאור האינטגרציה באמצעות המטפורה של יציאה מהגטו? אילו דפוסי השתתפות במרחב הציבורי, התרבותי והפוליטי היא מניחה כרצויים? מהי הפעולה של השתתפות באתוס הלאומי לפי התפיסה הזאת?

התפיסה הרואה באינטגרציה יציאה מהגטו מניחה בדרך כלל שהאינטגרציה כרוכה בהגדלת הדמיון לקבוצת הרוב הדומיננטית ובהקטנת השונוּת. מכאן שכל שימור של המטען המיובא של המהגרים, המבחין אותם מהחברה המקומית ומדגיש את שונותם – ועל אחת כמה וכמה חיזוקו של המטען הזה – משמעו אנטי־אינטגרטיביות. זו אכן היתה התפיסה הדומיננטית בחקר ההגירה בישראל, והיא

לארשיב מיסור.indd 30 06/03/2013 10:24:56

בלטה גם במחקר על הרוסים בישראל. היא היתה קשורה הן לדומיננטיות של נקודת המבט המוסדית הפונקציונליסטית במדעי החברה בכלל והן לאופי הממסדי המגויס למדיניות של חקר ההגירה בישראל, ויש הטוענים שהיתה קשורה גם למצב הקולוניאלי בישראל.[16] גם המחקר האנתרופולוגי הישראלי על מהגרים "מזרחים", שניסה לקדם תפיסה של אינטגרציה "רב־ממדית" שבה אין בהכרח תיאום בין הממדים השונים, לא חרג מניתוח הדמיון או השונות הדואלית בין המהגר למקומי ככלי להערכת ה"ישראליות" שלו (Weingrod 1966). גישה זו לחקר ההגירה, שתרמה רבות לביסוס ולפיתוח המחקר על מהגרים (בארצות הברית ובישראל כאחד), מתקשה להסביר מסלולי אינטגרציה שאינם כרוכים בהכרח באימוץ של האתוס, ההביטוס והמודל המקומי הישראלי הדומיננטי. במקרים מסוימים המהלך האינטגרטיבי יכול להיעשות אפילו בד בבד עם אימוצה של זהות אנטי־דומיננטית מוצהרת.

אכן, על תפיסת האינטגרציה כמחיקה של השונות כבר ערערו מזמן מחקרים רבים שהראו כי אינטגרציה של מהגרים היא תהליך המתרחש בממדים או "וקטורים" שונים של הקיום, ולא תמיד וקטורים אלו תואמים בכיווניהם, וכי רכישתה של תחושת המקומיות והשייכות המקומית אין פירושה בהכרח אימוץ של זהות הרוב או של עמדות נורמטיביות דומיננטיות, ואפשר שיש לה דרכים עקיפות ופתלתולות יותר (לומסקי־פדר ורפופורט 2000; Remennick 2007). עדנה לומסקי־פדר ותמר רפופורט, למשל, מציעות פרספקטיבה אלטרנטיבית לאינטגרציה ומראות כיצד התביעה לשייכות יכולה לבוא לידי ביטוי לא באימוץ המודלים הדומיננטיים בחברה המארחת אלא בהשתתפות בשיח המייצר או משעתק מודל זה (Lomsky-Feder and Rapoport 2001; 2008), ומציעות את המושג "שייכות ביקורתית" כאלטרנטיבה לתפיסת האינטגרציה הליניארית (לומסקי־פדר ורפופורט [בדפוס]). ההתמקמות יכולה אפוא להתבטא דווקא באמצעות הביקורת על המיינסטרים ועל התפיסות הנורמטיביות המקובלות או באמצעות הצטרפות לקבוצות חברתיות או קבוצות זהות (פוליטיות, דתיות) החורגות מהמוסכמה הדומיננטית או אף יוצאות נגדה. זאת ועוד, מבטים על הקולקטיב הדובר רוסית הוסיפו לדיון גם תובנה בדבר הממד הטרנס־לאומי והדיאספורי אשר מוסיף עוד וקטור לשייכות "מרובת יעדים" ויש להבינו כשמתארים את דפוסי האינטגרציה של המהגרים.[17]

למרות האמור לעיל, הראייה של יתר דמיון כיתר אינטגרציה וההפך עודנה דומיננטית ומובנת מאליה בשיח הציבורי הישראלי ומשמשת מודל מובן מאליו של השכל הישר וההיגיון הבריא בישראל. הראייה הזאת לא השתנתה גם משום שהיא מתבססת על דימוי המהגר כמי שמגיע למקום חדש, ומטען התפיסות, הערכים,

16. ראו רם 1993; לסקירה ביקורתית מקיפה של חקר ההגירה בשנות החמישים והשישים בישראל ראו שנהב 2007.
17. Ben-Rafael *et al.* 2006; Remennick 2007; Elias 2008

לארשיב מיסור.indd 31 06/03/2013 10:24:56

הסמלים והמיומנויות שבאמתחתו שונה מהמטען המקומי, ובארגז הכלים שלו אין כדי לסייע לו במקום החדש. העבר ההיסטורי שלו שונה מהעבר ההיסטורי של המקומיים, ושונים גם דתו, האידיאולוגיה שלו, טעמו, אמנותו, שפת הגוף שלו, נימוסיו וכיוצא באלה הרגלים ומנהגים. במילים אחרות, ראיית המהגר אינה שונה מדמותו בחוברות הדרכה לסימולציה של מפגש בין תרבות לתרבות ששימשו את הסוכנות היהודית בשנים הראשונות של הגירת הרוסים לישראל. היגיון בסיסי זה של מפגש בין זרים ושונים המחייב דינמיקה של דיאלוג, התאמה, פשרה, ויתור או כפייה קיים בכל מצב של הגירה. יתר על כן, נראה לי שההיגיון הזה אכן מאפיין ממדים התנהגותיים ואינטראקציה בין־אישית של המהגרים עם המקומיים. ואולם העברה ישירה ומיָדית של היגיון פשוט זה לניתוח המפגש בין מערכות קולקטיביות תרבותיות מורכבות ורב־ממדיות מוליכה לדעתי לתפיסה פשטנית המכירה בשתי אפשרויות בלבד, התבדלות או היטמעות.

ראשית לכול, כשמדברים על מפגש בין־תרבותי (ובעקבותיו גם על מודל הרב־תרבותיות) מניחים שתרבויות מתקיימות כמערכות סגורות (כל אחת עומדת בפני עצמה), הומוגניות ובעיקר בעלות לכידות ועקביות פנימית. אלא שתפיסה זו כבר מזמן פינתה את מקומה לסוציולוגיה של התרבות המאפשרת לדבר על תרבויות כמערכות שהן לא רק רב־קוליות אלא גם עתירות סתירות מובנות (Eisenstadt 2001; Swidler 2001). גם הסוציולוגיה הביקורתית של תרבות מעמדית אינה מקבלת היגיון כזה של מפגש בין־תרבותי, משום שאינו מקפל בתוכו את פענוח השונות וההיררכיות המעמדיות־תרבותיות בתוך מסגרת תרבותית אחת.[18] ועל אחת כמה וכמה אי־אפשר לאמץ מפגש פשוט כזה במצב הגלובלי של ימינו, שאינו מאפשר הנחת שונות בין־תרבותית כזאת, אלא תובע התייחסות לממדים שונים, לוקליים או גלובליים, של התרבות. מבחינה זו המפגש עם המקומי שונה מאוד מן ההגירות ה"קלאסיות" של המאה ה־20: מהעולם הישן לעולם החדש, מהעולם השלישי לעולם הראשון.

שנית, לממדים הכלליים האלה המערערים על הֶגיון המפגש הבין־תרבותי כמודל מוצלח להבנת הדינמיקה של האינטגרציה בהגירה לישראל מצטרף גם הממד המקומי האתנו־לאומי, האידיאולוגי והדתי. הגירת יהודים לישראל מניחה מראש עיקרון של דמיון והכלה. עיקרון זה חשוב ביותר כי הוא מארגן את המפגש בין ה"מטען" המיובא של המהגר לבין המרחב התרבותי המקומי בצורה ייחודית של "שיבה הביתה" (Levy and Weingrod 2005; Markowitz and Stefansson 2004). המקור המשותף (היסטורי, דתי, אתני, מנטלי) נתון כביכול מראש כבסיס ההכלה, וב"שיבה הביתה" הדמיון הופך למרחב של בירור היחסים בין המהגרים למקומיים. בפועל כמובן גם הדמיון וגם השונות מתגייסים לפרויקט פרשני פרגמטי של התמקמות, ואי־אפשר עוד לדבר על מיובא ומקומי כמובחנים אנליטית. ברגע

18. Bourdieu 1984; DiMaggio 1987; 1992; Lamont 1992

לארשיב מיסור.indd 32 06/03/2013 10:24:56

שהתפיסות, המודלים התרבותיים והסמלים המשמשים את המהגרים בפרויקט זה מופעלים בבית החדש, הם כבר כוללים את המופע שלהם בהקשר החדש, כלומר הם כבר מקומיים. אבל גם המקומי אינו בהכרח בלעדי או שורשי, ובעיקר - לא תמיד הוא שונה מאוד מהמיובא; לעתים דווקא יזוהה כמוכר מדי ולכן מעורר חשד, ביקורת או דחייה.

זאת ועוד. "הזיכרונות ההיסטוריים" של המקומיים והמהגרים - לא בנקל אפשר להגדירם שונים לחלוטין זה מזה. הטענה בדבר הדמיון ביניהם נסמכת על שני יסודות. האחד הוא "מצב ההתייחסות" (reference situation), כלשונו של משה שוקד, שערער על ההבחנה הברורה בין עברם של מהגרים לבין ההווה שלהם וטען שיש לראות בשניהם רקמה קונטקסטואלית אחת שכוחות העבר וההווה בונים בה את חוויית הקבוצה (Shokeid 1971). האחר הוא הגלובליזציה של הזיכרון בעידן שאחרי מלחמת העולם השנייה. כל הקבוצות האתניות־לאומיות, אפילו אם אינן קשורות ישירות לאתוס של ההיסטוריה היהודית המשותפת, זהויותיהן של כולן מכוננות היום ביחס להיסטוריה של אירופה המודרנית, מלחמות העולם והשואה. הדברים יפים בייחוד לעניין ה"שיבה הביתה": כאן הכלת המהגרים החדשים בעבר המשותף של הקולקטיב הלאומי היא חלק מהפרויקט הלאומי (Golden 2002). בהקשר זה הבירור והניסוח מחדש של עברם של המהגרים הופכים לפרויקט פרשני פרגמטי שלהם (ראו למשל את הפרשנות מחדש של זיכרונות האנטישמיות אצל Rapoport *et al.* 2002). תובנה זו עולה גם ממאמרים בספר זה - ממבטו של דימיטרי שומסקי על ההיסטוריוגרפיה של היהודים הרוסים; מניתוחה של עדי קונצמן את המאבק שניטש בקרב העולים הרוסים סביב מצעד הגאווה; ומפרשנותה של סווטה רוברמן לנרטיב המובנה של הווטרנים. לא ברור אפוא אם בעקבות הפרויקט הפרשני הפרגמטי של ניסוח מחדש של העבר יישאר הזיכרון ההיסטורי בגדר זיכרון מיובא או יהפוך לזיכרון מקומי, או שמא כבר איבדו הקטגוריות של "מיובא" ו"מקומי" את הרלוונטיות שלהן ואת כוחן הפרשני.

מכאן שהדגשת השונות בין המיובא מהמולדת לבין המקומי המצוי בישראל גוררת תפיסה דיכוטומית נוספת של העבר התרבותי של המהגרים לעומת ההווה הישראלי שלהם. כך אפשר לזהות בכתיבה על הקולקטיב הרוסי בישראל שתי פרספקטיבות־על, שאכנה אותן הסינכרונית והדיאכרונית.

הראייה הסינכרונית מדגישה את הכאן ועכשיו הישראלי שבו נקלטים הרוסים: נסיבות של התערערות אידיאולוגית; של מצב דיפוזי הניזון מזרימות "זרות"; של נסיגה ממדיניות כור ההיתוך; של מפה אתנית קשוחה המעודדת פיתוח קהילתיות אתנית; של מבנה מעמדי מתעצם; של עליית הדתיות החדשה; ועוד. בתחום זה יימצאו שיח רשמי של הסוכנות היהודית בעניין עלייה וקליטה (רוזנבאום־תמרי 2004) והדיון הקלאסי בסוציולוגיה של ההגירה שעניינו באינטגרציה לעומת סגרגציה של הקהילה הרוסית (ליסיצה ופרס 2000; Lissak and Leshem 1995), דפוסי ההתארגנות שלה, דפוסי ההצבעה שלה וכדומה. בתחום זה נמצא גם

לארשיב מיסור.indd 33 06/03/2013 10:24:56

השיח הביקורתי מאוד המיישם את התיאוריה הפוסטקולוניאלית לקריאת המרחב הישראלי – הוא רואה ברוסים אלמנט נוסף בפרויקט הקולוניאלי הישראלי, ומכאן רואה בהם אלמנט אנטי־ערבי ואנטי־מזרחי (קימרלינג 2004; Yonah 2004). מזווית הראייה הזאת המהגרים הרוסים מצטיירים בעיקר כאובייקט פסיבי, כמעט כמו כלי להשגת מטרות, אם מוצהרות ואם סמויות, בידיהם של מערכות, של אידיאולוגיות או של מוסדות. ניתוח של הקולקטיב הרוסי מן הפרספקטיבה הזאת נוטה להפריז בהערכת הכוח והסמכות שהוא מייחס למדינה ולמוסדות הקולטים ובהערכת יכולתם להכתיב לקולקטיב רחב וחזק כל כך של מהגרים עמדות ודרכים להתמקמות. נוסף על כך, ללא התעמקות בעבר התרבותי של קולקטיב זה חוטאת כתיבה מן הפרספקטיבה הזאת בפרשנות לא מספקת ולפעמים מוטעית של התוצרים התרבותיים שקולקטיב זה מייצר – השיח התקשורתי שלו, דפוסי ההצבעה, עזיבת הארץ וכו׳.

הראייה הדיאכרונית לעומת זאת מסבירה את הדינמיקה בתוך הקולקטיב הרוסי בישראל וסביבו מתוך עברו ההיסטורי ומתוך המטען התרבותי שמביאים אתם המהגרים. שיח היסטורי כזה מייחס תופעות שונות בקרב הקולקטיב הזה להיותם של מהגרים אלו ״הומו סובייטיקוס״, להיותם בני מיעוט נרדף בארץ מוצאם ולטראומה ההיסטורית שנגרמה בגלל החיבור בין שתי הוויות אלו. ניתוח מנקודת מבט זו מעמיק יותר בפרשנותו את הדינמיקה התרבותית של המהגרים, אך גם הוא לוקה בנקודות עיוורון. הדיון מושתת בדרך כלל על ההנחה המוטעית כי התנהגותם של הרוסים (או של מהגרים בכלל) בסביבתם החדשה היא פונקציה ישירה ובלתי נמנעת של ההיסטוריה שלהם או של המטען התרבותי שלהם.[19] ראשית, הוא משכיח את העובדה שלהיסטוריה יש רציפות בדיוק כמו שיש לה קטיעות. יש קבוצות שמְשַמרות מיתוסים ואתוסים תרבותיים ואף מחזקות אותם, ויש כאלה שעוזבות אותם במופגן או בלי להתכוון. שנית, תפיסות ודפוסי התנהגות משתנים מעצם המפגש או הפער הבין־תרבותי (כמו שהראינו למשל בדוגמה של תפיסות אוריינטליסטיות, ראו לומסקי־פדר ואחרות 2005). יתרה מזו, מקצת התפיסות והדפוסים של הרוסים נולדים בתהליך התמקמות זה ומתוך המפגש עם מערך חברתי ואתני חדש (לרנר 2001). ולבסוף, במצב הפוסט־סובייטי אנו רואים שאותו מטען תרבותי – המורשת התרבותית והפוליטית הסובייטית – טומן בתוכו פוטנציאל של טרנספורמציה ויישום בכיוונים שונים, לעתים הפוכים: המטען הזה יכול להוליד תודעה דתית ואנטי־דתית, לאומנית ואינטרנציונלית; ימנית ושמאלנית; יהודית ונוצרית וכו׳.

לכן הספר הזה מנסה להציע זווית ראייה נוספת. מחברי המאמרים המכונסים

19. לגישה זו בכתיבה היסטורית ראו לדוגמה שומסקי 2001; 2005; בסוציולוגיה – מירסקי 2009; Horowitz 1989; בתחום מדעי המדינה – Philippov 2008; ובכתיבה פובליציסטית – גומל 2006.

בספר הזה מעתיקים את מבטם לדרך שבה המהגרים – הפרטים והקולקטיב – עסוקים בפענוח המערכת הזאת ובהתמקמות בתוכה. בתהליך זה המהגרים אינם מצטיירים כשחקנים חופשיים אשר רק מנצלים את המערכת לטובתם – הם בעצמם פועלים בתוך מערך של אתוסים תרבותיים, זיכרונות וזהויות היסטוריות. כל אלה מעצבים את הדינמיקה של התמקמות ומייצרים דפוסי אינטגרציה שונים. כאן האינטגרציה מופיעה במובן של פעולה פרשנית ופרגמטית המעוגנת תמיד ברפרטואר שהוא גם מיובא וגם מקומי ונתון בו בזמן בעבר ובהווה גם יחד. המאמרים שבספר מתבוננים באופן שבו המהגרים מתמקמים בישראל לא רק בלי לנטוש או למחוק את התפיסות, המטען והרפרטואר שהביאו אתם ממקומם הקודם, אלא אף על ידי שימוש בהם, תרגומם למצב החדש, ניסוחם מחדש ויישומם במקומם החדש.

כדי להיות שימושיים במצב החדש, המודלים המיובאים ממקום אחר, מתרבות אחרת וגם מזמן אחר, עוברים תהליך של תרגום.[20] והתרגום לעולם הוא כרוך בפרימה של הצורות מהתכנים (מילים ממשמעותן), בפרשנות מתמדת, בתמרון בין המקור לקורא החדש, בעיוות ובעבודת ברירה. שימוש במטפורה של התרגום מניח, בין השאר, שעיקר הכוח מועבר לסובייקט המתרגם: המוטיבציות, האג׳נדות והאינטרסים שלו, מקומו התרבותי, הפוליטי, האידיאולוגי, המעמדי. כל אלה מעצבים את הבנתו של המסר שהוא מתרגם והדרך שבה הוא מפרש אותו. כך יוצא שהתרגום כרוך תמיד בתהליך של בירור היחסים בין העצמי לבין האחר. מהותם של הידע, של הזהות, של המודל התרבותי, שנוצרים בעקבות התרגום

20. מטבע הדברים, הקונספט המפותח ביותר של אקט התרגום מצוי בחקר הספרות והשפות ואף בתחום שהתמסד והוגדר בַּשם Translation Studies. שם התרגום משמש במובן המילולי בראש ובראשונה להעברה של טקסטים משפה לשפה (Graham 1985; Venuti 1992; 2000; Gentzler 1993), אבל גם, בשימוש רחב יותר, לתרגום בין־תרבותי (Bassnett and Lefevere 1990; Cronin 1998; Shimada 2002). בדיסציפלינה הפילוסופית המסורת ההרמנויטית עוסקת בתרגום, ועבודות המפתח בנושא הן של האנס־גיאורג גאדאמר (Gadamer 1975) ואלסדייר מקינטייר (MacIntyre 1988). התרגום הוא מושג משמעותי בכתיבתו הפילוסופית של ויטגנשטיין, אשר מציג את הרעיון של ״משחקי שפה״. העניין בתרגום מתעורר בעקבות קריאה מחודשת של המסה של ולטר בנימין על משימתו של המתרגם; לטענתו של בנימין, בתרגום עובר המקור יצירה מחדש, ובאקט התרגום מוכנס לתרבות הרכיב של הזרות (בנימין 2002). באנתרופולוגיה העיסוק במשימת התרגום של דפוסי החשיבה התרבותיים מתחיל באסכולה האנתרופולוגית הבריטית (Asad 1986). בפיתוח העכשווי המהלך שלו הופך להתמזגות ממש של לימודי התרגום והאנתרופולוגיה, והתרגום מופיע כמראת אמת המשמשת כלי לרפלקסיה האנתרופולוגית (Rubel and Rosman 2003). התרגום מהווה מדיום המאפשר תהליך של הזרה ביקורתית כלפי מערכות מובנות מאליהן (וראו גם Ricœur 1996). אסכולה נפרדת של השימוש במושג התרגום מתפתחת בסוציולוגיה הניאו־מוסדית וברעיונותיו של ברונו לאטור (Latour 1987), המבין את תהליך התרגום כתהליך פרשני שהשחקנים החברתיים עסוקים בו בתוך הרשת החברתית ובהתאם לאינטרסים.

לארשיב מיסור.indd 35 06/03/2013 10:24:56

לעולם היא היברידית - היא משלבת בין הידע המקומי לידע המיובא. באופן הזה מציעה הספרות הפוסטקולוניאלית לראות את פעולת התרגום התרבותי. כאן תרגום תרבותי הוא תהליך קוגניטיבי וסימבולי שבמהלכו האחר מנכס לעצמו את היבטי הזהות הקולקטיבית, מאמץ ומחקה אותם, משנה וממיר אותם. בעקבות זאת הזהות מקודדת מחדש ונוצרים סדר סימבולי, מערכות קוגניטיביות ודימויים חדשים (Bhabha 1994).

בגיוס המטפורה של התרגום להבנת המצב הדינמי של פעולת התרבות בהגירה, אני מציעה להעמיק בעבודה עם תרגום טקסטואלי־לשוני דווקא ולהוסיף לניתוח את ממד השימושיות של התרגום. לטקסטים מתורגמים יש שימושים שונים, ובפרקטיקת התרגום יש סוגות שונות: תרגום מילולי של שורה תחת שורה (interlinear translation) המשמש לתרגום שירה; תרגום שהוא אדפטציה וכולל התאמה של התכנים לסוג מסוים של קוראים;[21] "תרגום משוכתב" (או authorized translation), שבו המתרגם - או מחבר התרגום - רשאי להכניס בטקסט שינויי תוכן והוא משתמש בטקסט המתורגם כדי להעביר מסר משלו ואף מקבל זכויות יוצרים על הטקסט המתורגם.[22] השימושים השונים בטקסט נובעים מן הצרכים ומן האינטרסים של הגופים הפועלים בהקשר תרבותי־חברתי ספציפי ומעצם התחביר השונה של המערכת הסימבולית שבה המסר מקודד מחדש. לנוכח השימושיות המשתנה של התרגום יש אפוא לכלול את ממד השימוש של המסר המתורגם. משתמשים בו תמיד בהקשר החברתי־פוליטי, ושימושים אלו לא תמיד זהים או חופפים לא למקור ואף לא לאינטרסים ולמוטיבציות של המתרגם.[23] השימושים הם תמיד תוצר של מפגש, של פרשנות מחודשת ושל הקשר היחסים והכוחות. במילים אחרות, התרגום הוא אקט קומוניקטיבי מרכזי החושף באופן בולט ביותר

21. באדפטציה הכוונה להתאמת הטקסט לרמתו וליכולתו של הקורא המיועד, כלומר יצירה של טקסט שהקורא יהיה מסוגל לקלוט בכוחות עצמו. אדפטציה משמשת בדרך כלל להתאמת טקסט לקריאת ילדים, לעיבוד טקסט מקצועי בעבור הקורא ההדיוט או לצורך התאמה אתנו־לשונית. לאדפטציה של טקסט לקוראים הנמנים עם תרבות אחרת יש אופי אחר: היא אינה מסתכמת בפישוט המבנים הדקדוקיים או אוצר המילים, אלא מפעילה מנגנונים המכוונים להקל את תפיסתה של תופעה תרבותית ולשונית זרה, ולמעשה היא פעולה של לוקליזציה של הטקסט.

22. התרגום המשוכתב מכונה גם "תרגום יצירתי". בתרגום כזה המתרגם רשאי לעבד לא רק את סגנון הטקסט אלא גם להכניס שינויים במערך הספרותי של הטקסט המקורי, לשנות את העלילה ואת דמויות הגיבורים ולהשתמש בכלים ספרותיים משלו לעיבוד הטקסט ותרגומו. בברית המועצות הרבו להשתמש בסוג זה של תרגום כדי "לתקן" רעיונות ומסרים של הטקסט - לנקות אותו מכאלה המזיקים לרעיון הסובייטי ולחזק את המועילים.

23. בשימת הדגש על הבנת המשמעות מתוך השימושיות ולא מתוך ניסיונות ההגדרה בלבד אני נשענת גם על גישתו של ויטגנשטיין, שראה בדפוס של משחקי השפה את הפרקטיקה המאפשרת שימוש במושג כלשהו בהקשרים שונים ומגדירה את משמעותו (ויטגנשטיין 1986).

לארשיב מיסור.indd 36 06/03/2013 10:24:56

את הפרגמטיקה של השפה ואת התלות של המשמעויות בקונטקסט ובשימוש שנעשה בהן. ואם בתרגום תרבותי מדובר, הוא חושף את הפרגמטיקה של התרבות.

הפרגמטיקה של התרבות בהגירה

המבטים המחקריים המובאים בספר מתבוננים אפוא בדרכים שבהן פועלת (operates) התרבות בהגירה. פרספקטיבה מחקרית זו צומחת מתוך המפגש בין שתי גישות לניתוח: מצד אחד הגישה בסוציולוגיה של התרבות המדגישה את הממד הפרקטי של צורות תרבותיות ולפיכך רואה בתרבות פעולה; ומצד אחר הגישה הפרשנית לחקר ההגירה המדגישה את נקודת המבט של הקבוצה או הפרט המהגר ורואה את הפוֹעלוּת (agency) שלהם בעיצוב זהותם. שתי הגישות יחד תורמות לניסוח הפרגמטיקה של התרבות בהגירה כגישת־על המאפיינת את הניתוח שבמאמרי הספר. גישה זו צומחת מתוך הדיון בין המחברים וביניהם ובין העורכות. כל שער משערי הספר נפתח בדרך שבה אני מציעה לקרוא את המאמרים שבו מבעד לפריזמה של גישת־העל של הפרגמטיקה של תרבות בהגירה. כאן אני מבקשת לנסח את המקורות והמשמעויות האנליטיות שלה.

בד בבד עם המפנה התרבותי (Bonnell and Hunt 1999) במדעי החברה מתגבשת הפרדיגמה של הסוציולוגיה של התרבות אשר עסוקה בניסוח מחדש של היחסים בין תרבות, זהות ופעולה (Alexander 2003). הפרדיגמה חוזרת לשאלות סוציולוגיות בסיסיות ומאתרת את האופנים שבהם רכיבים של תרבות מעצבים פעולה של פרטים וקולקטיבים – כיצד משמעויות וסמלים, צורות של שיח, מייצרים פעולות מסוגים שונים. ואולם לעומת הניתוח הקלאסי, הפרספקטיבה הזאת מעבירה את הכוח ההסברי מהממד של ערכים ורעיונות לממד הפעיל, הפרגמטי והפרקטי של המערכת התרבותית. החוקרים המדגישים את "האוטונומיה של הממד התרבותי" בעיצוב הפעולה ובניית המוסדות או בהתייחסות לתרבות כמשתנה חשוב ביותר אך תלוי־ממד חברתי חיצוני לו, מעוניינים להבין כיצד תרבות מתורגמת ל"מה שבאמת קורה" במציאות החברתית (Alexander 2003). אותם חוקרים ממשיגים תרבות כמגולמת בהביטוס גופני ובאסטרטגיות פעולה (Bourdieu 1977; Ortner 1984); כמערך של מיומנויות וסגנונות, מעין ארגז כלים (tool kit) שמשתתף ביצירת אסטרטגיות פעולה (Swidler 1986); כתסריטי מפתח (key-scenarios) הקשורים הדוקות לזהות קולקטיבית ומעצבים פעולה קולקטיבית (Ortner 1973); וכמשאבים תרבותיים (cultural resources) המספקים דרכים סימבוליות ופרקטיות לעשיית דברים בחיי היומיום (Illouz 2008).

בהעצמת הממד הפרקטי של התרבות הסוציולוגיה של התרבות מעוררת לחיים את שאלת הפוֹעלוּת של הסוכנים החברתיים בתוך מערך מבני ומקומות קבועים. לבעיית "הפועל (actor) לעומת המבנה" הוצעו בעשורים האחרונים בספרות

לארשיב מיסור.indd 37 06/03/2013 10:24:56

התיאורטית פתרונות שונים, ואין בכוונתי לסקור כאן את כולם. אזכיר שניים מהם שיש להם נגיעה ישירה לתרבות בהגירה – של מישל דה סרטו ושל ויליאם סיוול. דה סרטו קורא להבין כיצד הסוכנים משתמשים במערכות כללים ובמסרים מבחוץ הניתנים להם מראש. לטענתו, כדי להבין תוצרים תרבותיים־חברתיים יש להבין לא רק ייצוגים חברתיים שלהם או דרכים שבהן אותם תוצרים ממוסדים ומופיעים, אלא גם את השימוש שפרטים וקבוצות עושים בהם. שימוש זה הוא כשלעצמו יצירה של תרבות, ומבחינתו של המשתמש הוא גם טומן בחובו מידה מסוימת של חופש, פִּרצה בשעתוק האוטומטי של מערכות תרבותיות־חברתיות. אין מדובר בחזרה לאינדיבידואל החופשי; לדעתו של דה סרטו המבנים החברתיים קבועים והרכיבים של התרבות הם קולקטיביים, אך עם זאת השימושיות שלהם, היישום המיָדי שלהם, מספקים מרחב תמרון (de Certeau 1984). דה סרטו מתמקד בצרכנות כפרקטיקה של היומיום המגלמת בתוכה שימוש יצירתי מתמיד במערכות מטריאליות וסימבוליות, ואילו סיוול פונה לרמה מַקרו־תרבותית ומנתח פעולה של מערכות תרבותיות בתנודתן ההיסטורית (Sewell 1992; 1996). בניסיון לנייד את המודל התיאורטי של אנטוני גידנס, מציע סיוול להתבונן בסכמות תרבותיות במצבי שינוי. את הסכמות האלה, לטענתו, אפשר להעביר מהקשר להקשר, ויישום של אותה סכמה במקום ובמצב חדשים מערב מהלך של אדפטציה יצירתית. זאת ועוד, סכמות אלו לעולם הן פוליסמיות ורב־קוליות. לכן ברגע שהן מתנתקות מההקשר האוטומטי שלהן, תהיה הפוֹעלוּת האנושית מעורבת ביישום הפרשני שלהן.

גישות אלו ורבות אחרות מציעות ניתוח מתוחכם של קיבעון ונזילות הטמונים במערכות תרבותיות. ואולם על פי רוב הן מתמקדות בניתוח של רפרטואר תרבותי התחום על ידי תרבות, קולקטיב ומקום נתונים, כלומר בלי להבין את המערכות הללו בתנועתן, במפגשן עם מערכות אחרות, במצב של ניידות שיש בו כדי להקשות עליהן. במצב זה הפעולה של הסוכן המפרש – המהגר – מעניינת במיוחד הן מבחינת הסוציולוגיה של התרבות הן להבנת השינוי התרבותי בהגירה.

סוכן פרשני שעסוק בבירור ובניסוח של זהותו דרך פענוח של הסביבה הוא שעומד במרכז הגישה הפרשנית להגירה. גישה זו ממשיכה את הסוציולוגיה של הזרוּת של גיאורג זימל ואלפרד שוץ ומחדשת אותה לנוכח הניידות הגלובלית והדיאספורית והפוסטמודרניוּת (Bauman 1996; Clifford 1997). ספרות זו רואה בהגירה מצב תרבותי וקוגניטיבי, וכך היא מתבוננת בו ומתעניינת בדרכים שבהן מתפקדות צורות תרבותיות כשהן נודדות ממקום למקום, בוחנת כיצד הן מקבלות פרשנות מחודשת ומייצרות זהויות חדשות. כשגישה זו מתמקדת בקבוצות מהגרים ממשיות, היא באה מתוך ביקורת של חקר ההגירה המניח כוח בלתי מוגבל כמעט של המערכות המוסדיות המארחות הקולטות, ובראש ובראשונה של המדיניות ומוסד המדינה. גישה זו רואה את המהגר ואת הקבוצה המהגרת כפרשנים של תרבות ועוקבת אחר המשא ומתן שלהם עם המרחב התרבותי החדש ואחר הזהויות החדשות הנוצרות

לארשיב מיסור.indd 38 06/03/2013 10:24:56

בתוך כך.[24] גישה זו מגייסת לשם כך את הפרספקטיבה של המהגר, "זר קורא תרבות", המאפשרת מבט מערער על האתוס של החברה המארחת, ומאפשרת גם לעקוב אחרי הפעולה הפרשנית של המהגרים, שהיא כשלעצמה מייצרת זהויות חדשות וקובעת מקומות חדשים בשדה התרבותי המקומי.

אם כן, במפגש של הממד הפרקטי של התרבות עם התובנה בדבר המהות הפרגמטית של פעולה פרשנית בהגירה, אני מציעה כאן את נקודת המבט של **הפרגמטיקה של תרבות בהגירה**. המושג "פרגמטיקה" מגלם בתוכו שני עקרונות מנחים של נקודת המבט הזאת: שימושיות וקונטקסטואליות. בשימושיות הכוונה לכוח שיש לצורה התרבותית כשהיא מיושמת בפועל במקום ובזמן מסוימים בהתאם למוטיבציות או אינטרסים למיניהם, בין שהם מנוסחים ומודעים ובין שאינם כאלה. בקונטקסטואליות הכוונה להדגיש עד כמה מעוגנת משמעותה של הפעולה התרבותית בהקשר החברתי־אידיאולוגי־סימבולי שבו היא מתרחשת. בלבה של הפרגמטיקה עומד אפוא תהליך יישומם של רכיבים תרבותיים זמינים, הנמצאים בהישג יד, אגב תרגומם להקשר משתנה.

ההקשר הבלשני של המושג "פרגמטיקה" חשוב מאוד לענייננו.[25] פרגמטיקה היא תחום של חקר השפה העוסק במשמעויות הקונטקסטואליות של המבע, במשמעויות שהמשתמשים - דוברים ומפרשים - מעניקים למבע הזה, כלומר במשמעויות שאמנם מצויות במבנים הסמנטיים הקבועים של השפה אך הבנתן נקבעת על פי השימוש במבנים אלו בתוך הקשר יישומי ספציפי. החיבור בין הפרגמטיקה של השפה לחקר התרבות מונח ביסוד הגישה המבוססת היטב היום בתחום האנתרופולוגיה הסימבולית והאנתרופולוגיה הסמיוטית, שמעתיקות את עקרונות הפרגמטיקה לעיסוק בסימן לשוני, מבע וטקסט (Mertz 2007). בעבורי תחום הפרגמטיקה בבלשנות, המתמקד בשפה כמערך קודים, הוא מקור השראה לעיסוק דומה גם בצורות תרבותיות נוספות - סמלים, קטגוריות, מחוות - במושגים ובקטגוריות שהם קבועים פחות או יותר, אך מיושמים ומובנים באופן שונה בהתאם להקשר ספציפי, ולכן יכולים לשנות את מובנם בהתאם. השילוב של קביעות המשמעויות התרבותיות מצד אחד ונזילותן בהתאם להקשר מצד שני הוא אפוא המאפיין המובהק של הפרגמטיקה של תרבות בהגירה.

המשמעות הפרגמטית־אופרטיבית של צורות תרבותיות נחשפת בהגירה ביתר שאת, משום שעם ההגירה מתערער ההקשר המובן מאליו של מטפורות תרבותיות מרכזיות, סמלים ותסריטים. הממד היישומי, הפרגמטי, שלעולם הוא

24. על קידום הפרספקטיבה הזאת במחקר על אודות מהגרים דוברי רוסית ראו את עבודותיהן של תמר רפופורט ועדנה לומסקי־פדר (Rapoport and Lomsky-Feder 2001; Lomsky-Feder and Rapoport 2008) ואת עבודתה של פרן מרקוביץ' (Markowitz 1993).

25. לניסוח קלאסי של עקרונות הפרגמטיקה בבלשנות ראו Brown and Yule 1983; Levinson 1983.

לארשיב מיסור.indd 39 06/03/2013 10:24:57

נוכח ברפרטואר התרבותי, מתעצם ומתחדד, ולא זו בלבד אלא גם מקבל פן נוסף, פן של תרגום, של אדפטציה, של קידוד מחדש. במהלך זה יש למהגרים דרגות חופש בפרשנות המטען המיובא שלהם. ההגירה מאפשרת להם לא רק ליישם את המטען בהתאם לאינטרס המיָדי, אלא גם מזמנת להם את האפשרות לעדכן את הרפרטואר ואף לדחות אותו. כל המאמרים בספר מביאים דוגמאות מרתקות לאופנים שבהם הופכים הרכיבים השונים של התרבות לכלים פרגמטיים בתהליך ההתמקמות של המהגרים. המחברים מראים כיצד מטענם של המהגרים כולל כלים שימושיים ביותר לַמהגר: רפרטואר תרבותי של תפיסות, מיומנויות ומודלים לחשיבה ולפעולה היכולים להפוך לכלים לפענוח הסביבה החדשה ומערכותיה ההיררכיות והכוחניות. מתברר שהתרגום, העדכון והיישום היצירתי של הרפרטואר הם שעומדים בלבו של תהליך ההתמקמות.

במקביל, בכל המחקרים המובאים בספר עולה וחוזרת התֵמָה של ההקשר הישראלי־יהודי המעורר רכיבים תרבותיים מסוימים ומפיח בהם רוח חיים. המופעים של רכיבים אלו חוזרים גם הם בכל המאמרים שבספר. עם הרכיבים האלה, נזכיר שוב, נמנים מודל הזהות של האינטליגנציה; יחסים אמביוולנטיים עם הסובייטיות; עמדות אימפריאליות ואוריינטליסטיות; תפיסה ביולוגית של לאום ואתניות ותפיסה נורמטיבית שלפיה תרבות היא בהכרח תרבות גבוהה. את כל אלה המהגרים מביאים אִתם מהבית. ואולם המקום הדואלי שלהם בישראל – מצד אחד הם "שבים הביתה" ומראש מוכלים בקולקטיביות הלאומית, אבל מצד שני הם מתויגים "הומו סובייטיקוס", "מרוחקים מהמסורת היהודית" ואף "ספק יהודים" – הוא שמאפשר הפעלה של רכיבים אלו ואף מעודד אותה. מכאן שהפעולה התרבותית בהקשר זה לעולם היא פעולה פוליטית במובנו האנליטי הרחב של המושג: היא קשורה בַּמקום בִּשדה הכוח, בהתנהלות ביחס לסמכות, בתמרון ביחס לגבולות קבוצתיים ואחֵרים מרובים.

הפעולה במסגרת הרפרטואר התרבותי הקיים מחד גיסא וההקשר המבני המקומי מאידך גיסא עדיין משאירים מקום לפוֹעלוּת של הסובייקט באקט התרגום, העדכון, הדחייה, השינוי והתמרון במודלים וברעיונות הזמינים לו, ובעיקר הם מעודדים את השימושיות – הפרגמטיות – של הפעולה הנעשית ברכיבים תרבותיים אלו. השימוש המחודש ברעיונות, במודלים ובנרטיבים המיובאים ממקום אחר ומזמן אחר הופך למוקד ההתבוננות שלנו. אופן השימוש בהם הוא כשלעצמו אסטרטגיה של התמקמות. מודלים תרבותיים מיובאים הופכים לכלים בהתמקמות ביחסי הכוח, במשא ומתן על הכלה והדרה. תרבות וזיכרון קולקטיבי מגויסים לפרויקט הזהות העכשווי.

אם כן, ספר זה בא להוסיף נדבך למחקר על אודות המהגרים הרוסים בישראל באמצעות הפרספקטיבה האנליטית של הפרגמטיקה של תרבות בהגירה. ברור מאליו שהפרספקטיבה הזאת אינה חובקת־כול. היא משאירה מחוץ לדיון שלושה ממדי מחקר חשובים אשר דורשים מאמץ של החוקרים שבעיסוקם בחברה בישראל

לארשיב מיסור.indd 40 06/03/2013 10:24:57

מביאים בחשבון את הפרספקטיבה הרוסית: הממד המוסדי, המעמדי והדתי.

אכן, הפרספקטיבה התרבותית משאירה בשוליים את הממד המוסדי, שנודעת לו חשיבות גדולה מאוד להבנת תהליכי ההגירה. מוסדות חינוך, מוסדות פוליטיים וגם מוסדות התקשורת והדת לא זכו לטיפול ישיר בספר זה. ממד מוסדי אמור ללמד אותנו על פעולתם של המוסדות במהלך של תרגום תרבותי ועל הדרך שבה התרגום עצמו מתמסד. כך למשל יכולה הנוכחות הבולטת של תרבות פוליטית רוסית־סובייטית בזירה המפלגתית בישראל לזכות להבנה חדשה מתוך הפרספקטיבה של הפרגמטיקה של תרבות בהגירה. ממד נוסף ראוי ביותר למחקר בהקשר של המהגרים הרוסים בישראל הוא הממד המעמדי, וגם הוא נשאר מחוץ למוקד מחקריהם של המחברים. בחינה של התמקמות מעמדית - כלכלית, מקצועית ותרבותית - של קולקטיב הטרוגני כזה עשויה ללמד רבות על משמעויות המעמד בחברה הישראלית של ימינו, על הזיקה שלו לאתניות ועל האופן שבו הוא מעוגן בהון כלכלי לעומת הון תרבותי והון סימבולי. ולבסוף, דומה שגם ההתבוננות בתופעות המרתקות של התמקמות הקולקטיב הדובר רוסית במפה החילונית־דתית בישראל טומנת בחובה פוטנציאל רב. בתוך קולקטיב דובר רוסית חילוני ברובו מתפתחות קבוצות שונות של שיבה אל הדת, אם ליהדות אם לנצרות, ונראה כי מסלול ההתחזקות הדתית הוא עוד מסלול חשוב של התמקמות, המפגיש גם הוא את התפיסות המיובאות עם המקומיות ומשלב אותן באופן מתוחכם, מייצר הטרוגניות רוסית חדשה בתוך הקיימת ומציע לנו דוגמאות של תרגום תרבותי רוסי־ישראלי. בגלגול הבא של הפורום הרוסי נעסוק בחשיבה מחקרית זו.

ביבליוגרפיה

אלטשולר, מרדכי, 2007. *יהדות במכבש הסובייטי: בין דת לזהות יהודית בברית־המועצות, 1941–1964*. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

בנימין, ולטר, 2002. "משימתו של המתרגם", תרגמה נילי מירסקי, בתוך ז'אק דרידה, *נפתולי בבל*, תל־אביב: בבל.

ברם, חן, 2008. "קטגוריזציה אתנית וריבוי תרבויות - מבט מהשוליים: יהודי קווקז בין אירופה ואסיה", עבודת דוקטור, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

ברם, חן, ויוליה לרנר, 2007. "'חרדים' ברוסית: על תהליכי התחרדות ו'חזרה בתשובה' בקרב דוברי רוסית בישראל", הרצאה בכנס "חרדים וחרדיות בישראל על פרשת דרכים", ירושלים: מכון ון ליר בירושלים, נובמבר 2007.

גודמן, יהודה, 2008. "גיור המהגרים: התאזרחות, ממשליות והדתה בישראל של שנות האלפיים", יוסי יונה ואדריאנה קמפ (עורכים), *פערי אזדהות: הגירה, פריון וזהות בישראל*, ירושלים ותל־אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 207–238.

גומל, אילנה, 2006. *אתם ואנחנו: להיות דוסים בישראל*, תרגמה יעל ענבר, אור יהודה: כנרת זמורה ביתן.

הורוביץ, תמר, 1996. *בין שלוש תרבויות פוליטיות: העולים מברית המועצות לשעבר בישראל*, ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, מכון לאונרד דיוויס ליחסים בינלאומיים.
הורוביץ, תמר, ואלעזר לשם, 1998. "יוצאי ברית המועצות במרחב התרבותי הישראלי", משה סיקרון ואלעזר לשם (עורכים), *דיוקנה של עלייה: תהליכי קליטתם של עולי ברית המועצות לשעבר, 1990-1995*, ירושלים: מאגנס, עמ' 291-333.
הרצוג, חנה, 2007. "'דור לדור יביע אומר': הדיאלקטיקה של יחסי דורות חברתיים ופוליטיים בישראל", חנה הרצוג, טל כוכבי ושמשון צלניקר (עורכים), *דורות, מרחבים, זהויות: מבטים עכשוויים על חברה ותרבות בישראל*, ירושלים ותל־אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 21-43.
ויטגנשטיין, לודוויג, 1986. *על הוודאות*, תרגמה עדנה אולמן־מרגלית, ירושלים: כתר.
יונה, יוסי, 2005. *בזכות ההבדל: הפרויקט הרב־תרבותי בישראל*, ירושלים ותל־אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
יונה, יוסי, ויהודה שנהב, 2005. *רב־תרבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל*, תל אביב: בבל.
כתריאל, תמר, 1999. "המטאפורה של הגיבוש", *מילות מפתח: דפוסי תרבות ותקשורת בישראל*, חיפה ותל־אביב: אוניברסיטת חיפה וזמורה־ביתן, עמ' 148-167.
לוי, שלומית, חנה לוינסון ואליהוא כ"ץ, 2002. *יהודים ישראלים - דיוקן: אמונות, שמירת מסורת ועדכים של יהודים בישראל 2000*, ירושלים: מרכז גוטמן, המכון הישראלי לדמוקרטיה.
לומסקי־פדר, עדנה, ותמר רפופורט, 2000. "להישאר בארץ או לעזוב? אִתגור האתוס הציוני בסיפורי הגירה", *מגמות* מ(4): 571-590.
—, (בדפוס). *ישראלים בדרכם: סיפורי הגירה של צעירים רוסים*, ירושלים: מאגנס.
לומסקי־פדר, עדנה, תמר רפופורט ויוליה לרנר, 2005. "אוריינטליזם במבחן ההגירה: סטודנטים רוסים קוראים מזרחיות", *תיאוריה וביקורת* 26 (אביב): 119-147.
לומסקי־פדר, עדנה, ותמר רפופורט (עורכות), 2010. *נראות בהגירה: גוף, מבט, ייצוג*, ירושלים ותל־אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
ליסיצה, סבינה, ויוחנן פרס, 2000. "עולי חבר העמים בישראל: גיבוש זהות ותהליכי אינטגרציה", *סוציולוגיה ישראלית* ג(1): 7-30.
לרנר, יוליה, 1999. *דרך הדעת: מהגרים רוסים באוניברסיטה*, ירושלים: מרכז שיין, האוניברסיטה העברית בירושלים.
—, 2001. "ריבוי והיברידיות בתפיסת הישראלים הרוסים", *תיאוריה וביקורת* 19 (סתיו): 41-44.
—, 2003. "דעת בהגירה: סטודנטים יוצאי רוסיה באוניברסיטה הישראלית", רבקה איזיקוביץ (עורכת), *על גבולות תרבותיים וכיניהם: עולים צעירים בישראל*, תל־אביב: רמות, אוניברסיטת תל־אביב, עמ' 123-156.
מירסקי, יוליה, 2009. "אמהות מרוסיה בישראל", אמיליה פרוני (עורכת), *אמהות: מבט מהפסיכואנליזה וממקום אחר*, ירושלים ותל־אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 197-213.
סלזקין, יורי, 2009. *המאה היהודית*, תרגמו כרמה פלד ושחר פלד, תל־אביב: אוניברסיטת תל־אביב.
סקולסקי, דמיטרי, 2009. "'עמך עמי ואלהיך אלהי': השלכותיו של הגיור הממלכתי על זהות המהגרים מברית המועצות לשעבר", עבודת מוסמך, המחלקה לסוציולוגיה

לארשיב מיסור.indd 42 06/03/2013 10:24:57

ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת חיפה.
קימרלינג, ברוך, 2004. *מהגרים, מתיישבים, ילידים*, תל־אביב: עם עובד.
קרבאל־טובי, מיכל, 2009. "חליפת זהויות: בין המדינה לסובייקט בפרויקט הגיור הממלכתי בישראל", עבודת דוקטור, החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.
רוברמן, סווטה, 2005. *זיכרון בהגירה: חיילי הצבא האדום בישראל*, ירושלים: מאגנס.
רוזנבאום־תמרי, יהודית, 2004. *עולי ברית המועצות לשעבר: מניעי עלייה ומחויבות לחיים בישראל*, ירושלים: המשרד לקליטת העלייה, האגף לתכנון ולמחקר.
רם, אורי, עורך, 1993. *החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים*, תל־אביב: ברירות.
שומסקי, דימיטרי, 2001. "אתניות ואזרחות בתפיסת הישראלים הרוסים", *תיאוריה וביקורת* 19 (סתיו): 17–40.
—, 2005. "אוריינטליזם ואיסלאמופוביה בקרב האינטליגנציה דוברת הרוסית בישראל", *תיאוריה וביקורת* 26 (אביב): 89–117.
שנהב, יהודה, 2007. "הגירה, קטגוריות של הגירה ופוליטיקה של ההבדל בהקשר קולוניאלי", חנה הרצוג, טל כוכבי ושמשון צלניקר (עורכים), *דודות, מדחבים, זהויות*, ירושלים ותל־אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 44–71.

Alexander, Jeffrey C., 2003. *The Meaning of Social Life*: *A Cultural Sociology*, New York: Oxford University Press.
Al-Haj, Majid, 2004. *Immigration and Ethnic Formation in a Deeply Divided Society: The Case of the 1990's Immigrants from the Former Soviet Union in Israel*, Leiden: Brill.
Altshuler, Mordechai, 1987. *Soviet Jewry since the Second World War*, London: Macmillan Press.
——, 1998. *Soviet Jewry on the Eve of the Holocaust: A Social and Demographic Profile*, Jerusalem: Center for Research of East European Jewry, Hebrew University of Jerusalem and Yad Vashem.
Asad, Talal, 1986. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology," in James Clifford and George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, pp. 141–164.
Bassnett, Susan, and Andre Lefevere, 1990. *Translation, History and Culture*, London: Pinter Publishers.
Bauman, Zygmunt, 1996. "From Pilgrim to Tourist - or a Short History of Identity," in Stuart Hall and Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, London: Sage, pp. 18–36.
Benjamin, Andrew E., 1989. *Translation and the Nature of Philosophy: A New Theory of Words*, London: Routledge.
Ben-Rafael, Eliezer, et al., 2006. *Building a Diaspora: Russian Jews in Israel, Germany and the USA*, Leiden: Bril.
Bhabha, Homi K., 1994. *The Location of Culture*, London: Routledge.
Bonnell, Victoria E., and Lynn Hunt (eds.), 1999. *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley: University of

California Press.
Bourdieu, Pierre, 1977. *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
——, 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Brown, Gillian, and George Yule, 1983. *Discourse Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press.
Brym, Robert J., 1978. *The Jewish Intelligentsia and Russian Marxism: A Sociological Study of Intellectual Radicalism and Ideological Divergence*, London: Macmillan.
Certeau, Michel de, 1984. *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press.
Clifford, James, 1997. *Routs: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Cohen, Asher, and Bernard Susser, 2009. "Jews and Others: Non-Jewish Jews in Israel," *Israel Affairs* 15(1): 52–65.
Cronin, Michael, 1998. *Translating Ireland: Translation, Language, Identities*, Cork: Cork University Press.
Deshen, Shlomo, 1965, "A Case of Breakdown of Modernization in an Israeli Immigrant Community," *The Jewish Journal of Sociology* 7(1): 63–91.
DiMaggio, Paul, 1987. "Classification in Art," *American Sociological Review* 52, 4 (August): 440–455.
——, 1992. "Cultural Boundaries and Structural Change: The Extension of the High-Culture Model to Theatre, Opera, and the Dance, 1900–1940," in Michèle Lamont and Marcel Fournier (eds.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 21–57.
Eisenstadt, Shmuel N., 2001. "The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization," *International Sociology* 16(3): 320–340.
Elias, Nelly, 2008. *Coming Home: Media and Returning Diaspora in Israel and Germany*, New York: State University of New York Press.
Elias, Nelly, and Julia Bernstein, 2007. "Wandering Jews, Wandering Stereotypes: Media Representation of the Russian-Speaking Jews in the FSU, Israel and Germany," in Martin Liepach, Gabriele Melischek, and Josef Seethaler (eds.), *Jewish Images in the Media* (*Relation* 2), Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, pp. 15–38.
Elias, Nelly, and Natalia Khvorostianov, 2007. "Newly Born Christians of the Jewish State: Post-Soviet Immigrants in Search of the Spirituality?", paper presented at the international conference on "Revisiting Perestroika - Processes and Alternatives," 7th Annual Aleksanteri Conference, University of Helsinki, November 2007.
Epstein, Mikhail, 2005. *All Essays*, II: *From America*, Ekaterinburg: U-Faktoriia (in Russian).

Gadamer, Hans-Georg, 1975. *Truth and Method*, London: Sheed and Ward.
Gentzler, Edwin, 1993. *Contemporary Translation Theories*, London: Routledge.
Golden, Deborah, 2002. "Belonging through Time: Nurturing National Identity among Newcomers to Israel from the Former Soviet Union," *Time and Society* 11(1): 5–24.
Goodman, Yehuda, and Joseph Loss, 2009. "The Other as Brother: Nation Building and Ethnic Ambivalence in Early Jewish-Israeli Anthropology," *Anthropological Quarterly* 82(2): 477–508.
Graham, Joseph F. (ed.), 1985. *Difference in Translation*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
Horowitz, Tamar (ed.), 1989. *The Soviet Man in an Open Society*, Lanham: University Press of America.
Illouz, Eva, 2008. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley: University of California Press.
Kornblatt, Judith Deutsch, 2004. *Doubly Chosen: Jewish Identity, the Soviet Intelligentsia, and the Russian Orthodox Church*, Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.
Kuntsman, Adi, 2003. "Double Homecoming: Sexuality, Ethnicity and Place in Immigration Stories of Russian Lesbians in Israel," *Women's Studies International Forum* 26(4): 299–311.
Lamont, Michèle, 1992. *Money, Morals and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*, Chicago: University of Chicago Press.
Latour, Bruno, 1987. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge: Harvard University Press.
Levinson, Stephen C., 1983. *Pragmatics*, Cambridge: Cambridge University Press.
Levy, André, and Alex Weingrod, 2005. *Homelands and Diasporas: Holy Lands and Other Places*, Stanford: Stanford University Press.
Lissak, Moshe, and Elazar Leshem, 1995. "The Russian Intelligentsia in Israel: Between Ghettoization and Integration," *Israel Affairs* 2(2): 20–37.
Lomsky-Feder, Edna, and Tamar Rapoport, 2001. "Homecoming, Immigration, and the National Ethos: Russian-Jewish Homecomers Reading Zionism," *Anthropological Quarterly* 74(1): 1–14.
——, 2008. "Cultural Citizenship and Performing Homecoming: Russian Jewish Immigrants Decipher the Zionist National Ethos," *Citizenship Studies* 12(3): 321–334.
MacIntyre, Alasdair, 1988. "Tradition and Translation," in *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth, pp. 370–388.
Mannheim, Karl, 1952. "The Problem of Generations," in *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. Paul Kecskemeti, London: Routledge, pp. 276–322.
Markowitz, Fran, 1993. *A Community in Spite of Itself: Soviet Jewish Émigrés in New York*, Washington: Smithsonian Institution Press.
Markowitz, Fran, and Anders H. Stefansson, 2004. *Homecomings: Unsettling Paths of Return*, Oxford: Lexington Books.

לארשיב מיסור.indd 45 06/03/2013 10:24:57

Mertz, Elizabeth, 2007. "Semiotic Anthropology," *Annual Review of Anthropology* 36: 337–353.

Nakhimovsky, Alice Stone, 1991. *Russian-Jewish Literature and Identity: Jabotinsky, Babel, Grossman, Galich, Roziner, Markish*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Ortner, Sherry B., 1973. "On Key Symbols," *American Anthropologist* 75(5): 1338–1346.

——, 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties," *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126–166.

Philippov, Michael, 2008. "1990s Immigrants from the FSU in Israeli Elections 2006: The Fulfillment of the Political Dreams of Post-Soviet Man?" in Asher Arian and Michal Shamir (eds.), *The Elections in Israel 2006*, New Brunswick, N.J.: Transaction, pp. 135–158.

Pinkus, Benjamin, 1988. *The Jews of the Soviet Union: The History of a National Minority*, Cambridge: Cambridge University Press.

Prital, David (ed.), 1982. *In Search of Self: The Soviet Jewish Intelligentsia and the Exodus*, Jerusalem: Mount Scopus Publications.

Raijman, Rebeca, and Janina Pinsky, 2011. "'Non-Jewish and Christian': Perceived Discrimination and Social Distance among FSU Migrants in Israel," *Israel Affairs* 17(1): 126–142.

Rapoport, Tamar, and Edna Lomsky-Feder, 2001. "Reflections on Strangeness in Context: The Case of Russian-Jewish Immigrants in the Kibbutz," *Qualitative Sociology* 24(4): 483–506.

Rapoport, Tamar, Edna Lomsky-Feder, and Angelica Heider, 2002. "Recollection and Relocation in Immigration: Russian-Jewish Immigrants 'Normalize' their Anti-Semitic Experiences," *Symbolic Interaction* 25(2): 175–198.

Remennick, Larissa, 2007. *Russian Jews on Three Continents: Identity, Integration, and Conflict*, New Brunswick, N.J.: Transaction.

Remennick, Larissa, and Anna Prashizky, 2010. "Evolving Attitudes and Practices in the Religious Field among Former Soviet Immigrants in Israel," *Sociological Papers* 15 (special issue: *From State Socialism to State Judaism*: *'Russian' Immigrants in Israel and Their Attitudes towards Religion*): 1–54.

Ricœur, Paul, 1996. *Oneself as Another*, Chicago: University of Chicago Press.

Ro'i, Yaacov, and Avi Beker (eds.), 1991. *Jewish Culture and Identity in the Soviet Union*, New York: New York University Press.

Rubel, Paula G., and Abraham Rosman (eds.), 2003. *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology*, Oxford: Berg Publishers.

Schutz, Alfred, 1962. *Collected Papers, I: The Problem of Social Reality*, The Hague: Martinus Nijhoff.

Sewell, William H. Jr., 1992. "A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation," *The American Journal of Sociology* 98(1): 1–29.

——, 1996. "Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille," *Theory and Society* 25(6): 841–881.

לארשיב מיסור.indd 46 06/03/2013 10:24:57

Shimada, Shingo, 2002. "Constructions of Cultural Identity and Problems of Translation," in Heidrun Friese (ed.), *Identities: Time, Difference and Boundaries*, Oxford: Berghahn, pp. 133–150.

Shokeid, Moshe, 1971. *The Dual Heritage: Immigrants from the Atlas Mountains in an Israeli Village*, Manchester: Manchester University Press.

Swidler, Ann, 1986. "Culture in Action: Symbols and Strategies," *American Sociological Review* 51(2): 273–286.

——, 2001. *The Talk of Love: How Culture Matters*, Chicago: University of Chicago Press.

Venuti, Lawrence (ed.), 1992. *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, London: Routledge.

——, (ed.), 2000. *The Translation Studies Reader*, London: Routledge.

Wacquant, Loïc, 2009. "The Body, the Ghetto and the Penal State," *Qualitative Sociology* 32(1): 101–129.

Weingrod, Alex, 1966. *Reluctant Pioneers: Village Development in Israel*, New York: Cornell University Press.

Yonah, Yossi, 2004. "Israel's Immigration Policies: The Twofold Face of the 'Demographic Threat,'" *Social Identities* 10(2): 195–218.

לארשיב מיסור.indd 47 06/03/2013 10:24:57