

תוכן העניינים

ט	תודות
1	מבוא
2	אינטליגנציה יהודית-רוסית: בין שני העולמות?
9	שיטה, הקשרים ומקורות
16	הנוער היהודי הלומד בגליל הלימודי של וילנה: נתונים ומאפיינים
	פרק ראשון: ממסד וחברה: מערכת ההשכלה התיכונית באימפריה הרוסית
24	בית הספר התיכון: מנגנון בירוקרטי ושדה חברתי
24	נון-קונפורמיזם בקרב הנוער הלומד: רקע ומקורות השפעה
35	פרקטיקה ואידיאולוגיה בהתארגנויות הנוער הלומד:
39	היבטים תיאורטיים
44	תרבות המשנה הביקורתית של התלמידים: מאפיינים עיקריים
47	פרק שני: הפנייה היהודית להשכלה התיכונית
48	השכלה תיכונית והשכלה יסודית
53	משבר והמשכיות
58	נקודת ההחלטה: שאלת התזמון
62	לימודים, כלכלה וגיאוגרפיה
68	תפקיד המשפחה המורחבת
70	ההשכלה התיכונית והחברה היהודית
72	פרק שלישי: בין השתלבות להדרה
73	אנטישמיות במערכת החינוך: דיאלוג בין המרכז לפרובינציה
82	יוצאי דופן: מורים משפיעים
84	אנטישמיות בכיתה: בין התלמידים לממסד
91	השתלבות ללא טמיעה

93	פרק רביעי: תרבות המשנה האקטיביסטית של התלמידים היהודים
98	מעורבות התלמידים היהודים בתנועה המהפכנית: מאפיינים ונתונים
101	תרבות המשנה של התלמידים היהודים: קווי מתאר יסודיים
112	היסודות הרעיוניים של האקטיביזם: לאומיות מול פרטיקולריזם
116	בית הספר כמרחב של התגבשות רעיונית: מבט השוואתי וההקשר האימפריאלי
123	פרק חמישי: תהליכי הרוסיפיקציה שמחוץ לבתי הספר
123	פרטיקולריזם יהודי-רוסי מוקדם ב"זמנים חמים" ללב (לייב) לבנדה
131	פרטיקולריזם בעיתונות היהודית-רוסית בשנות השבעים של המאה התשע עשרה
137	מאפייניה של אקולטורציה מתגלגלת
142	אקולטורציה מתגלגלת: מבט מיקרו-היסטורי
148	פרק שישי: יהודיות, השכלה ורוסיפיקציה ביומנו של יונה ברכין
149	יונה ברכין: רקע ביוגרפי
152	יומן כמקור היסטורי
158	לכת לבלי עזוב: ברכין והיציאה מהעיירה היהודית
169	הרוסיפיקציה של ברכין
173	מעגל קריאה ותפיסת עולם
181	יהודיותו של ברכין
185	תגובות ברכין לאירועי 1881-1882
	פרק שביעי: תרבות המשנה של הנוער היהודי הלומד ומקורות
191	האינטליגנציה היהודית-רוסית
194	אקטיביזם יהודי במעבר מהגימנסיה לאוניברסיטה: המקרה של אוניברסיטת דרפט
204	פרטיקולריזם יהודי והמסגור האימפריאלי
208	לקראת אינטליגנציה יהודית-רוסית?
213	ביבליוגרפיה
247	מפתח עניינים
249	מפתח מקומות
251	מפתח שמות

מבוא

אחד הטקסטים המכוננים בהיסטוריה היהודית החדשה הוא הקול הקורא "קול בני הנעורים", שפרסמו בשנת 1882 אנשי קבוצת ביל"ו. לנוכח ה"סופות בנגב" – גל פוגרומים שהחל באימפריה הרוסית כאביב 1881 – קראו חברי ביל"ו ליהודים לזנוח את ניסיונות ההשתלבות בקרב עמי המדינה ולפנות "ציונה": אל "קימום הריסותיה" של ארץ ישראל ואל פעולה אקטיבית לסיום הגלות. גישה זו, המפרשת את מצבו של היהודי המודרני במונחים דו־קוטביים – התבוללות מול הזדהות יהודית, אקטיביזם לעומת רפיון וכיוצא באלה – אפיינה במשך שנים ארוכות לא רק את השיח האידיאולוגי הציוני, אלא אף את המחקר ההיסטורי על אודות היהודים בעת החדשה. הגישה אף הכתיבה את ההנחה כי על ההיסטוריון לזקק תופעות המביאות לביטוי המשכיות יהודית ולהבחין ממגמות המייצגות "התבוללות", שאין להן מקום בליבת התמונה ההיסטורית של חיי הציבור היהודי.¹

ואולם לקראת שלהי המאה העשרים הלכה והתקבלה במחקר ההבנה כי הניסיון להפרדה דיכוטומית בין "יהודיות" ובין "התבוללות" – בבחינת הוצאת הבר מן התבן – חותר תחת הניסיון להגיע להבנה מלאה של תמונת העבר היהודית. לאמיתו של דבר, גם סיפורם של אנשי ביל"ו, המייצגים לכאורה בחירה "יהודית" לחלוטין, מלמד על חשיבות החריגה מהפרספקטיבה הדיכוטומית, שכן תפיסותיהם, דרכי התארגנותם ופעילותם נבעו לא רק מתודעתם העצמית היהודית, אלא בה במידה ינקו מהעולם החברתי והרעיוני הרוסי.² מתברר אפוא שללא בחינה יסודית של מה שאפשר לכאורה להגדיר כהתבוללות אי אפשר

1 פרנקל, התבוללות והישרדות, עמ' 27-29; פונקנשטיין, דיאלקטיקת ההתבוללות. לדיונים עדכניים במגבלותיה של פרשנות בינארית כבסיס להבנה חברתית-תרבותית של סיטואציות היסטוריות ראו ברטל ואורי, יהודים ושכניהם; יורצ'אק, ברית המועצות, עמ' 4-8.

2 פרנקל, נבואה ופוליטיקה, עמ' 94-118. לתיאור עדכני המצביע גם הוא על חשיבותו של ההקשר הרעיוני הרוסי ראו שפירא, צומת ביל"ו, עמ' 22-23.

להבין כהלכה את תמונת עולמם של אנשי ביל"ו, את דרכי פעולתם ואת מניעיהם.

ואכן, בעשורים האחרונים מתמקד המחקר על תולדות היהודים בניסיון להציע תמונה היסטורית מורכבת, שאיננה מסתכמת בדיכוטומיה, ואף איננה מחויבת לפרשנות על זו או אחרת. הערעור על מסגרת פרשנית שחייבה כל העת להבחין בין "התבוללות" ובין "יהודיות" סייע להתקרב אל הבנת ההקשר ההיסטורי במושגיהם של בני הזמן. ראייה הקשרית זו תרמה הן להבנת נסיבות פעילותן ומאפייניהן של קבוצות רדיקליות כביל"ו והן להבנת התארגנויות יהודיות אחרות בשדה העשייה החברתית, התרבותית והפוליטית.

ואולם המתודע אל ספרות המחקר המוקדשת לסוגיות אלה בקרב יהודי האימפריה הרוסית יגלה עד מהרה כי רובה ככולה מתמקדת בהקשרים ובתקופות שבהם הגיעה העשייה הציבורית היהודית לשיאה, ובפרט בתקופה שבין שלהי המאה התשע עשרה לראשית שנות העשרים של המאה העשרים. שלבי התפתחות מוקדמים יותר זוכים, לעומת זאת, להארה מוגבלת. עולמן הרעיוני, החברתי והתרבותי של האליטות היהודיות החדשות בהתגבשותן – ובפרט עולמו של הנוער היהודי הלומד – טרם זכה להארה מחקרית ממצה. דווקא השלבים הראשונים, המעצבים ביותר, במערכת יחסיהם של צעירים וצעירות יהודים עם הסביבה הלא־יהודית נותרים מחוץ לתחומי הדיון ההיסטורי. מדובר בחוסר משמעותי, שמילוי יאפשר לעמוד כהלכה על פרק חשוב בתולדות החברה היהודית במזרח אירופה ולהתמודד מחדש עם כמה וכמה שאלות יסוד בהיסטוריוגרפיה היהודית־רוסית.

ספר זה מוקדש אפוא לבחינה היסטורית של נקודות המוצא שבהן החלה התגבשותן של האליטות היהודיות־רוסיות המשכילות, ובראש ובראשונה לדינמיקה החברתית, התרבותית והרעיונית בבתי הספר התיכוניים הרוסיים בתחום המושב. במהלך הדברים אבקש לא רק להאיר את ההקשרים הללו, החסרים כאמור הארה מחקרית משמעותית, אלא אף לחדר את דפוסי ההמשגה והניתוח הרווחים בנוגע למציאות החברתית והתרבותית היהודית באימפריה הרוסית.

אינטליגנציה יהודית־רוסית: בין שני העולמות?

את תיאור מגמתו הפרשנית של הספר אתחיל דווקא באחת הדמויות הנחקרות ביותר מקרב יהדות האימפריה הרוסית של שלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים, דמותו של ש' אנ-סקי, או בשמו המלא שלמה זנוויל רפפורט

1862, צ'שניקי, גוברניית ויטבסק – 1920, ורשה). אנ-סקי היה פעיל פוליטי, סופר ואתנוגרף יהודי רוסי; הנודעת שביצירותיו הספרותיות היא המחזה "בין שני העולמות (הדיבוק)", מן היצירות הבולטות בתולדותיו של התיאטרון היהודי, שהייתה לאבן דרך גם בתולדותיה של התרבות היהודית בעברית, עת הועלתה על ידי "הבימה" במוסקבה בבימויו של יבגני וכטנגוב.³ אולם מה שמושך את תשומת הלב המחקרית אל אנ-סקי הוא לא רק עשייתו הענפה, אלא מיקומו החברתי והתרבותי "בין שני עולמות" שהרכיבו את החוויה היהודית-רוסית בשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים: מוצאו במשפחה מסורתית בעיירה נידחת, ובהמשך חשיפתו להשכלה כללית ולשיח החברתי והפוליטי הביקורתי ברוסיה; פנייתו לפעילות מהפכנית מחוץ לחברה היהודית, שראשיתה בישיבה בקרב פועלים ביליזבטגרד שבדרום-מערב רוסיה, המשכה ביציקת מים על ידיה של אחת הדמויות המכוננות של התנועה הנרודניקית,⁴ פיזטר לברוב, וסופה בתפיסת מקום נכבד בחוגי המפלגה הסוציאליסטית-מהפכנית הרוסית; והתמקדותו באמצע העשור הראשון של המאה העשרים ביצירה ספרותית, חברתית ופוליטית יהודית, שאחד משיאיה, לצד "הדיבוק", הוא הובלה של סדרת מסעות חקר אתנוגרפיים אל תחום המושב היהודי בשנים 1912, 1913 ו-1914.⁵

אנ-סקי, שעבר בין תחנות חייו בנרודים מתמידים, היה דמות ססגונית ויוצאת דופן. המשורר אוסיפ מנדלשטם, אשר זכה להכירו בפטרבורג של ערב מלחמת העולם הראשונה, תיאר אותו כמעין שילוב בין נרודניק, אינטליגנט רוסי ופולקלוריסט יהודי, שלא נזקק בחייו אלא לתה חזק ולמקום ללון בו.⁶ אך דווקא ייחוד זה, ובפרט נרודיו הגיאוגרפיים והרעיוניים, הם בגדר פיתוי לראות בו "פרוטוטיפ" למצב הביניים החברתי והתרבותי שבו מצאו את עצמם, כביכול,

3 את תרגומה העברי של היצירה, שנכתבה במקור ברוסית ותורגמה על ידי אנ-סקי לידידיש, פרסם חיים נחמן ביאליק בגיליון הראשון של "התקופה". על הבימה ראו זר-ציון, הבימה, עמ' 2-3 ועוד שם.

4 נרודניקים (народники) הוא כינוי כללי לשותפים לרעיונות חברתיים-סוציאליסטיים רוסיים בשנות השבעים ואילך, אשר טענו שרוסיה יכולה להתפתח בדרך אחרת מזו שהלכו בה מדינות המערב (בפרט בכל הקשור לעליית הקפיטליזם, ש"נחזתה" על ידי הדוגמה המרקסיסטית), וייחסו משמעות מרכזית לעשייתה של עילית משכילה הפועלת בשירות העם. הנרודניקים הם ציון דרך מרכזי בהתפתחות תפיסות האינטליגנציה – הרוסית והיהודית כאחד – החל בשנות השבעים של המאה התשע עשרה. ראו וליצקי, פולמוס הקפיטליזם, עמ' 5-6, 24-28.

5 לדיון ביוגרפי ממצה באנ-סקי ראו ספרן, אנ-סקי.

6 מנדלשטם, שאון הזמן, עמ' 59.

יהודי רוסיה המשכילים בני דורו.⁷ סיפור חייו של אנ-סקי כולל, לכאורה, התמודדות עם רוב קווי התפר החברתיים וקווי העימות הרעיוניים שקראו תיגר על יהודי רוסיה המודרנים, וכיחוד על קבוצות מקרבים שעברו תהליך משמעותי של אקולטורציה ואינטגרציה עם החברה והתרבות דוברות הרוסית: הגבול שבין העולם היהודי המסורתי לעולם החברתי והרעיוני הנמצא מחוצה לו; האתגר שבאידיאולוגיות מודרניסטיות רדיקליות, בפרט כאלה הנושאות גוון סוציאליסטי; שאלת הזהות היהודית המודרנית, המגדירה מחדש את הזיקה של היחיד אל הקולקטיב היהודי במונחים אתניים, לאומיים, תרבותיים. לכאורה, כל אלה יכולים להתפרש כחלק ממהלך חיים אופייני לתקופה, התואם דפוס אופייני של יציאה מהחברה היהודית ושיבה אליה (אם להשתמש בהגדרתו של דוד רוסקיס – "פרדיגמה של שיבה"): צמיחה בחברה היהודית המסורתית ("תזה"), התרחקות מהעולם היהודי בעקבות רכישת ידיעות כלליות ואסימילציה בחברה הלא־יהודית ("אנטיתזה") ושיבה אל זיקה חברתית, רעיונית ופוליטית אל הקולקטיב היהודי ("סינתזה").⁸ ובה בעת יכול עיסוקו של אנ-סקי באתנוגרפיה להדגים התמודדות עם שאלה מהותית ביותר הנוגעת לחברה היהודית בינה לבין עצמה – שאלת מחויבותה של האליטה היהודית החדשה, הנסמכת על זיקה עמוקה לחברה ולתרבות דוברות הרוסית ועל הון לשוני ותרבותי (המגובים לרוב אף בהשכלה פורמלית), כלפי ה"המון" היהודי.

ברור, מכל מקום, כיצד יכולים נדודיו והתחבטויותיו של אנ-סקי להיתפס כהתגלמות מצבם הבלתי אפשרי כביכול של בני דורו בקרב אנשי האינטליגנציה היהודית־רוסית שהתמודדו עם אתגרי הקיום היהודי־רוסי – הכלואים, כאחוזי דיבוק, "בין שני העולמות"; כלומר בין אפשרויות סותרות, דילמות בלתי ניתנות לפתרון וסייגים המפרידים בין היהודים ללא־יהודים, בין האליטה ל"המון" ובין ערי תחום המושב ועיירותיו למרכזיה המודרניים של האימפריה הרוסית.⁹ ראייה כזו מאפשרת לכאורה למפות את האתגרים והלבטים שעמדו בפני מי שביקשו לעצב לעצמם זהות יהודית־רוסית מודרנית. יש בה אף לקלוע לראייתם

7 ספרן, אנ-סקי, עמ' 7.

8 רוסקיס, הפרדיגמה של השיבה. עוד ראו גולדברג, זמנים פרדיגמטיים; נתנס, דרמה; ספרן, אנ-סקי, עמ' 294-295. לדיון במוטיב השיבה של אנ-סקי כעניין של מיצוב עצמי ראו ספרן, ליוזנו.

9 השוו לדיונה של הריאט מורב בסיפורו של אברהם אורי קובנר אשר איננו תואם את "הפרדיגמה של השיבה" ומציג מקרה ייחודי וסבוך של התמודדות עם שאלות של השתייכות ודחייה הן בהקשר היהודי והן בהקשר הרוסי. מורב, קובנר, עמ' 3-4, 95-97 ועוד שם. על קובנר ראו גם נטקוביץ', קזנובה מווילנה.

העצמית של אנשים אלה, שרבים מקרבם אכן הרגישו שהם נאלצים להתמודד עם אתגרים רעיוניים, חברתיים ופוליטיים חסרי תקדים.

אך עם כל זאת, ראוי לזכור כי הבחירה לפרש את המקום "בין שני העולמות" כמצב חולני שעיקרו נדודים ותלישות היא בחירה פרשנית שאיננה תואמת בהכרח את מאפייני המציאות החברתית היהודית בפועל. אין ספק שעמיתיו של אנ-סקי לחוגי האליטה היהודית הדוברת רוסית של ראשית המאה העשרים אכן הכירו שני "עולמות" חברתיים ותרבותיים לכל הפחות. אלא שבמחקרים שראו אור בעשורים האחרונים אפשר לראות שהיכרות כזו איננה כרוכה בהכרח בדילוג בין "הודיות" ל"התבוללות", בהתנגשות של סוגים שונים של "עצמי", ואף לא בצורך "לבחור" הזדהות חברתית-תרבותית חד-ממדית וצרה אחת.¹⁰ כפי שאפשר לתאר את הקיום היהודי-רוסי במונחים של פיצול, נדודים ותלישות, כך אפשר לתארו גם במונחים של צמיחה מתוך אינטגרציה ואקולטורציה או במונחים של השתלבות חברתית ותרבותית בסביבה הלא-יהודית, שאיננה כרוכה באיבוד מוחלט של הזהות הפרטיקולרית, כפי שמשמע מהמושג "התבוללות" או "אסימילציה".¹¹

נשוב אל הדוגמה של אנ-סקי. כמה וכמה חוקרים מתארים את מסלול חייו כדוגמה טיפוסית של העלילה הארכיטיפית של עזיבה ושיבה. כך, לדוגמה, מתואר מהלך חייו של אנ-סקי כפי דוד רוסקיס: "קודם כל – השבר והנתק מן היהודים והיהדות, ובעקבותיו – הטמיעה המלאה בתרבות הרוסית הרדיקאלית. להלן באה שורה של ועזועים וטלטולי דרך – פוליטיים, תרבותיים [...] רוחניים, שעוררו בו מאוויים אל מה שהוא הניח מאחוריו. בבואו לבקש התחברות מחדשת [...] כיוון את תשומת ליבו אל חקר הפולקלור היהודי".¹² במחקרו רוסקיס לא רק משרטט את קווי החלוקה בין שלבי חייו של אנ-סקי, אלא אף מצביע על זיקה נסיבתית הכרחית בין השלבים הללו וטוען כי השיבה, "גילוי מחדש [...] של העבר היהודי", "לא היה יכול להתרחש כלל ללא טבילה קודמת בתרבות הכללית". רוסקיס מוסיף וכותב כי "מעודו לא היה אנ-סקי נאמן לעברו המהפכני, ולא היה יותר עקבי כאיש רוסי מאשר עתה, ממש

10 ראו, למשל, שומסקי, בין פראג לירושלים; נתנס, מחוץ לתחום.

11 להמשגה בנידון ראו פרנקל, התבוללות והישרדות, עמ' 44-46; נתנס, מחוץ לתחום, עמ' 23; יגורזינסקה, אקולטורציה, עמ' 7-12; קייק, אסימילציה, עמ' 107-109. כן ראו דיונו של דימיטרי שומסקי בעמדותיו של לאון פינסקר, שבו הוא מערער על הנטייה לפרש את עמדותיו במונחים דיכוטומיים: שומסקי, פינסקר.

12 רוסקיס, הפרדיגמה של השיבה, עמ' 152.

בתוך תוכה של שיבתו".¹³ אין לערער על חשיבותה של תובנה זו, המאפשרת להתבונן על קורותיו של אנ-סקי במבט סינופטי, המטשטש במידת מה את הקיטוע המלאכותי בין פרקים ביוגרפיים שונים. אך בה בעת קשה שלא להבחין שהיא מתייחסת אך ורק לשלבים המאוחרים בחיי אנ-סקי: אפשר לכאורה להבין שהתגבשות תמונת הזהות המורכבת החלה אצל אנ-סקי רק בשלב השלישי – שלב "העזועים וטלטולי הדרך".

אלא שכפי שמראה גבריאלה ספרן בביוגרפיה מאירת העיניים מפרי עטה, גם שלבי חייו המוקדמים יותר של אנ-סקי כלל לא התאפיינו בחלוקות מחודדות בין "יהודיות" ל"רוסיות" או "נרודניקיות". גם כאשר ישב אנ-סקי בקרב הפועלים הרוסים באזור יליזבטגרד, וגם כאשר היה מעורב בליבת העשייה הפוליטית הרוסית הרדיקלית במערב אירופה, הוא לא ניתק את עצמו מעיסוק בסוגיות יהודיות.¹⁴ תובנות דומות יכולות לעלות גם מנעוריו בתחום המושב: מה שנראה כהתרחקות שלו מהעולם היהודי התרחש מתוך השתלבות בחוגי צעירים יהודים דווקא.¹⁵ ייתכן שהדיכוטומיה בין רדיקליזם ליהודיות כלל לא התקיימה במציאות החברתית שהכיר אנ-סקי בראשית שנות השמונים של המאה התשע עשרה. הזיקה ההדדית בין "שני עולמות" מנוגדים לכאורה הייתה, מסתבר, רכה משאפשר לתאר במבט כוללני ורחב. לפיכך הדוגמה של אנ-סקי מבליטה את מגבלותיה של פרשנות דיכוטומית, שאיננה מאפשרת לתאר את המצב החברתי והתרבותי המורכב של היהודי המודרני. ראוי אפוא לשאול: האם בכלל אפשר לדבר על "שני עולמות" נפרדים כאשר מדובר בהשתלבות של יהודים בחברה הלא-יהודית? ואם אכן אפשר לדבר על שני עולמות כאלה, כיצד נראים הגבולות ביניהם, והאם נכון לדבר על גבולות קבועים וברורים?

את מורכבותה של סיטואציה חברתית-תרבותית זו אפשר להמחיש היטב באמצעות מבט על אחד המושגים המרכזיים המשמשים להגדרת האליטות היהודיות-רוסיות המודרניות: "אינטליגנציה יהודית-רוסית". המושג "אינטליגנציה", המסמן קבוצות כאלה ואחרות של אליטה, נפוץ למדי בשיח המזרח אירופי של המאה התשע עשרה והעשרים ואף במחקר על אודותיו.¹⁶ לא אחת נתקלים במושג זה גם בהקשרים אחרים, ובכלל זה בדיונים תיאורטיים

13 שם, עמ' 150-151. ראו גם לוקין, אנ-סקי כאתנוגרף.

14 ספרן, אנ-סקי, עמ' 39-43.

15 נוסף על עבודתה הנזכרת לעיל של ספרן, ראו, למשל, הורוביץ, אנ-סקי, עמ' 134-135.

16 על תולדות המושג בהקשר היהודי ראו באואר, אינטליגנציה יהודית-פולנית, עמ' 95-98. כן ראו נתנס, מחוץ לתחום, עמ' 221-232; קייק, האינטליגנציה הפתוחה.

על לאומיות ומודרניזציה.¹⁷ אולם הן בהקשר הרוסי הכללי והן בהקשר היהודי-רוסי נושא מושג זה מידה של טשטוש גבולות ואמורפיות. אין מדובר בכעיה מחקרית גרידא: גם בקרב בני הזמן, אנשי המאה התשע עשרה או ראשית המאה העשרים, לא הייתה תמימות דעים באשר להגדרת המושג ולתקפותו במקרים שונים.¹⁸ באחת ממשמעויותיו הנפוצות מתייחס המושג "אינטליגנציה" לשכבת אנשים – בדרך כלל, אך לא תמיד, בעלי השכלה פורמלית תיכונית או גבוהה – המייחסים לעצמם שליחות ואחריות אישית בענייני חברה, כלכלה, תרבות ופוליטיקה, על יסוד הנטייה לבחון את המציאות מתוך מחויבות עקרונית למוסר ההומניסטי ומתוך שאיפה למצוא פתרון רציונלי לעיוותים המאפיינים את המציאות החברתית בת הזמן.¹⁹ בהקשר היהודי-רוסי מתווספים למאפיינים אלה שני ממדים משמעותיים נוספים. מצד אחד, הזדהות עם הקולקטיב היהודי ונכונות לראות בו מושא לעשייה הציבורית, החינוכית והתרבותית; ומן הצד האחר, זיקה עמוקה לשיח התרבותי והחברתי הרוסי.²⁰

המשמעויות הרווחות של המושג בהקשר היהודי נגזרות בדרך כלל ממאפיינים אלה, אך השימוש המדויק בו משתנה ממקרה אחד למשנהו. במונחים הרווחים בתנועת הפועלים היהודית של שלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים, למשל, סימן המושג "אינטליגנציה" ו"אינטליגנטים" את הפעילים המובילים, בעלי ההשכלה הכללית והזיקה לשיח התרבותי והביקורתי הרוסי;²¹

17 בעקבות אנתוני סמית ותיאורטיקנים אחרים של הלאומיות גדעון שמעוני רואה ב"אינטליגנציה" (ובכלל זה ב"אינטליגנציה יהודית") גורם מרכזי בהתהוות התנועה הלאומית. ראו שמעוני, האידיאולוגיה הציונית, עמ' 10-11. כן ראו כץ, מסורת ומשבר, עמ' 291-292.

18 ולראיה, כל שימוש מחקרי משמעותי במושג זה מתמקד, בראש ובראשונה, בעצם הגדרתו. ראו, למשל, מאליה, האינטליגנציה; איכנוב-רזומניק, המחשבה הציבורית, א, עמ' 3-13; לייקינה-סבירסקאיה, אינטליגנציה במאה התשע עשרה, עמ' 3-22; אוספנסקי, האינטליגנציה. לאמירה ברורה על ריבוי הפנים של המושג, אשר הופך אותו לכלי אנליטי מוגבל, ראו, למשל, אנגלשטיין, אימפריה סלבופילית, עמ' 4.

19 מאליה, האינטליגנציה; אוספנסקי, האינטליגנציה; קימרלינג וירטשפטר, מבנה החברה, עמ' 93-150; קונפנינו, האינטליגנציה הרוסית, עמ' 286-287, 321.

20 ראו, בין היתר, קליר, השאלה היהודית, עמ' 25-27; סלוצקי, העיתונות במאה התשע עשרה, עמ' 13-36.

21 לעומת זאת, פעילי מפלגה מקומיים, שלא היו אמונים על השכלה כללית רחבה ועל היכרות טובה עם השיח הרוסי, הוגדרו לעתים *полу-интеллигенция* – אינטליגנציה-למחצה. ראו השימוש שעושה במושג זה, בהקשרה של מפלגת הבונד אך גם מעבר לכך, יונתן פרנקל (פרנקל, נבואה ופוליטיקה, עמ' 70, 205, 235-236 ועוד

במקרים אחרים משמש המושג במשמעות סוציולוגית צרה, למשל לסימון בעלי ההשכלה הגבוהה בקרב היהודים, אך בלי לייחס להם מכנה משותף רעיוני חד-משמעי;²² ויש מי שכותבים על האינטליגנציה היהודית כקבוצה שהגשימה כך או אחרת את המכלול הרחב של התפיסות שפירטתי לעיל: מעין "מסדר" שחבריו היו אמונים על השכלה פורמלית, זיקה לתרבות הרוסית, תפיסה של מחויבות חברתית ואקטיביזם, ולצד כל אלה ראייה עצמית ומחויבות ציבורית יהודית.²³

לצורך הדיון הנוכחי חשוב עצם השילוב בין השימוש התכוף במושג "אינטליגנציה יהודית-רוסית" (הן בשיח המחקר בן זמננו והן בפי בני הזמן) ובין ריבוי משמעויותיו. אני מניח שאחת הסיבות לשימוש הנרחב במושג אינטליגנציה יהודית-רוסית היא שהמושג מאפשר התייחסות עמומה יחסית לסיטואציות חברתיות ולעמדות רעיוניות המתאפיינות בטשטוש מובהק בין "עולמות" שונים. הפנייה למושג עמום מסוג זה נדרשת משום שסיטואציות כאלה אינן מתאימות בקלות לדימויים סכמטיים בנוסח שינוי מול שימור או לאומיות מול אסימילציה. במילים אחרות, עצם השימוש השגור במושג "אינטליגנציה יהודית-רוסית" בשיח המחקר בן זמננו יכול להיות עדות לחוסר מסוים באפיון המציאות ההיסטורית.

מנקודת ראות זו, המושג "אינטליגנציה יהודית-רוסית" הוא בבחינת סימן לשאלה מחקרית הטעונה עדיין פתרון. יש בו משום המחשה של הצורך בבחינה ביקורתית מתמדת של נקודת המוצא ומושגי היסוד הכלליים, המשמשים לאחת לדיון בתולדותיה של האליטה היהודית החדשה באימפריה הרוסית. בפרט ראוי לבחון בעין ביקורתית את עצם האפשרות להבין את ההתפתחויות החברתיות והתרבותיות בחברה היהודית באימפריה הרוסית כמונחים של חציית גבולות בין-מגזריים: אם הגבולות בין "העולמות" אכן מטושטשים, מה משמעות המושגים המתארים את חצייתם של גבולות אלה? היכן, למשל, מתחילה אקולטורציה והיכן מסתיימת? וכיצד התקדמות של תהליכי השתלבות וטמיעה מתקשרים לתנועה במרחב, ובפרט ליציאה ממקומות כמו העיירה היהודית או תחום המושב, שקשה להגזים בהערכת השפעתם הממשית

שם; פרנקל, ברנר, עמ' 148-149). כן ראו קונפינו, תפיסת המהפכה. לתיאור הדברים מנקודת מבטו של מי שנמנה עם "האינטליגנציה-למחצה" ראו ליטבק, מה שהיה, עמ' 64.

22 זוהי, ככלל, ראייתו של יהודה סלוצקי. ראו סלוצקי, העיתונות במאה התשע עשרה, עמ' 36-37.

23 גינזבורג, אינטליגנציה יהודית-רוסית; צירקין-סדן, ברנר, עמ' 132-159 ועוד שם.

והמטפורית על השיח הציבורי, הספרותי וההיסטוריוגרפי?²⁴ ומה משמעותה של תודעה לאומית במציאות שבה הגבולות בין יהודיות ללא-יהודיות מטושטשים יחסית?

בניגוד לשאלת "שני העולמות" עצמה, אשר איננה נזקקת להבהרה מחקרית נוספת (שהרי הערעור על הנחות היסוד הדיכוטומיות שלה הוא עתה בבחינת קונסנזוס מחקרי), שאלות המשנה הללו, הנוגעות למכניזם החברתי והתרבותי של המודרניזציה היהודית, עורן פתוחות. שאלות אלה הן שיעמדו במקור הדיון בפרקים שלהלן.

שיטה, הקשרים ומקורות

לאור האמור לעיל ברור כי הבחירה להתמקד דווקא בבתי ספר תיכוניים איננה נובעת רק מכך שבתי ספר אלה היו שלב מוקדם טיפוסי בכיגורפיה של חברי האליטה היהודית-רוסית המשכילה. חשוב מכך, בתי ספר אלה – ובייחוד אלה שפעלו בתחום המושב, קרי בשוליה המערביים של האימפריה הצארית, שבהם יתמקד הדיון בספר זה – היו אתרי מפתח של חברות אימפריאלי, השתלבות ורוסיפיקציה. בית הספר התיכון בתחום המושב היה מוסד חינוכי האמון על השפה והתרבות הרוסית, הפועל בסביבה שרובה איננה רוסית – לא מבחינה אתנית ואף ולא מבחינה לשונית-תרבותית; מוסד הפועל בתוך היררכיה מוסדית אימפריאלית, המתפקד כשלוחה הפונה אל מחוץ למוקדי הכוח של האימפריה – הן במובן של הפצת ידע וחברות והן בתור מכשיר לניעות חברתית; מוסד סלקטיבי, שהקבלה אליו וההתמדה בלימודים בו תלויות בכישורי למידה ובתנאי סף כלכליים מסוימים. מנקודת המבט של תולדות היהודים, חשוב במיוחד כי בתי ספר אלה פעלו בסביבה שבה התקיים יישוב יהודי צפוף יחסית. כל מה

24 לא אחת אפשר לראות כיצד היציאה – הממשית או המטפורית – מתחום המושב מתוארת במחקר כנקודת מוצא של תהליכי אינטגרציה ואקולטורציה. תיאורים כאלה, מבוססים ככל שיהיו, מעמידים בצל התפתחויות חברתיות ותרבותיות בערי תחום המושב ועיריותיו. דוגמה מובהקת לכך היא דיונו – פורץ הדרך בפני עצמו – של בנימין נתנס בסטודנטים היהודים ברוסיה, המתחיל דווקא עם היציאה אל ערי האוניברסיטה שמחוץ לתחום (נתנס, מחוץ לתחום, עמ' 214-221, 246-262). מגמה זו בולטת עוד יותר בעבודתה המפורטת של איבון קליינמן, אשר אמנם מתייחסת לגורמי רקע למעבר היהודים מזרחה מתחום המושב, אך מקדישה להם דיון מצומצם ביותר. ראו, למשל, קליינמן, מקומות חדשים, עמ' 108-110.