

## מחקרים בקליטת העלייה

# הישראלים עולי רוסיה והדת:

## מה השתנה אחרי עשרים שנה בישראל?

### לריסה רמניק ואנה פרשיצקי

רוב העולים מברית המועצות לשעבר, שהגיעו לישראל בעשרים השנה האחרונות, מחזיקים בהשקפה אתאיסטית או חילונית; רק מיעוט קטן בתוכם נוטה לדתיות אורתודוקסית יהודית או נוצרית. כדי להבין איך עשרים שנה של חיים במדינת ישראל האתנו-דתית השפיעו על אמונותיהם הדתיות ועל מנהגייהם, ערכנו סקר בקרב מדגם לאומי של העולים/המהגרים שעלו לארץ החל מ-1990. מהממצאים עולה שרוב העולים אימצו סימנים וסמלים של סגנון חיים יהודי. הם חוגגים באופן כלשהו את החגים העיקריים, רבים מתוכם מעוניינים בהרחבת הידע שלהם על התרבות וההיסטוריה היהודית. אנחנו מפרשות את השינויים האלה בעיקר כתגובת הסתגלות שיש בה שאיפה להיכללות בזרם המרכזי היהודי-ישראלי יותר מאשר כביטוי להתגברותה של דתיות. רק מעטים מבין העולים שומרים על חוקי הכשרות והשבת התובעניים, ומעטים עוד יותר מבקרים באופן קבוע בבית כנסת ומשתייכים לקהילה דתית. התייחסויותיהם לסוגיות של יחסי מדינה ודת משקפות את עמדתם האתנו-לאומית, שהיא אופיינית יותר ליהודים אתניים מאשר ללא-יהודים או יהודים באופן חלקי.

### רדיפת הדת, הלשונות היהודיות והלאומיות היהודית בברית המועצות

בעוד שלרוב האנשים המכנים עצמם יהודים, ההיבטים הדתיים והאתניים של זהותם קשורים זה לזה באופן הדוק, המציאות הרוסית-סובייטית יצרה אצל היהודים הפרדה בין שני ההיבטים, ואפילו נתנה להם שמות שונים: 'בְּרִי' לצד האתני, ו'יִוֵּדִי' בהתייחסות לאמונה היהודית. החל מן המחצית השנייה של המאה ה-19, וביתר שאת לאחר המהפכה הרוסית ב-1917, סחפו מגמת החילון והמעבר לספרות, עיתונות ותרבות, המבוססת על הרוסית והיידיש, את רוב יהדות רוסיה, במיוחד בערים הגדולות (Gitelman, 2001). (לפני המהפכה הייתה גם התבססות גדולה של ספרות ועיתונות עברית). הדור שנולד במחצית השנייה של המאה ה-19 החל לעזוב בחלקו את חיי העיירה, השטעטל, ככל שאפשרו זאת המגבלות שהוטלו על יהודים יהודים בתקופת הקיסרות הרוסית, כדי לרכוש חינוך תיכוני וגבוה, במגמה להפוך לחלק ממעמד העובדים העירוני, מן הפקידות הממשלתית או ממעמד המשכילים בעלי המקצועות החופשיים, והחל משנות העשרים של המאה העשרים – גם להשתתף בבניית הקומוניזם.

מילות מפתח: אתניות, עולים/מהגרים, זהות יהודית, דתיות

פרופ' לריסה רמניק היא מרצה במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת בר אילן. מנהלת המכון הסוציולוגי לחקר קהילות באוניברסיטת בר אילן ועורכת כתב העת Sociological Papers שמוציא לאור מכון זה. ד"ר אנה פרשיצקי היא בעלת תואר שלישי מהמחלקה לסוציולוגיה באוניברסיטת בר-אילן ומרצה לסוציולוגיה במכללה האקדמית גליל מערבי. עורכת משנה של כתב העת הנזכר לעיל.

היהודים 'הסובייטים החדשים' שמרו על שרידים מן הפולקלור היידי, על חגים יהודיים ועל מנהגים ביתיים הקשורים בדת, אך אלה הוגבלו באופן מוקפד לתחום הפרטי ולא נחשפו לעין זר, כדי למנוע תגובות-נגד אנטישמיות או האשמות ב'נחשלות'.

בשנות הארבעים המאוחרות, המערכת הישנה של חינוך יהודי ומוסדות תרבות יהודים (תאטרונים, ספרים ועיתונות יידית) נהרסה לגמרי בפקודת השלטונות. המדינה הגדירה כחתרנית ובת-עונשין השתתפות בפעילויות יהודיות, ובכלל זה לימוד הלשונות היהודיות, במיוחד עברית. הדור היהודי הראשון שגדל במציאות סובייטית, איבד את קשריו עם הדת והמסורות של אבותיו ולקה בבורות עמוקה בתחומים אלה. כך קרה, למשל, שנשים יהודיות היו הולכות לומר 'קדיש' על בעליהן שנפטרו בכנסייה רוסית-אורתודוקסית ולא בבית כנסת, שהיה בשביל רובן מקום זר לגמרי (Shternshis, 2007). ילדיהם ונכדיהם של בני דור זה היו רחוקים עוד יותר מחינוך יהודי, מעניין תרבותי ביהדות וממנהגי המסורת. רבים מהם נישאו לבני זוג לא-יהודים ושינו את שמות משפחתם ושמות אבותיהם כדי להיחשב רוסים או אוקראינים (Brym and Ryvkuna, 1994). לאחר שבעה עשורים של 'סוציאליזם של המדינה', רוב היהודים הסובייטים שהתחנכו בערים העיקריות של ברית המועצות הגדירו את עצמם כאתאיסטים או כאגנוסטים (כלומר, מי שאין בידם הידע על מציאות או אי-מציאותו של האל). הם דיברו רוסית כלשון ראשונה ותכופות היחידה, והיו מחוברתים בידי שיטת החינוך הסובייטית ותנועות הנוער שלה – 'הפיונרים הצעירים' וה'קומסומול' (איחוד הנוער הקומוניסטי).

## דת כמרד וכביטוי לחיפוש רוחני

משנות השישים של המאה העשרים ואילך, בהשראת ההפשרה הפוליטית בברית המועצות בעידן הפוסט-סטליניסטי וניצחונה של ישראל במלחמת ששת הימים (יוני 1967), מיעוט קטן של מתנגדי משטר (דיסידנטים) יהודים חָבַר יחד כדי ללמוד עברית ואת יסודות היהדות וכדי להפיץ חומרים הקשורים בישראל. עם זאת, רוב היהודים נותרו אזרחים סובייטים נאמנים, עירוניים ובחלקם הגדול משכילים (על אף מדיניות אנטישמית שמנעה מהם להיכנס לבתי הספר הגבוהים הטובים ביותר) ומועסקים במקצועות 'צווארון לבן'. קצתם הגיעו לעמדות מפתח במקצועות שבהם הם עסקו – במיוחד בתחומי המדע, הרפואה והאמנויות, אך רובם לא יכלו לקדם את הקריירות שלהם מעבר לגבול מסוים, בשל 'המום האתני' הבלתי ניתן לריפוי. האמביציות המקצועיות שלהם שהוחנקו, הסיכויים הדלים שנסקפו לילדיהם והאווירה הפוליטית חסרת המוצא של 'הסוציאליזם המאוחר' אילצו יהודים רבים להגר, בעוד אחרים נעשו מעורבים בחיפוש אינטנסיוויים אחרי פתרון רוחני בשוליו של הזרם המרכזי בחברה הסובייטית.

החל משנות השמונים המוקדמות של המאה העשרים, העניין בדת הפך לצורה נפוצה של התנגדות למשטר בקרב האינטליגנציה העירונית, ובכלל זה אצל יהודים. תכופות הייתה פנייה לנצרות אורתודוקסית כמקור לעידוד רוחני, תוך נהייה אחר רועים רוחניים מסוגו של האב אלכסנדר מן (Men), בעצמו ממוצא יהודי. הנטייה לחפש פתרון בנצרות הייתה נחלתם של יהודים למחצה ולרביע, שזהותם הדתית והאתנית שסועה מעצם הגדרתה; אצל כאלה המרכיב היהודי היה בדרך כלל חלש יותר ואפילו מודחק מחמת הסביבה האנטישמית (Deutsch Kornblatt, 2003; Nosenko-Stein, 2010).

נסיבות משתנות מעצבות, כידוע, זהויות אתניות, והזהות היהודית-סובייטית הייתה תוצר של סביבה סובייטית. עם התמוטטות המשטר הסוציאליסטי נעלמה במידה רבה גם 'האנטישמיות של המדינה'; העמדות החברתיות כלפי היהודים נעשו מגוונות וגמישות יותר, במיוחד על רקע הצלחתם הניכרת לעין של יהודים בכלכלה ובפוליטיקה הפוסט-סובייטית. להיות יהודי נעשה 'מועיל' שוב – ככרטיס להגירה לאלו שהיו מעוניינים להעתיק את מקום מגוריהם לחוץ לארץ או כנתיב לעולם העסקים החדש לאלו שביקשו להישאר. אבות יהודים ויסודות של מסורת יהודית נתפסו עתה אצל מקצת צאצאיהם של זוגות מעורבים ויהודים-למחצה-ולרביע כמושכים ו'אקזוטיים' (רמניק, 2009).

בולטת העובדה שבתקופה הפוסט-סובייטית רק מעט אזרחים רוסים ואוקראינים, ובכללם יהודים,

היו מעוניינים לקרוא לעצמם אתאיסטים או חילונים גמורים. האתאיזם מקושר באופן הדוק עם ההרס הכפוי של מוסדות דת בידי השלטונות הסובייטים, עם מטריאליזם גס ועם היעדר משמעות לחיים. עם זאת, רק מיעוט קטן הצטרף לדתות ממוסדות (מה שקרוי 'דתות גלויות'). הסקרים המעודכנים שנוהלו בעשור האחרון בקרב יהודים רוסים ואוקראינים החיים בארצות המוצא שלהם (רמניק, 2009; Ryvkina, 2005) מעלים שרק 19–20 אחוזים מן הנחקרים מתעניינים ביהדות, כשגם אצלם התוצאה אינה בהכרח שמירת מצוות סדירה, בעוד שליש נוטים לנצרות אורתודוקסית, אף זאת בדרגות שונות של הקפדה על מצוות הדת.

הנהייה אל היהדות, בייחוד בקרב הדור הצעיר, הייתה בולטת יותר באמצע ובשלהי שנות התשעים של המאה העשרים, תקופת שיא הפעילות של ארגונים יהודים ישראלים ואמריקנים (הג'וינט, הסוכנות היהודית, ארגון ה'לל ובמיוחד חב"ד) שניסו להחיות את החינוך היהודי ואת חיי הקהילה בחלל שנוצר בתקופה הפוסט-סובייטית (Gitelman, 2009). אך תוכניות התרבות והחברה שהציעו הארגונים האלה, כמו גם מתקני המחשוב והספורט, זכו להרבה יותר פופולריות בקרב היהודים הרוסים מאשר שירותי הדת, והנוכחות בבית הכנסת נותרה נמוכה מאוד. בין המתעניינים ביהדות והנזקקים לשירותי הארגונים היהודיים (15–20 אחוז מהיהודים במוסקווה, פטרבורג, קייב ומינסק), הפעילויות הרווחות ביותר שדווח עליהן היו השתתפות בחגיגות מאורגנות של החגים הראשיים (ראש השנה ופסח), ביקורים בקונצרטים ובפסטיבלים לקולנוע ונסיעות חנים לישראל שהוצעו לצעירים. מספר קטן יותר של משיבים לשאלות הסקר חגגו חגים יהודיים בביתם או תרמו מזמנם ומכספם לפרויקטים של צדקה, כגון עזרה ליהודים זקנים או ליתומים. צעירים יהודים שנעשו מעורבים בתוכניות ו/או בחיים דתיים הקשורים לישראל, ובכללם 'בעלי תשובה', עזבו כמעט כולם את רוסיה ואוקראינה, עלו לארץ או היגרו למערב, שבו החיים היהודיים מוסדרים יותר. דומה שבעשור האחרון, העשור הראשון של המאה העשרים ואחת, הפעילויות בכל הספקטרום היהודי דעכו. המימון מן המערב פחת, בעוד המימון המקומי ופעילות יהודית שבאה מן העם נשארו דלים למדי (רמניק, 2009).

במהלך ההיסטוריה היהודית היו המומרים לנצרות אפופים שגאה ובוז מצד היהודים האחרים (Gitelman, 2001); אך בשלושה העשורים האחרונים העמדות כלפיהם נעשו מקלות ומקבלות יותר. תופעה זו משקפת את הפרדה המנטלית בין המרכיבים האתניים והדתיים של היהדות, הפרדה שכיחה כל כך בקרב היהודים הסובייטים. הם לא חשים קונפליקט בין אתניות יהודית ואמונה נוצרית. הפרדה זו הקלה עליהם את אימוץ הדת האזרחית המקובלת בישראל.

הדתות האזרחיות, הנתמכות בדרך כלל באידאולוגיות ובמוסדות של המדינה, מציבות מסגרת רוחנית (מורלית) משותפת – או 'נרטיב גדול' – לכלל האזרחים, וכך באות על מקומה של דתיות מסורתית ההולכת ונעלמת. דתות כאלה, המאופיינות בדרך כלל בטקסי פולחן (ריטואלים) מומצאים כגון חגיגות, מצעדים ועצרות רחוב, כמו גם אנדרטאות ומוזאונים, מציעות דרך חלופית לגיוס רוחני של הקבוצה המוגדרת כ'עם'. אף על פי שהדתות האזרחיות נעשו הרבה פחות פופולריות בעידן הפוסט-אידאולוגי העכשווי, ניתן למצוא כמה מצורותיהן רווחות עדיין במדינות אומה רבות. לרוסים וליהודים רבים במחצית הראשונה של המאה העשרים, הקומוניזם או גרסאותיו המרוככות יותר – סוציאליזם בעל פני אנוש, סוציאלי-דמוקרטיה – מילאו תפקיד של דת אזרחית, על טקסי הפולחן שלה וסמלי אמונתה המרובים. אנשי מדעי המדינה הישראלים, צ'רלס ליבמן ואליעזר דון-יחיא (1983: IX), הגדירו את הדת האזרחית כ'טקסים, מיתוסים ועיקרי אמונה הנותנים לגיטימציה לסדר חברתי, יוצרים אחדות באוכלוסייה ומגייסים את האנשים המרכיבים את החברה למימוש המטרות הפוליטיות המרכזיות שלה. הדת האזרחית היא הדבר המקודש ביותר בתרבות הפוליטית. היא מחשלת את חסידיה והופכת אותם לקהילה שיש בה הסכמה רוחנית'. כפי שנראה להלן, הדת האזרחית של המדינה הציונית נעשתה פופולרית למדי בקרב יהודים רוסים חילוניים רבים שעלו לישראל במהלך שנות התשעים של המאה העשרים.

## העולים היהודים מרוסיה והדת המאורגנת

במהלך התפרקותו של הסוציאליזם של המדינה ולאחריה נעשתה ההגירה היהודית אפשרית שוב. התוצאה הייתה ש-1.6 מיליון יהודים ובני משפחתם, בתוכם גם לא יהודים רבים, עזבו את ברית המועצות לשעבר כדי להתיישב בישראל או במערב (Remennick, 2007). היציאה הגדולה הזאת, לצד הדעיכה הדמוגרפית המתמשכת, דלדלה מאוד את שורותיהם של יהודי רוסיה ואוקראינה, ובה־בעת חיזקה את הקהילות היהודיות בארצות הקולטות.

הקונפליקט הטבעי בין המהגרים היהודים־רוסים, שיצאו את המדינה הקומוניסטית לשעבר בעשרים השנה האחרונות, לבין הקהילות הקולטות, הן בישראל והן במערב, מקורו בהבנות שונות מאוד של משמעות 'היות יהודי'. כפי שהראינו לעיל, היהדות ומנהגיה המסורתיים לא היו חלק מן החברות ואורח החיים של דורות היהודים הסובייטים שלאחר מלחמת העולם השנייה. אצל אלו הבסיס העיקרי לזהות-העצמית היהודית היה בעל אופי שלילי [בעיקרו, עקב האנטישמיות המוסדית והחברתית במולדתם]. ללא ספק חצו גבולות חברתיים בלתי נראים בין יהודים ללא־יהודים ב'מולדת הסוציאליזם', אך התוכן של היהודיות הסובייטית היה 'רזה' ו'פזיר', מאחר שאבדו לו הן הבסיס הדתי והן הבסיס היהודי החילוני של הספרות העברית והספרות היידית. יתר על כן, תחושת הגאווה האתנית בקרב היהודים הרוסים־הסובייטים הייתה מבוססת על הישגיהם הגבוהים בתחום המקצועי והאינטלקטואלי, הן בעבר הרחוק יותר והן בתקופה הסובייטית. ב'פנתאון' האישי שלהם נכללו דמויות של חתני פרס נובל יהודים ואיקונות תרבותיות – משוררים רוסים, אמנים ומדענים ממוצא יהודי (Remennick, 2007).

## היהודים הסובייטים מול החברה הישראלית: הסוגיות הדוחקות

הבה נפנה עתה אל ההקשר הישראלי. בישראל התיישבו מעל 60 אחוז מן המהגרים היהודים הסובייטים. באופן כללי, בקרב הישראלים הוותיקים הייתה אכזבה מן הזהות היהודית הקלושה של המוני דוברי-הרוסית שהציפו את ישראל החל מראשית שנות התשעים. רוב מעצבי דעת הקהל, מקצועני תקשורת ההמונים, מחנכים ומוסדות המטפלים בעולים מצאו שהיהודים הרוסים והאוקראינים 'לקויים' מבחינת הרגש הציוני והזיקה לתוכני היהדות. העולים מרוסיה מצדם היו תכופות מאוכזבים מקבלת הפנים הצוננת מצד התושבים הוותיקים ומהיעדר הסולידריות האתנית המוחשית – מה שהקשה עליהם לחוות את עלייתם כ'שיבה הביתה' (Remennick, 2007).

כשליש מן העולים מברית המועצות לשעבר, בסביבות 300,000, אינם יהודים לפי ההלכה – משמע לא נולדו לאם יהודייה או לא גויירו על פי החוקים האורתודוקסיים; אולם בעיני רבים מהם הם יהודים לכל דבר, מאחר שיש להם אב או סב יהודי או שהם רואים עצמם לפחות כחלק ממשפחה יהודית. על רקע המציאות הדמוגרפית הזאת, אנשי הממסד הרבני ושר הפנים השמרני רמזו בהזדמנויות רבות שרוב היהודים הרוסים הם 'גויים' ושרבים מהם הגיעו לישראל בתאונות שווא (Cohen and Susser, 2009). במצב שבו כל מי שמדבר במבטא רוסי נעשה חשוד לבעיני לא־מעטים מעצם טיבו, קבעו בתי הדין הרבניים נוהלי בדיקה מחמירים לגבי עולים שמבקשים להתחתן או לרשום את ילדיהם שזה עתה נולדו כיהודים. כיום בני זוג שאחד מהם יהודי והשני אינו יהודי יכולים להתחתן רק בחוץ לארץ, בעוד שני לא־יהודים יכולים לרשום פורמלית את איחודם בבית משפט אזרחי ישראלי. קבורתם של לא־יהודים היא עדיין בגדר מבחן קשה לבני המשפחה, הן עקב נדירותם של בתי עלמין לא־יהודים והן מחמת ההוצאות המיוחדות הנדרשות לכך.

האשמות־השווא והמחסומים האלה הרעילו את האווירה מבחינתם של עולים רבים, בייחוד אלו מהם שלשמותיהם צלצול רוסי וחזותם סלווית מובהקת. אך בה־בעת רובם הגדול של ה'רוסים' עברו סוג של המרה חברתית לדת האזרחית של ישראל, מתוך עצם העובדה שהם אזרחים שומרי חוק ומשלמי מיסים, המדברים עברית, משרתים בצבא ותורמים בכל היבט של חיי החברה והכלכלה בארץ (לשם,

2009; Cohen and Susser, 2009); וכך הפער בין ההגדרה הדתית המחמירה של 'יהדות כשרה' לבין ההשקפה הרחבה יותר על טיבה של ה'ישראליות' נותר מבחינתם של העולים מרוסיה סוגיה חברתית דוחקת. אם לוקחים בחשבון את המבוי הסתום החקיקתי הנוכחי ביחס להתרתם של נישואים אזרחיים ויצירת נוהלי גיור נוקשים פחות, לא נראה שפער זה יגושר בעתיד הקרוב.

על אף המתח החברתי הרב בנוגע לסוגיות דת והכלה והדרה חברתית בשיח על 'העלייה הגדולה' של שנות התשעים, רק מעט ידוע על התפתחות האמונות והמנהגים הדתיים של נתח גדול זה מן האוכלוסייה היהודית (20 אחוז ברמה הלאומית, ויותר מ-30 אחוז ביישובים שונים). המחקר המקיף היחיד על הזהות הדתית והעמדות כלפי יחסי מדינה ודת בקרב העולים מברית המועצות לשעבר נעשה כבר ב-1993, בעקבות הגל הגדול הראשוני של העלייה (ראו לשם, 2001). סקר זה השווה את האפיונים הנוגעים לדת של העולים מרוסיה עם אפיוניה של האוכלוסייה היהודית הכללית, כפי שדיווחו עליהם לוי, לוינסון וכץ (1993). הממצאים בסקר זה אישרו נתונים קודמים (מובאים אצל Brym and Ryvkina, 1994; Gitelmen, 2001, 2003) המראים שאצל האזרחים הסובייטים לשעבר, חיי היומיום מתאפיינים ב'ביצוע' יהודי בדרגה נמוכה מאוד. 76 אחוז מיקמו את עצמם בקטגוריה חילונית של מי שאינם מקיימים מצוות כלל, בהשוואה ל-21 אחוז בלבד מן היהודים הישראלים, 16 אחוז הזדהו כ'מסורתיים או מקיימים מצוות במידת-מה', ו-8 אחוז כ'דתיים או מקיימים מצוות באופן מלא'.

מחקרו של לשם (2001) הסיק מהממצאים שאסף שהעולים מרוסיה החילונים והאנטי-קלריקלים ייצבו באופן משמעותי את האיזון בין המחנות הדתיים והפוליטיים בישראל. זה הוכח כנכון, לפחות במונחים של הרכב דמוגרפי וביצורו של הימין החילוני בפוליטיקה, המיוצג על ידי מפלגות כמו 'שינוי', 'ליכוד' ו'ישראל ביתנו'. עמודי-התמך המשותפים של הזהות היהודית בארץ הושפעו גם הם מגל הרוסים הגדול, שהיסודות האתנו-היסטוריים של הקיום היהודי העכשווי, כגון האנטישמית והשוואה, נוכחים בתודעתם יותר מאשר אצל הישראלים הילידים, בעוד ההיבטים הדתיים-פולחניים משמעותיים אצלם פחות (Levy, 2009).

בין ראשית שנות התשעים לאמצען, עיקרו של המחקר החברתי היה מכוון לסוגיית הגיור לעולים לא-יהודים. הממצא הלא-מעודד הוא שבמהלך עשרים שנה, רק 5 אחוזים מן הקבוצה הזאת עברה בהצלחה את הגיור האורתודוקסי – ההליך היחיד המוכר כחוקי בישראל. בין 4,000 המגוירים מדי שנה (הממוצע לשנים 2000-2003) רק פחות מ-1,000 הם עולים דוברי רוסית, רובם נשים (80 אחוז). אין ספק שהדרישות המחמירות של הגיור האורתודוקסי, הכרוך בהתחייבות במשתמע לנהל בעתיד חיים של שמירת מצוות קפדנית, אינם מקובלים על רוב היהודים מברית המועצות לשעבר. מה שהם מחפשים באמת הוא להיות חלק מן החברה הישראלית ולהפוך לאזרחים מלאים בה, ולא להיות יהודים אורתודוקסים (מכון צומת, 2003). הפולמוס שהתעורר לא מזמן סביב ביטול אפשרי של גיור כ-7,000 חיילים עולים על ידי הרבנות הראשית עשוי לעצור את הפרויקט כולו.

אם נניח את סוגיית הלא-יהודים בצד, הרי רק מעט ידוע על הרוב היהודי בתוך גל העולים מבחינת עמדותיהם וסגנון חייהם בהתייחסות ליהדות ולשגרה היומיומית של המדינה היהודית. בקנה אחד עם העולה מן הסקר של לשם שצוטט לעיל (לשם, 2001), מחקרים מקומיים אחדים וכן הניסיון היומיומי מצביעים על כך שלהוציא יהודי בוכרה, גאורגיה והקווקז, ששמרו על המסורות היהודיות בתקופת ברית המועצות ותכופות נעשו מקפידים יותר על המצוות בישראל, רוב העולים אינם מעורבים בפעילויות בית הכנסת והחיים הדתיים בכלל בקהילותיהם החדשות. ועם זאת, ברמה עמוקה יותר, לאחר עשרים שנות חיים בערך ב'ארץ הקודש' על אוירתה ההיסטורית, הפוליטית והדתית המיוחדת – האם נעשו היהודים מברית המועצות לשעבר דתיים יותר? האם אימצו את היהדות בגרסתה האורתודוקסית, זו הניכרת ביותר בישראל, או שהם נמשכו אל הקהילות הרפורמיות או הקונסרוטיוויות המעטות? או שהם נשארו במידה רבה חילונים ובלתי מעוניינים בדת מאורגנת, כפי שהיו בארץ מולדתם? כיצד הם מתחייבים לחגיגות הישראליות הרשמיות ולחגים האזרחיים? מטרת מחקר זה לבחון את הסוגיות האלה, תוך שילוב סקר וראיונות עומק אישיים.

## עיקרי מסקנות המחקר

### 'דתיות' פזירה ופרגמטית

המחקר בדק כמה עמדות ונוהגים עיקריים בתחום הדת והאתניות בקרב העולים מברית המועצות לשעבר בישראל. המדגם שלנו – 507 נבדקים, רובם בגיל עבודה (25–60), רובם עולי ראשית ואמצע שנות התשעים (לפחות ארבע שנים בישראל), יוצאי משפחות גדולות מעט מעל הרגיל (ממוצע של 2.2 ילדים למשפחה), עם ייצוג יתר מסוים לקבוצות מיוחדות מסוג 'בעלי תשובה' ונוצרים מקיימי מצוות. מחקרנו ייצוגי במידה רבה במונחים סוציו-דמוגרפיים (גיל, מין, הרכב משפחה, מקומות מוצא, זמן שהות בישראל), אך יש בו ייצוג יתר מסוים ליהודים על-פי ההלכה (80 אחוז לעומת 70 אחוז בכלל אוכלוסיית העולים). משמעותית לנושא מחקר זה היא העובדה שהמדגם כאן כולל מספר רב מן הממוצע באוכלוסיית העולים של בעלי השכלה גבוהה ביותר ותכופות מצליחים מבחינה כלכלית, שהם אורתודוקסים מקיימי מצוות או נוטים לכיוון זה. בעוד שבאוכלוסייה הכללית של העולים מברית המועצות לשעבר החיים בישראל, סביר ששיעורם של היהודים האורתודוקסים המקיימים מצוות אינו עולה על 5–6 אחוז (לשם, 2001; 2007; Remennick, 2009; Levy), במדגם כאן 9 אחוז הזדהו כשומרי מצוות אורתודוקסים ועוד 35 אחוז כ'יהודים מאמינים' המכבדים מצוות ושומרים אותן באופן חלקי. הטיה זו בהרכב המדגם משקפת את המאמצים שעשינו לדגום עולים עם אוריינטציה ליהדות ביישובים העיקריים של מגוריהם (למשל, מעלה אדומים) או בקהילותיהם (למשל, חברת 'מחניים', רשת חינוך יהודי-ישראלי לדוברי רוסית, שכמה מחבריה נמצאים בתהליך של חזרה בתשובה. אף על פי שיתכן שהדבר עיוות במידת-מה את התמונה הכללית, היה חשוב לנו לנצל את ההזדמנות להתבונן מקרוב יותר במקטע הזה של האוכלוסייה דוברת הרוסית.

אחת ממטרותינו הייתה להשוות קיום מנהגים בתחום היהודי לפני ואחרי העלייה. רוב המשיבים גדלו במשפחות חילוניות, היה להם ידע דל ביהדות והם 'ביצעו' רק מעט בתחום היהודי טרם עלייתם. במהלך מגוריהם בישראל למדו רובם להסתגל ללוח השנה היהודי ולנורמות אורחות החיים של הזרם המרכזי בחברה הישראלית, וחגגו בצורה כלשהי את החגים הדתיים העיקריים. אלו שהם יהודים על פי ההלכה שומרים על המסורות המקומיות הנוגעות לילדים ולטקסי הפולחן של מהלך החיים (ברית מילה, בר מצווה). ועם זאת, מבחינתם של רוב העולים, קיום המצוות האלה הוא קרוב למדי ביטוי לאקולטורציה כללית ולסתגלנות חברתית יותר מאשר לדתיות יהודית ש'אורה' התגלה להם פתאום.

כשם שאחיהם שנתרו ברוסיה, ברובם יהודים למחצה ולרביע, נוטים לאורתודוקסיות רוסית ובכך משקפים את הזרם המרכזי בסביבתם הדתית (Nosenko-Stein, 2010), היהודים הרוסים בארץ נהנים אחר הנורמות הישראליות השליטות הטבועות בחותם לוח השנה, החגים והמנהגים היהודיים. ההנחה הזאת מוצאת את תמיכתה בעובדה שמלבד מיעוט אורתודוקסי, על-פי הגדרתו שלו, רק מעט משיבים יחסית שמרו על כללי ההתנהגות הדתיים העיקריים, משמע חוקי הכשרות ומצוות השבת, ומעטים אף יותר ביקרו באופן סדיר בבית כנסת (אפילו בחגים החשובים ביותר מבקר בהם רק מיעוט מן המשיבים). אם לשפוט על-פי אינדיקטורים אלה, לא הרבה השתנה מאז הסקר שערך לשם ב-1993, זמן קצר לאחר הגעתו של 'גל העלייה הגדול'. אצל אלו שפיתחו עניין בדת בברית המועצות או בברית המועצות לשעבר, החיים בישראל חיזקו את העניין ואת המעורבות בחיים הדתיים, ואת אחדים מן המתיישבים בארץ אף הביאו לקיום מצוות אורתודוקסי מלא.

פֶּלַח גדול מן המשיבים שהתייחסו אליהם כאל יהודים מאמינים הביע כבוד ותחושת קרבה רוחנית עם נורמות היהדות. קטגוריה זו כוללת קרוב לוודאי ספקטרום נרחב למדי של עמדות – מתומכים מסיבות אידאולוגיות גרידא ועד למקיימי מצוות באופן חלקי, שהוסיפו את ההיבט הדתי לזהותם היהודית האתנית. הפיזור הזה מבליט את האופי ההמשכי והחופף של התוויות החברתיות השונות של הדתיות (שנהב, 2008; Levy, 2009), כשמקצת העולים מברית המועצות לשעבר נוטים לגלות כבוד גדול יותר מכפי שנהגו בעבר כלפי ההיבטים הרוחניים וההתנהגותיים של הדת בישראל. בה בעת, רוב

העולים שומרים על השקפה שלילית כלפי האולטרה-אורתודוקסיה (חרדיות), כוחה הפוליטי ושליטתה הבלעדית בתחום חוקי משפחה.

בניגוד לציפיותינו, לא התגלה קשר ברור בין רמות הדתיות והאינדיקטורים החברתיים-כלכליים כגון השכלה, הכנסה וניעות חברתית – מכל מקום, לא אצל יהודים. אצל קבוצה קטנה של אנשים שהזדהו כנוצרים התגלתה מגמה ברורה של השכלה נמוכה והכנסה נמוכה. ראוי היה לבחון אם אלה האחרונים היגרו מלכתחילה כשהם מצוידים במשאבים נמוכים או שהם חוו בישראל ניעות כלפי מטה, כזו המשקפת הפליה נגדם כ'אחרים' מבחינה דתית. רובם ראו בישראל ארץ הקודש ונעשו דתיים יותר עם הזמן. אחרים, במיוחד לא-יהודים, כלומר באים ממשפחות יהודיות אך אינם יהודים על פי ההלכה, חיפשו אולי בית רוחני בנצרות בעקבות כישלון באינטגרציה שלהם בישראל.

באופן לא מפתיע, אך בעל משמעות, יותר ממחצית הנבדקים שמרו על אורח החיים החילוני שלהם, ועם זאת הם משלמים באופן סמלי את חובם למסורות המקומיות, כגון התאספות משפחתית בפסח או הדלקת נרות עם הילדים בחנוכה. אף על פי שרוב המשיבים לא צמו ביום כיפור, ורק מיעוט הלך לבית הכנסת, הם תיארו אותו כיום מיוחד של 'חשבון נפש'. ההדגשה על התוכן הרוחני יותר מאשר על הריטואלי/פולחני – של כל דת – היא טיפוסית לרבים מן העולים הסובייטים, והם משקפים בכך מורשת תרבותית של רוסיות אורתודוקסית (Nosenko-Stein, 2010). כמו כן, בהתאם להסברו של פרומן (2004), ריקון מתכנים דתיים, עטיפה אסתטית ומילוי פונקציות משפחתיות הם ההסבר לשרידותם של החגים היהודיים, הדתיים במקורם, בחברה פוסט-דתית ופוסט-ציונית בקרב הישראלים החילונים ולא־מוצאם גם על ידי העולים החילונים מברית המועצות לשעבר.

על רקע זה, רוב המשיבים עשו הבחנה ברורה בין סגנון חייהם במובנו הראלי, המלווה במעט ביצוע טקסי או בכלל לא, לבין נטיותיהם הרוחניות, שמשמען היה תכופות דתיות פזירה (דיפוזית) או משתמעת. רק מעט, פחות משליש, הזדהו כלא-מאמינים (אתאיסטים או גנוסטים), אך רבים מן המשיבים הכלולים בקבוצה זו לקחו חלק בחגיגות היהודיות המסורתיות, כדי לחלוק כבוד למנהגים היומיומיים.

משיבים רבים הביעו עניין בלימוד ההיסטוריה, התרבות והמסורות היהודיות כביטוי נוסף של החיפוש הרוחני הזה. למעשה, הפיזור של הרוסים לאורך הספקטרום הדתי מתחיל לדמות לדפוס הישראלי הטיפוסי לעידן הפוסט-חילוני (שנהב, 2008), כשרק מיעוט (בערך 20 אחוז) מזדהה כחילוני עקבי (וסביר להניח שגם הוא מחזיק בעמדות 'דתיות' מסוימות) והשאר שותפים בצורות שונות של מסורות יהודיות, לומדים קבלה או מחפשים אחר רוחניות בתנועות עידן חדש – New Age (יונה וגודמן, 2004). הפרספקטיבה הפוסט-מודרנית מערערת את הנחות היסוד של תזת החילון, הגורסת חלוקה דיכוטומית בין דתיים לחילוניים וטוענת להכלאות מורכבות בין דת לחילוניות בישראל (שנהב, 2008) ובמקומות אחרים.

באשר למסורות האזרחיות של ישראל, רוב המגיבים חגגו בשמחה את יום העצמאות וגם הזדהו עם שאר החגים האזרחיים כביטוי להשתייכותם הלאומית. בה בעת, רוב מכריע המשיך לחגוג את ראש השנה האזרחי/ הגרגוריאני – כמעט מחציתם עם עץ מקושט, את יום האישה הבינלאומי ב-8 במארס ואת יום הניצחון על גרמניה הנאצית ב-9 במאי. במידה רבה, עמדתם כלפי החגים הייתה פרגמטית יותר מאשר אידאולוגית: אם נותנים לנו יום חופשה והכול מסביב חוגגים, מדוע לוותר על הזדמנות למנוחה, לאוכל טוב ולקצת כיף?

### היהודים ה'סובייטים' אל מול הפוליטיקה הישראלית

החצי השני של השאלון בדק את השקפות המשיבים בנוגע להיבטים הפוליטיים של דת ואתניות בישראל, הן במישור המופשט והן בנוגע להם עצמם. אף על פי שלא התייחסנו ישירות לאוריינטציה הפוליטית, התשובות לשאלות של הבעת דעה נתנו אינדיקציה ברורה לנטיית רוב המשיבים למרכז-ימין הפוליטי, מה שעולה בקנה אחד עם הגישה המקובלת בקהילת המוצא שלהם בברית המועצות לשעבר (Philippov and Knafelman, 2011). אם ניישם למחקר זה את הטיפולוגיה שהציע

לשם (2011), רובם היו נכנסים קרוב לוודאי לקטגוריה של 'לאומיים חילונים'. בה בעת, ההשקפה הפוליטית של עולים אלה רחוקה מלהיות קוהרנטית וכוללת מרכיבים רבים המוציאים זה את זה. כך, למשל, רובם האמינו שהרוב היהודי במדינה צריך להישמר בכל מחיר, גם תוך הפליה של המוסלמים ומיעוטים דתיים אחרים. עם זאת, באותה נשימה רוב המשיבים התנגדו להפליה כלפי עולים לא-יהודים, שנתפסו בעיניהם כ'חלק מן הזרם המרכזי היהודי', בקנה אחד עם גישתם של הישראלים הליברליים ביותר (Cohen and Susser, 2009). רובם רצו שילדיהם ונכדיהם ידברו רוסית שוטפת ומתחו ביקורת על המקום הלא-דיגיטיבי שתופסות השפות כמו גם המתמטיקה והמדעים בתוכנית הלימודים של בתי הספר הכלליים. מאחר שהמדגם שלנו כלל מספר גדול יחסית של יהודים דתיים ו'אידיאולוגיים', אמירות שיש בהן הסתייגות מכוחם של החרדים ומהשילוב של מדינה ודת זכו כאן למעט פחות תמיכה מכפי שהיו זוכות במדגם מקרי של ישראלים חניכי ברית המועצות.

כפי שהתברר במחקר קודם של 'מכון צומת' (2003), היהודים במדגם שלנו הביעו עניין מועט למדי בגיור, אפילו במסגרת ליברלית יותר מעין זו שמציעה התנועה הרפורמית – שלא לדבר על הגיור האורתודוקסי המלא. רוב העולים אינם מצפים להפיק תועלת אישית רבה מהשקעת הזמן והמאמץ הגדולה הכרוכה בכך, ומוצאים אותו למיותר. מאחר שרובם אינם מתכוונים להיות שומרי מצוות, ייתכן שהם סבורים שהגיור האורתודוקסי הוא בגדר פתרון לא-מעשי למעמד החברתי הפגוע. רבים אפילו רואים כלא-מוסרי גיור שנעשה ב'הבטחה כוזבת' לשמור מצוות. מלבד זאת, רבים מהם לא חשו רמה גבוהה של הפליה בולטת על בסיס יומיומי, מלבד בנקודות מגע עם הרשויות הרבניות שהם נוטים בדרך כלל שלא להתחכך בהן. אלו שיש להם הורים יהודים עשויים לחשוב את עצמם יהודים די הצורך ולראות כמעליב את הצורך להתחיל בהליכים פורמליים כדי לאשר את יהדותם, תחושה שניתן לה תכופות ביטוי בראיונות. מכל מקום, דומה שההיזקקות לשירותי גיור בקרב קבוצה זו של עולים נמוכה למדי. מאחר שכמעט בלתי אפשרי לגייר את כל התושבים הלא יהודים במסגרת ההליך האורתודוקסי, הם וילדיהם יישארו, במובן מסוים, אזרחים מדרגה שנייה במדינה היהודית אלא אם פוליטיקאים ורבנים יגיעו להסכמה על פשרה ברוח של 'המרה חברתית' (Cohen and Susser, 2009).

ליסיום: ניתן לפרש את ציון החגים היהודיים והישראלים בקרב העולים מברית המועצות לשעבר כביטוי להשתלבות חברתית של העולים בחברה הישראלית. רובם לא הופכים להיות דתיים יותר במובן היהודי האורתודוקסי אלא ישראלים יותר במובן האזרחי. למעשה, בהקשר הישראלי כיום, יש לחגים היהודיים המסורתיים משקל רב בחייהם של ישראלים, בגלל העדר הפרדה בין דת ומדינה. ציון החגים בדרך זו או אחרת, באופן דומה לסגנון שנוקט רוב הציבור הישראלי החילוני (פרומן, 2004), לעתים תוך שילוב עם חגים רוסיים דוגמת ראש השנה האזרחי, מהווה לעולים מעין אמצעי להתאזרחות סמלית מלאה.

## מקורות

- פרומן, ר' (2004). מה עושים בחגים? החילוניים והחגים היהודיים. בתוך א' קליינברג (עורך), **לא להאמין – מבט אחר על דתיות וחילוניות** (עמ' 205–263). ירושלים: כתר הוצאה לאור.
- יונה, יוסי וגודמן, יהודה (2004). **מערבולת הזהויות – דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל**. תל-אביב: מכון ון ליר בירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד.
- לוי, שלומית, לוינסון, חנה וכ"ץ, אליהו (2002). **יהודים ישראלים – דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, מרכז גוטמן.
- לשם, אלעזר (2001). **העלייה מברית המועצות לשעבר והסע הדתי-חילוני בחברה הישראלית**, בתוך משה ליסק ואלעזר לשם (עורכים), **מרוסיה לישראל – זהות ותרבות במעבר** (עמ' 124–148). סדרת קו אדום – הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- מכון צומת (2003). **סקר עמדות ומידע בנושא הגיור בקרב עולי ארצות חמ"ע**.
- פרומן, ר' (2004). מה עושים בחגים? החילוניים והחגים היהודיים. בתוך א' קליינברג (עורך), **לא להאמין – מבט אחר על דתיות וחילוניות** (עמ' 205–263). ירושלים: כתר הוצאה לאור.



שנהב, יהודה (2008). **הזמנה למתווה פוסט-חילונית לחקר החברה בישראל**. סוציולוגיה ישראלית, י (1): 161–188.

Brym, Robert J., with Rosalina V. Ryvkina (1994). *The Jews of Moscow, Kiev, and Minsk: Identity, Antisemitism, Emigration*. New York: New York University Press.

Chervyakov, Valeryi, Gitelman, Zvi, and Shapiro, Vladimir (2003). E Pluribus Unum? Post-Soviet Jewish Identities and Their Implications for Communal Reconstruction, in Gitelman, Glants, and Goldman (pp. 61–73).

Cohen, Asher and Susser, Bernard (2009). Jews and Others: Non-Jewish Jews in Israel, *Israel Affairs* 15 (1): 52–65.

Deutsch Kornblatt, Judith (2003). Jewish Converts to Orthodoxy in Russia in Recent Decades, in Gitelman, Glants, and Goldman (pp. 209–223).

Gitelman, Zvi (2001). *A Century of Ambivalence: The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present*. 2nd ed. Bloomington: Indiana University Press.

\_\_\_\_\_. (2003). Thinking about Being Jewish in Russia and Ukraine, in Gitelman, Glants, and Goldman (pp. 49–60).

\_\_\_\_\_. (2009). Jewish Identity and Secularism in Post-Soviet Russia and Ukraine, in *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution*, ed. Zvi Gitelman (pp. 241–266). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Gitelman, Zvi, Musya Glants, and Marshall I. Goldman, (eds.) (2003). *Jewish Life after the USSR*. Bloomington: Indiana University Press.

Levy, Shlomit (2009). Trends in Jewish Identity in Israeli Society: Effects of Former Soviet Union Immigration. *Contemporary Jewry*, 29 (2): 153–168.

Liebman, Charles S., and Eliezer Don-Yehiya. 1983. *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley: University of California Press.

Nosenko-Stein, Elena. (2010). Aliens in an Alien World: Paradoxes of Jewish-Christian Identity in Contemporary Russia. *East European Jewish Affairs*, 40, (1): 19–41.

Philippov, Michael, and Anna Knafelman, (2011). Old Values in the New Homeland: Political Attitudes of FSU Immigrants in Israel. *Israel Affairs*, 17, (1): 38–54.

Remennick, Larissa, (2007). *Russian Jews on Three Continents: Identity, Integration, and Conflict*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

\_\_\_\_\_. (2009). Young Jewish Adults in Moscow and St. Petersburg: Jewish Identity and Attitudes toward Israel. [In Hebrew.] Unpublished research report for the Prime Minister's Office and the Liaison Bureau (Nativ).

Ryvkin, Rosalina, (2005). *Jews of Russia Today: A Sociological Analysis of Changes*. [In Russian.] Moscow: Dom Yevreiskoi Knigi.

Shternshis, Anna, (2007). Kaddish in a Church: Perceptions of Orthodox Christianity among Moscow Elderly Jews in the Early Twenty-First Century. *Russian Review*, 66 (2): 273–294.