

יואב פלד

אוטונומיה לאומית-תרבותית: מאה שנה לבונד

1997 היא שנת המאה לא רק לייסוד ההסתדרות הציונית אלא גם לייסוד ה"בונד" – "הברית הכללית של הפועלים היהודים בליטא, פולין ורוסיה" ("בונד" – "ברית" ביידיש). הבונד היה יריבה הגדול של הציונות בקרב היהודים, ברוסיה הצארית ובפולין העצמאית שבין שתי מלחמות העולם. יחסי היריבות ששררו בין שתי תנועות לאומיות יהודיות אלה, והאיבה העמוקה שרחשו זו לזו, נבעו מכך שהן הציעו שני פתרונות סותרים למצוקת בני עמם. כחמישה מיליון יהודים התגוררו ב"תחום המושב", והם סבלו מבעיות כלכליות, פוליטיות ומשפטיות קשות. הציונות הציעה להם עקירה ממקומם וכינון חברה יהודית אוטונומית בארץ-ישראל – פתרון שנראה למרביתם אוטופי ללא תקנה. הבונד הציע ליהודים, ובראש ובראשונה לפועלים שבהם, פעולה לשינוי החברה הרוסית (ומאוחר יותר הפולנית) וכינון רפובליקה דמוקרטית ברוסיה, שבמסגרתה יוסרו הן המגבלות המשפטיות שהעיקו על היהודים והן המחסומים הפוליטיים שהפריעו להשתלבותם בקפיטליזם הרוסי המתפתח. במסגרת הרפובליקה הרוסית העתידית ביקש הבונד להשתתף, מצד אחד, בפעילותה המהפכנית של תנועת הפועלים הכל-רוסית; ומצד אחר, לשמר את התרבות היהודית על-ידי כינונה של אוטונומיה לאומית-תרבותית, לא-טריטוריאלית, ליהודים (ובמידת האפשר גם לשאר עמי רוסיה).

בראשית דרכו הפוליטית לא ראה הבונד את היהודים כאומה, ולא תבע בשבילם אוטונומיה לאומית-תרבותית. פעילותם הפוליטית של משכילים יהודים סוציאליסטים, אשר ממנה צמח הבונד, החלה בוילנה בסוף שנות השמונים. עד 1901 תבע הבונד בשביל יהודי רוסיה אמנסיפציה בנוסח מערב אירופה בלבד, כלומר, שוויון זכויות מלא בינם לבין שאר אזרחי המדינה. ב-1901 התקיימה הוועידה הרביעית של הבונד, בה אומצה תוכניתו של התיאורטיקן המרקסיסטי קרל קאוצקי לפתרון הבעיה הלאומית באוסטר-הונגריה. קאוצקי הציע לנתק את הקשר בין הגדרה לאומית לבין טריטוריה ולהעניק אוטונומיה לאומית-תרבותית על בסיס אישי, לא-טריטוריאלי, לעמיה השונים של הקיסרות (לא כולל היהודים, שאותם לא החשיב כאומה). הבונד בחר ליישם תוכנית זו ברפובליקה הרוסית העתידית ונהפך לנושא הדגל של רעיון האוטונומיה הלאומית-תרבותית, שנדחה בתקיפות הן על-ידי הציונים והן על-ידי רוב המפלגות הסוציאליסטיות ברוסיה

* המאמר הוא עיבוד של ההקדמה לספרי אוטונומיה תרבותית ומאבק מעמדי: התפתחות המצע הלאומי של הבונד, 1893–1903, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, 1997. תודתי למיכל אלפון, המתרגמת לעברית, על שאפשרה לי להשתמש בחלקים מתרגומה גם במאמר זה. הדיון בעבודתו של קימליקה מתבסס על מאמר משותף עם זיוה ברנר: "על אוטונומיה, יכולות ודמוקרטיה: ביקורת הרב-תרבותיות הליברלית", בתוך רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזכרון לאריאל חזן-צבי ז"ל, ערכו מנחם מאוטנר, אבי דגיא ורון שמיר, רמות, תל-אביב (בדפוס).

ובמזרח אירופה (קארצקי פרש את תוכניתו גם בפני המפלגה הסוציאל-דמוקרטית האוסטרית, אשר דחתה אותה ב־1899. עם זאת, זכו דבריו לתמיכת כמה ממנהיגיה, ולכן נקשרה התוכנית בשמה של המפלגה).

ויכוח עקרוני בשאלת האוטונומיה הלאומית-תרבותית התעורר בין הבונד לבין לנין. הטענות שעלו במסגרת הוויכוח דומים באופן מפתיע לאלה הנשמעים בימינו בסוגיית הרב-תרבותיות – בייחוד במסגרת המחשבה המדינית הליברלית – בין המצודים בזכויות קבוצתיות לבין אלה המאמינים כי זכויות יכולות להינתן לפרטים בלבד. לוויכוח זה יש גם הד בישראל, אם כי כאן הדיון מצוי עדיין בחיתוליו. כוונתי לתביעה המתפתחת והולכת לאוטונומיה לאומית-תרבותית, אישית ולא טריטוריאלית, לפלסטינים אורחי ישראל.¹ הן הוויכוח הליברלי הכללי והן הוויכוח הישראלי יכולים לצאת נשכרים מבחינה מחודשת של התפתחות מצעו הלאומי של הבונד, ולכן כדאי לשוב ולעיין באלטרנטיבה הלאומית הבונדיסטית שהסיפר ההיסטורי הדומיננטי הגדיר אותה כבישולן.

ככל המפלגות הסוציאליסטיות החברות באינטרנציונל השני, הבונד היה מחויב לעקרון ההגדרה העצמית של הלאומים. הוויכוח הפנימי בתוכו ב־1901–1903, בדומה לפולמוס עם לנין, נסב על פירוש של זכות זו לגבי קבוצות אתניות שאינן מהוות רוב בטריטוריה מוגדרת כלשהי, ולכן אינן יכולות לפרוש מהמדינה ולהקים לעצמן מדינה עצמאית חדשה. על-פי מיטב המסורת של המרקסיזם הקלאסי גרס לנין כי קבוצות כאלה אחד דינן – להיבלע באומות הרוב שבתוכן הן מתקיימות. הוא האמין כי ההיטמעות היא לא רק בלתי נמנעת אלא גם רצויה. שכן, מדינות לאום גדולות והומוגניות מבחינה אתנית הן היחידות הפוליטיות הנוחות ביותר להתפתחות הקפיטליזם, ואילו הבדלים תרבותיים בין קבוצות שונות של פועלים פוגעים באחדותם המעמדית ומעכבים את התפתחותה של תודעה מעמדית מהפכנית. אולם, על-פי לנין תהליך הטמיעה עצמו מוכרח להתרחש באופן וולונטרי לחלוטין, תוך כדי מגע ומשא חופשיים בין חברי כל הקבוצות, כאשר כולם נהנים מזכויות אורחיות ופוליטיות שוות. יתרה מזו, במהלך תהליך ההיבלעות יש לעשות הכל כדי לשמור על זכויותיהן הקבוצתיות של קבוצות המיעוט, ואף להקפיד על זכות השימוש בשפתן במרחב הציבורי. ניסיון לאכוף את הטמיעה באמצעים כוחניים ישיג את התוצאה ההפוכה, ויהיה בלתי ראוי מנקודת מבט דמוקרטית. לעומת זאת, יש להימנע מנקיטת צעדים שיעודדו את שימורן של הקבוצות האתניות ויעכבו באופן מלאכותי את טמיעתן. על-פי המונחים שרווחו באותה תקופה טען לנין כי הסוציאל-דמוקרטיה (כך כינו אז את המפלגות המרקסיסטיות) חייבת להגן על זכויותיהן השליליות, כלומר ההגנתיות, של קבוצות מיעוט אתניות, ולהתנגד לכל דרישותיהן החיוביות שמטרתן לעצור את תהליך הטמיעה.

כדי לתבוע אוטונומיה לאומית-תרבותית בשביל היהודים, ועם זאת לא לחרוג מתחומי השיח המרקסיסטי בסוגיית הלאומיות, היה על הבונד להגדיר את תביעתו זו כ"שלילית", כלומר, כתביעה שמטרתה להגן על היהודים, ובעיקר על הפועלים היהודים, מפני דיכוי לאומי. הביטוי למגמה זו מצוי בתיאוריית ה"ניטרליזם" שפותחה על-ידי ולדימיר מדם, מן המנהיגים הצעירים הבולטים של הבונד במפנה המאה. מדם טען כי התנגדותה העקרונית של הסוציאל-דמוקרטיה לדיכוי לאומי מחייבת אותה לנקוט עמדה ניטרלית, ולא דווקא עמדה חיובית, בשאלת טמיעתן של קבוצות מיעוט אתניות. אולם משמעותה ההכרחית של "ניטרליות" כזו היא שימור של תרבות המיעוט, שכן שחיקתה עלולה לפגוע ביכולתם של חברי הקבוצה, ובעיקר של הפועלים שביניהם, לתפקד באופן מלא בלשון ובתרבות המוכרות להם. כדוגמה הביא מדם את היהודים במערב אירופה ששילמו, לטענתו, מחיר כבד עבור האמנסיפציה, בהימנעם מן השימוש ביידיש בחברה הכללית.

1. במידה מסוימת גם הדרישה לבנות מוסדות אוטונומיים של היהודים המזרחים בישראל, שהעלה בראשונה שלמה סבירסקי בשנות השבעים ושביטויה המוסדי העכשווי הוא בתי הספר של עמותת "קדמה", יכולה להיכלל בדיון. אולם טענתם של אנשי "קדמה" אינה מבוססת על שוני לאומי אלא על הפעלת כלים תרבותיים לשם דיכוי חברתי בידי הממסד. בנוסף לכך, ובנפרד מהדיון התיאורטי, עוסקות שתי תנועות דתיות – ש"ס והתנועה האיסלאמית – בהקמת מוסדות תרבותיים אוטונומיים בפועל.

הבונד ראה בדרישה לאוטונומיה לאומית-תרבותית אמצעי הכרחי למניעת הדיכוי הלאומי הכרוך באורח בלתי נמנע למעשה, בתהליך הטמיעה. פירוש המעשי של אוטונומיה לאומית-תרבותית היה שליטה בלעדית של קבוצת המיעוט במוסדותיה התרבותיים והקמה של מערכת חינוך עצמאית בשביל ילדי הקבוצה, שבה השפה הלאומית משמשת כשפת לימוד ותוכניות הלימודים נקבעות על-ידיה באופן אוטונומי, בכפוף לדרישות כלליות של המדינה.

מימוש של תוכנית כזו היה כרוך בבעיות כלכליות ופוליטיות סבוכות. למשל, האם מערכת החינוך האוטונומית תמומן על-ידי המדינה או על-ידי מיעוט עצמי של קבוצת המיעוט? אם המדינה תממן את החינוך העצמאי, כיצד תישמר עצמאותו? ואם הקבוצה תממן אותו בעצמה, האם תהיה רשאית להטיל מסים על חבריה ולאכוף על פרטים חברות בקבוצה בניגוד לרצונם – או שמא תהיה תלויה בהצטרפות-מרצון למוסדותיה? הבונד לא עסק בשאלות אלה מכיוון שכינונה של אוטונומיה לאומית-תרבותית הותנה בכינון רפובליקה דמוקרטית ברוסיה ובהענקת שוויון זכויות אזרחי ליהודים, ואלה עדיין לא נראו באופק. לנין, לעומת זאת, הדגיש בהנאה רבה את הקשיים המעשיים הכרוכים במימוש האוטונומיה הלאומית-תרבותית. באחד ממאמריו ערך רשימה של שלושים קבוצות אתניות, שאליהן השתייכו התלמידים במערכת החינוך הציבורית במוסקבה, ושאל אם הבונד התכוון להקים מערכת חינוך אוטונומית בשביל כל אחת מהן, כשהוא מצביע על קבוצות רבות שהכילו תלמידים ספורים בלבד. אולם טיעונו העיקרי נגד האוטונומיה הלאומית-תרבותית היה עקרוני. לדעתו, אוטונומיה כזו נותנת בהכרח תוקף מוסדי ומשפטי לגבולות המבדילים בין קבוצות אתניות שונות, וכך מעכבת את תהליך הטמיעה התרבותית. יתר על כן, החינוך שיינתן במוסדות החינוך האוטונומיים ינותק במתכוון מהשפעותיו המבוללות של השוק, וממילא יהיה חינוך לאומי בדלני. כך ייפגעו הן יכולתם של בני המיעוטים להשתלב בחברה הכללית והן אחדותו של מעמד הפועלים (Lenin 1963, 531–533).

הדיון העכשווי

הדיון המתנהל היום במסגרת המחשבה הליברלית אינו עוסק ביחס שבין אינטרסים מעמדיים לאינטרסים תרבותיים, אלא ביחס שבין זכויות אינדיבידואליות לזכויות קבוצתיות. עם זאת, השאלה המרכזית הנידונה בוויכוח הליברלי העכשווי אינה שונה באופן מהותי מזו שעמדה במוקד הוויכוח המרקסיסטי של שלהי המאה ה-19 וראשית המאה ה-20: באילו תנאים מוטב שהפרט, השייך לקבוצת מיעוט, ישתלב בתרבות הדומיננטית ובחברת הרוב – ולא ישמר את הזהות התרבותית של קבוצתו?

ויכוח ליברלי זה התעורר בעקבות מחקריו של ויל קימליקה, שגם במרכזם עומדת שאלת הניטרליות של המדינה ביחס לגורלן של תרבויות מיעוט. על-פי התפיסה המקובלת, הדוקטרינה הליברלית מחייבת את המדינה להיות ניטרלית ביחס לזהותם התרבותית של אזרחיה ולאפשר להם לעסוק באופן חופשי בפעילויות דתיות ותרבותיות, על-פי בחירתם. קימליקה מכחיש כי זוהי העמדה המסורתית היחידה של הליברליזם וטוען, כי בתנאים מסוימים חייבת המדינה הליברלית לדאוג לשימורן של תרבויות מיעוט המצויות בסכנת טמיעה. תנאים אלה מתקיימים כאשר לחצים כלכליים ופוליטיים שמפעילה חברת הרוב מאיימים על המשך קיומה התרבותי של קבוצה ילידית (להבדיל מקבוצת מהגרים), ולפיכך – מאיימים גם על יכולתם של חברי הקבוצה, כפרטים, לממש את זכותם לעצב את חייהם בעצמם. טענה זו מניחה כי זכותו הבסיסית של הפרט למימוש עצמי אוטונומי יכולה להתקיים רק בתרבות מוכרת ותומכת. בשביל קבוצות המיעוט זהו תנאי הכרחי להגשמת האוטונומיה של חבריהן כפרטים. משום כך המדינה הליברלית נדרשת לשמר אותן תרבויות על-ידי הענקת זכויות קבוצתיות (קימליקה מעדיף את הביטוי "מיוחדות") לקבוצות כאלה, בעיקר בתחום החינוך ובתחום שימושי הקרקע (Kymlicka 1989; 1995).

קימליקה מבקש לעגן את האוטונומיה הלאומית-תרבותית בזכותם של חברי הקבוצה לעצב את חייהם באופן אוטונומי. מהו אם כן הגבול הלגיטימי בין האוטונומיה של היחיד לבין זו של הקבוצה? במלים אחרות, מה צריכה להיות עמדתה של המדינה הליברלית כאשר הקבוצה האוטונומית מבקשת לשמר דפוסי תרבותיים בלתי ליברליים, שאינם עולים בקנה אחד עם

האוטונומיה של חבריהם כפרטים? למשל, נישואים בתוך מסגרת הקבוצה בלבד, אלימות כלפי נשים על רקע כבוד המשפחה, שמירה של מצוות דתיות, מניעה של חינוך או של טיפול רפואי "מערביים" (רבינוביץ' 1995; ספיבק 1995). קימליקה תוחם את האוטונומיה של הקבוצה בנקודה שבה זו מבקשת לאכוף אורח חיים כלשהו על חבריה. אולם כאשר אין היא מפעילה אכיפה, כיצד תשמר הקבוצה את תרבותה? כיצד אפשר, באופן כללי, לזהות את הגבול שבין כפייה אסורה לבין חירות לגיטימית?

טיעוניהם של הבוגר ושל קימליקה רופפים משום שאין הם מבססים את התביעה לאוטונומיה לאומית-תרבותית על ייחוס ערך מוסרי לקיומן של תרבויות המיעוט (Waldron 1995; בוירין ובוירין 1994) – דבר שיכול להקנות לתביעה כזו קוהרנטיות. עמדה כזו מנוגדת לאינטרנציונליזם המרקסיסטי של הבוגר, כמו גם לאינדיווידואליזם הליברלי של קימליקה, ולכן היא בלתי אפשרית מבחינתם. אולם כאשר רואים בשימור התרבותי אמצעי להבטחת כושר הפעולה האוטונומי של הפרט בלבד, מעמיסים עליו נטל הוכחה שלא ברור כלל אם הוא יכול לעמוד בו. לנין טען כי תוכניתו של הבוגר היא בלתי מציאותית ומיותרת בעת ובעונה אחת: אין היא יכולה להתקיים ברוסיה הצארית, שבה היהודים נטולי שוויון אזרחי; וכאשר יוענק להם שוויון כזה – התוכנית תהיה מיותרת, משום שהמעוניינים בשימור תרבותם יוכלו ממילא לפעול לכך באופן חופשי. טענה דומה משמיעים מבקרי הליברלים של קימליקה: קיומן של זכויות אינדיווידואליות מבטיח את יכולתן של קבוצות מיעוט לפעול לשימור מורשתן התרבותית. אם מורשת זו אינה נשמרת, חברי הקבוצה עצמם מעדיפים כנראה להישמע לאינטרסים אחרים – כלכליים או פוליטיים – יותר מאשר לאינטרס של שימור תרבותי.

בעיה זו אינה מנת חלקם של האינטלקטואלים הפלסטינים הדוגלים באוטונומיה לאומית-תרבותית לפלסטינים אזרחי ישראל. העדפה פוליטית זו עדיין לא התגבשה לכדי תוכנית של ממש, אבל ההנמקה לתביעה לאוטונומיה מבוססת על הנחת היסוד כי שימור התרבות הערבית-פלסטינית בתחומי מדינת ישראל הוא מטרה ראויה מבחינה מוסרית: "האינטגרציה המוצעת [לפלסטינים אזרחי ישראל] על בסיס אינדיווידואלי היא אינטגרציה מדומה הכרוכה בויתור על זהות קולקטיבית ועל הפיכת המסיכות לעור אנשי. הישראליזציה כאופציה תרבותית-קולקטיבית איננה מוצעת, וגם לא יכולה להיות מוצעת..." (בשאר 1993, 16–17). משום כך, בנוסף להשוואת זכויותיהם של האזרחים הפלסטינים לאלה של היהודים על-ידי הגדרת המדינה מחדש כמדינת כל אזרחיה, על הפלסטינים אזרחי ישראל לתבוע גם "הכרה במיעוט הערבי בישראל כמיעוט לאומי..." (כלומר) הכרה בזכויותיו כקולקטיב... הכרה בזכותו לנהל את ענייניו התרבותיים" בעצמו (שם).

בנסיבות מסוימות יכולה אם כן אוטונומיה לאומית-תרבותית להיתפס כהסדר ראוי של יחסי רוב-מיעוט בחברות רב-תרבותיות, וזאת מנקודת מבטן של שלוש השקפות עולם שונות לפחות: מרקסיזם, ליברליזם ולאומיות. בהמשך הדברים אנסה לברר באילו נסיבות נהפכה האוטונומיה הלאומית-תרבותית לאופציה המועדפת על תנועת הפועלים היהודית בתחום המושב.

התפתחות המצע הלאומי של הבוגר

הנהגת הבוגר והפועלים היהודים

עד לאחרונה דבקו רוב ההיסטוריונים של הבוגר, הן הבוגדיסטים והן הציונים, בגישה כי העמקת הקשרים בין מנהיגי התנועה, שצמחו מן האינטליגנציה היהודית המתבוללת, לבין ההמונים היהודים, היא שהניעה את המנהיגים להדגיש עניינים יהודיים-לאומיים במצע ובסקטיקה שלהם. השקפה זו התבססה על ההנחה שההמונים, הקרובים לתרבות היהודית המסורתית, היו חזורים רגש לאומי שהשפיע על מנהיגי המפלגה. על כך התבסס גם הבוגר עצמו, כאשר הציג את התוכנית הלאומית שלו כתוצאה בלתי נמנעת של היותו תנועת המונים. אולם טענה זו אינה מסבירה מדוע התבטא הרגש הלאומי של הפועלים היהודים בתביעה לאוטונומיה לאומית-תרבותית דווקא, ולא באידיאולוגיה לאומית מובהקת יותר כדוגמת הציונות.

יונתן פרנקל (1989) היה הראשון שערער באופן רציני על תיזה זו, כשהראה כי ההתפתחות

האידיאולוגית של הבונד לא היתה תהליך רציף והרמוני, אלא להפך – היתה כרוכה במשברים אידיאולוגיים וארגוניים חמורים. יתר על כן, בשתי נקודות המפנה, ב-1893–1894 וב-1901, נעשו ההכרעות האידיאולוגיות החשובות למורת רוחם של הפועלים ותוך התעלמות גמורה מרצונם. פרנקל ייחס את התמורות באידיאולוגיה הבונדיסטית למה שכינה "גורמים פוליטיים", בהתכוונו למאבקים בקרב האינטליגנציה עצמה, והמעיט בתפקידם של הפועלים ובהיקף ההשפעה של גורמים "סוציולוגיים" על התהליך. לטענתו, ביקשו מנהיגי הבונד להתוות מסלול אידיאולוגי משל עצמם בין קוטב הציונות לבין קוטב הסוציאליזם הרוסי והפולני; והם בחרו, ולא בנקל, בלאומיות יהודית תרבותית.

עבודתו של פרנקל ערערה את ההנחה ה"פרימורדיאליסטית" שעליה התבסס ההסבר המסורתי, דהיינו שהבחנות תרבותיות בין קבוצות חברתיות מובילות באופן בלתי נמנע לסולידריות חברתית ולגיוס פוליטי על בסיס של אפיונים תרבותיים משותפים. אולם את הסברו של פרנקל עצמו ניתן לבסס רק על הפרדה רדיקלית בין "פוליטיקה" ל"סוציולוגיה", בין אידיאולוגיה למציאות חברתית, ולפיכך אין הוא מתיישב עם כמה אינדיקטורים עובדיניים המצביעים על היחסים הקרובים ששררו בין מנהיגות הבונד לבין החברים מן השורה. האינדיקטור המאלף ביותר הוא שהבונד היה הארגון ההמוני הגדול ביותר של פועלים יהודים בתחום המושב, ובתקופה הנידונה בחיבור זה הוא היה גם אחד מארגוני הפועלים הגדולים ביותר ברוסיה כולה. בהתחשב בכך, ניתוחו האליטיסטי של פרנקל, המתמקד אך ורק בתפקיד שמילאה המנהיגות בהתפתחותה האידיאולוגית של המפלגה, אינו מספק הסבר מלא לתהליך. התפתחותו של הבונד כתנועה חברתית לא נבעה רק מהחלטתה של ההנהגה לאמץ את התוכנית של אוטונומיה לאומית-תרבותית, אלא גם מן הפופולריות של עמדתה זו בקרב המוני העובדים היהודים.

הנחת היסוד של ההסבר שאני מבקש להציע היא כי תכונות תרבותיות משותפות יכולות להיחפז, ותכופות אכן נהפכות, לכלי לגיוס פוליטי. אלא שתוצאה זו אינה בלתי נמנעת והיא תלויה תנאים כלכליים, חברתיים ופוליטיים מסוימים. ניסיונם של הפועלים היהודים בשוק העבודה, בראשית הופעת הקפיטליזם ברוסיה, עורר בהם מודעות עמוקה לזהותם האתנית כמו גם לזהותם המעמדית, והביא אותם לפתח תודעה "אתנו-מעמדית". ביטוייה הפוליטי של תודעה זו היה התביעה לאוטונומיה לאומית-תרבותית, שאימץ הבונד.

בניתוח הנוכחי שאלת המפתח אינה אם כן מניעיהם הסובייקטיביים של המנהיגים (ראו בהמשך), אלא הקשר בין עמדותיה האידיאולוגיות של המפלגה לבין האינטרסים של הפועלים היהודים, כפי שהתעצבו במסגרת תנאי החיים האובייקטיביים שלהם בתקופה הנידונה. כדי להשיב על שאלה זו, אתמקד בטיעונים אלה: ראשית, הנתונים שבידינו מצדיקים התייחסות לאידיאולוגיה של הבונד כאל ביטוי של תודעת הפועלים היהודים שהיו פעילים פוליטית. שנית, את תודעתם של הפועלים, כפי שהיא מתבטאת באידיאולוגיה של הבונד, ניתן להסביר באמצעות התנאים החברתיים-היסטוריים ששררו בתחום המושב. שלישית, ההסבר הסביר ביותר להתפתחות האידיאולוגיה של הבונד הוא ההסבר הרואה בה ביטוי לתודעה הפוליטית של הפועלים היהודים.

קשה לבסס את הקשר בין הבונד לבין תודעתם הפוליטית של הפועלים היהודים על עובדות. אין ברשותנו נתונים אמפיריים, כמו סקרים או נתוני הצבעה בבחירות, ולכן עלינו להסתמך על ראיות נסיבתיות ועל התרשמויות. עם זאת, המידע המצוי בידנו מצביע באופן חד-משמעי על קיום קשרים הדוקים מאוד בין מנהיגות הבונד לבין פועלים יהודים מן השורה, ועל הקשב הגדול של מנהיגי המפלגה לרחשי הלב של קהלם.

עד 1905 היה הבונד מפלגת הפועלים היהודית החשובה היחידה, ועד מלחמת העולם הראשונה הצליח לשמור על נאמנותם של יותר פועלים יהודים מאשר כל מפלגה פוליטית אחרת. בשיאו, ב-1906, טען הבונד ל-35 אלף חברים – כעשרה אחוזים מכלל הפועלים היהודים בתחום המושב. ראוי לציין כי ההשתייכות לבונד לא היתה בתקופה זו ליגאלית (רק למשך זמן קצר, אחרי מהפכת 1905, היתה החברות בבונד ליגאלית-למחצה). לדברי בר ברוכוב, שלא היה מחסידי הבונד, בשנים שבין 1894–1905 השתתפו כ-150 אלף פועלים יהודים – כמעט מחצית מכוח העבודה היהודי – בשביתות שאורגנו ברובן בידי איגודים מקצועיים שהיו מסונפים לבונד (ולפני 1897 – לארגון

הקדם-בונד). נתון זה הוא סטטיסטי כמובן, ובשביטות לא היו מעורבים 150 אלף פועלים שונים, אך הוא מעיד בכל זאת על התמיכה הנרחבת מאוד של הפועלים היהודים במאבק הכלכלי שהנהיג הבונד (ברוכוב 1955, 214; 1958, 265–266).

מנהיגי הבונד עצמם היו מעוניינים מאוד לשמור על קשר הדוק עם הפרולטריון היהודי, ושימור אופיה של המפלגה כארגון המוני של פועלים יהודים היה מבחינתם שיקול בעל חשיבות מכרעת. ואכן הבונד נתפס אז, בעיני ידידים ואויבים כאחד, כתנועת הפועלים היהודית ב"א הידיעה – כהתגלמותו הארגונית של מעמד הפועלים היהודי.

חלוקת העבודה התרבותית בתחום המושב

גירסה מתוקנת של תיאוריית הקולוניאליזם הפנימי שפיתח מיכאל הכטר (Hechter 1975) יכולה לסייע בבחינת הקשר שבין תודעתם הפוליטית של הפועלים היהודים, כפי שביטא אותה הבונד, לבין התנאים החברתיים-היסטוריים ששררו בתחום המושב. על-פי הכטר, כאשר מתקיימת חלוקת עבודה תרבותית, ההשתייכות האתנית תועדף על פני המעמד החברתי בבסיס להיווצרות של קבוצות חברתיות סולידריות, בעיקר בקרב אוכלוסיית המיעוט. במצב של בידול תעסוקתי (ותכופות גם במקומות המגורים) נקבעים תנאי החיים של חברי הקבוצה האתנית על-פי זהותם התרבותית יותר מאשר על-פי מיקומם המעמדי. המרכיב האתני ממלא תפקיד נכבד בחייהם יותר מאשר המעמד, ולכן הוא גם בסיס "טבעי" יותר להגדרה קבוצתית.

בתחום המושב התקיימה ללא ספק חלוקת עבודה תרבותית בין פועלים יהודים ללא-יהודים. מעמד הפועלים היהודי כלל בראש ובראשונה פועלי מלאכה. ב-1898 היו בתחום המושב 400 אלף פועלים שכירים יהודים. מתוכם יותר מ-240 אלף היו פועלי מלאכה, יותר מ-100 אלף שכירי יום ופועלים חקלאיים, ורק כ-45 אלף היו פועלי תעשייה. ביחס לכלל האוכלוסייה היהודית, שכ-80 אחוזים ממנה היו עירוניים, היוו פועלי התעשייה היהודים אחוז אחד. לשם השוואה, פועלי התעשייה הרוסים היו 2.5 אחוז מכלל האוכלוסייה, או 12.5 אחוזים מן האוכלוסייה העירונית של רוסיה האירופית (להוציא את תחום המושב).²

אחדים מן הפרשנים בני התקופה, ובאופן בולט אלה שהיו קשורים לבונד, תיארו את המוני העובדים היהודים, ובייחוד את הפרולטריון היהודי התעשייתי, כקבוצה מסורתית השרויה בשלבים ראשונים של מודרניזציה, ואשר במרוצת הזמן ובתנאים פוליטיים נוחים תדמה יותר ויותר לשאר האוכלוסייה. אחרים, בעיקר ציונים סוציאליסטים, טענו שאוכלוסיית העובדים בתחום המושב התפתחה בשני כיוונים שונים: העובדים הלא-יהודים התקדמו לקראת מודרניזציה תעשייתית, בעוד שהעובדים היהודים תועלו לענפי תעסוקה מיושנים שהשאירו אותם מאחור מבחינה כלכלית-חברתית. רוב הראיות ההיסטוריות, שחלקן יוצג להלן, תומך בטענה האחרונה. הפיצול בהתפתחות הכלכלית ניכר בהבדלים שנוצרו בין העובדים בתחום המושב לבין העובדים בשאר חלקי רוסיה האירופית, ויתר על כן – בפער שבין עובדים יהודים ללא-יהודים בתחום המושב עצמו.

התעשייה בתחום המושב היתה נחשלת ביחס לשאר חלקי רוסיה האירופית. הממוצע של התוצר השנתי ושל מספר העובדים במפעל, בתחום המושב, היה כמחצית מממוצע התפוקה וכוח האדם של מפעל ברוסיה האירופית. שיעורם של פועלי התעשייה בקרב כלל האוכלוסין בתחום המושב היה גם הוא רק כשליש משיעורם ברוסיה האירופית. בחלק הצפון-מערבי של תחום המושב – האיזור הכלכלי הנחשל ביותר – היה ריכוז היהודים גבוה מאוד, וב-1898 היוו בו היהודים, שמספרם הגיע ל-1.4 מיליון איש, 14 אחוזים מכלל התושבים ויותר מ-50 אחוזים מן האוכלוסייה העירונית. יתר על כן, באשר לפיזור האזורי של יהודים בתחום המושב, בתחילת המאה ה-20, מסתבר כי 57 אחוזים התגוררו באזורים שבהם היה ערך הייצור התעשייתי נמוך מ-50 מיליון רובל בשנה; 43 אחוזים התגוררו במקומות שבהם ערך הייצור התעשייתי היה קטן מ-20 מיליון רובל

2. לעשטשינסקי 1906; Rubinow 1975; Kahan 1986; המקורות מסתמכים בעיקר על הסקר שערך יק"א ב-1898–1899; ראו JCA 1908.

בשנה, ורק שישה אחוזים היו מרוכזים באזורים שבהם עלה ערך התוצר התעשייתי על 200 מיליון רובל בשנה. לשם השוואה, באזורי הליבה התעשייתיים של מוסקבה וסנט פטרבורג היה ערך התוצר התעשייתי באותה תקופה 403 מיליון ו-316.7 מיליון רובל בשנה, בהתאמה.³

מעמדו של מפעל ממרצע שהיה בבעלות יהודית, בתחום המושב, היה נחות ממעמדו של מפעל בבעלות לא-יהודית, הן בתפוקה השנתית הממוצעת והן בדיקף כוח האדם שלו. מפעלים שהיו בבעלות יהודית העסיקו רק 27 אחוזים מכוח העבודה התעשייתי וייצרו רק 22.5 אחוזים מערך התוצר, למרות ש-37.8 אחוזים מן המפעלים בתחום המושב היו שייכים ליהודים. ההון היהודי התחלק בצורה לא שקולה בין ענפי הייצור השונים. מעט מאוד הון יהודי הושקע בתעשיית המכרות (התעשייה היחידה שהיתה מפותחת בתחום המושב יותר מאשר בשאר חלקי רוסיה האירופית) ובתעשייה הכבדה, אך ההון היהודי שלט בייצור של מוצרי צריכה קלים (לעשטשינסקי Rubinow 1975, 537-539; 36-35, 1906).

בתחום המושב הועסקו עובדים יהודים כמעט אך ורק בידי מעסיקים יהודים. מתוך 46,313 פועלי תעשייה יהודים, שנספרו על-ידי יק"א ב-1898-1899, 43,240 הועסקו בידי יהודים. כתוצאה מכך, כ-80 אחוזים מפועלי התעשייה היהודים עבדו בארבעה ענפים תעשייתיים בלבד: מזון (כולל מוצרי טבק), עיבוד עץ (כולל ייצור גפרורים), עיבוד מוצרים אורגניים (עור, זיפי חזיר וכדומה) ועיבוד צמר. במונחים של תעשיות ספציפיות, 37 אחוזים מפועלי המפעלים היהודים בתחום המושב, לעומת חמישה אחוז בלבד מכלל פועלי המפעלים הרוסים, הועסקו בארבע מן התעשיות עתירות העבודה ביותר: ייצור גפרורים, נייר סיגריות, טבק ולבנים. בשלוש התעשיות הראשונות היוו נשים וילדים 70 אחוזים, 85 אחוזים ו-62 אחוזים מכלל הפועלים היהודים, בהתאמה. רבים מהם אף הועסקו בקבלנות, בבתיהם, על-ידי המפעלים.⁴

אלא שהיחס הבלעדי של פועלים יהודים להון יהודי לא היה הדדי. על-פי כמה אומדנים היוו העובדים הלא-יהודים, אשר הועסקו במפעלים שהיו בבעלות יהודית, יותר מ-50 אחוזים מכוח האדם (60 אלף מתוך 110 אלף איש). יתרה מזו, עובדים לא-יהודים נטו להתרכז במפעלים הגדולים והממוכנים, בעוד שעובדים יהודים הועסקו בעיקר במפעלים שנשארו בשלב הייצור הידני. גם בתוך אותו מפעל עצמו הוגבלו לרוב העובדים היהודים לתפקידים שוליים ובלתי מקצועיים, ובמקרים רבים הופנו לעבודה קבלנית מחוץ למפעל (לנדאו 1980-1981; 41, Kahan 1986).

בפולין – האזור היחיד שלגביו יש עדות סטטיסטית ישירה – היוו העובדים היהודים ב-1898 43.7 אחוזים מכלל העובדים במפעלים לא-ממוכנים שבבעלות יהודית, ו-18.9 אחוזים במפעלים ממוכנים (Rubinow 1975, 539-540, 544). תמונה דומה מצטיירת בכל תחום המושב, כאשר משווים את שיעורי ההשתתפות של עובדים יהודים בכוח העבודה של מפעלים שהיו בבעלות יהודית באזורים השונים: בצפון-מערב (ליטא ורוסיה הלבנה), בדרום-מערב (אוקראינה), בדרום (רוסיה החדשה) ובפולין.

שיעור הפועלים היהודים, שהועסקו במפעלים שהיו בבעלות יהודית, עמד ביחס הפוך לרמת ההתפתחות התעשייתית של האזור. בצפון-המערב – האזור הנחשל ביותר בתחום המושב – שיעור הפועלים היהודים במפעלים שבבעלות יהודית היה כפול כמעט מכלל אזור אחר. בפולין, האזור המתועש ביותר בתחום המושב, היה שיעור זה הנמוך ביותר. יש לציין כי ההסבר לשיעורי ההעסקה של פועלים יהודים במפעלים שהיו בבעלות יהודית אינו נעוץ רק בחלקם היחסי באוכלוסיית הערים, שהרי פולין – השנייה בדירוג של שיעור היהודים בערים – היתה במקום האחרון בשיעור ההשתתפות של יהודים בכוח העבודה התעשייתי.

עובדים יהודים היו נתונים אפוא לחלוקת עבודה תרבותית, היררכית ומפוצלת מאוד. הם כמעט לא עבדו במגזרי הייצור ובמפעלים התעשייתיים המתקדמים ביותר, שהיו ברובם בבעלות לא-יהודית

3. ראו Gal 1986, 7; Rubinow 1975, 493-491; Singer 1901, 528; Habakuk and Postan; 1978, 355-356.

4. ראו לעשטשינסקי 1906, 27, 31, 40-43, 45-46, טבלאות VIII, X; Gal 1986, 2 טבלה [ללא מספר עמוד]; Kahan 1986, 61, טבלה 9A.

(במקרים מסוימים בבעלות ממשלתית); ואילו במגזר המשני, שהיה בבעלות ההון היהודי שבתחום המושב, הם הוגבלו לעבודה במפעלים הקטנים והנחשלים ומילאו תפקידים שוליים ובלתי מקצועיים. בעוד שב-1898 עבדו 50 אחוזים מכלל פועלי בתי החרושת הרוסיים (ברוסיה האירופית כולה) במפעלים שבכל אחד מהם הועסקו יותר מ-1,000 עובדים, הרי רק מפעל אחד העסיק יותר מ-1,000 עובדים יהודים (בית חרושת לטבק בגרדנו). יתר על כן, בחמש השנים הראשונות של המאה ה-20 רק 15 אלף עובדים יהודים (כלומר, חמישה אחוז מכל העובדים היהודים, או 33 אחוזים מפועלי התעשייה היהודים) עבדו במפעלים שכל אחד מהם העסיק יותר מ-100 עובדים; זאת, למרות שיהודים היו בעליהם של בתי חרושת גדולים מאוד בתחום המושב.⁵

בנוסף לנתונים כלליים אלה ישנם גם נתונים סטטיסטיים מקומיים, וכן הצבר עדויות גדול של משקיפים בני התקופה, המעידים על כך שבעלי מפעלים יהודים העדיפו עובדים לא-יהודים על פני יהודים לעבודה במפעלים גדולים וממוכנים. למשל, כמה ממפעלי הטקסטיל הגדולים ביותר בלודז', היא "מנצ'סטר הפולנית", היו בבעלות יהודית, אך רק 10.8 אחוזים מכוח העבודה במפעלים הממוכנים היו יהודים, לעומת 41.4 אחוזים במפעלים הידניים. רבים מאלה האחרונים הועסקו אמנם בקבלנות על-ידי המפעלים הממוכנים, אבל השכר ותנאי העבודה שלהם היו גרועים בהרבה מאלה שרווחו במפעלים הגדולים. מפעיל נול מכני, לדוגמה, היה יכול להרוויח ב-1898 שישה-שבעה רובלים בשבוע תמורת יום עבודה של 11.5 שעות. אורג בנול ידני עבד בתנאים קשים והרוויח רק ארבעה רובלים בשבוע, כשיום העבודה שלו נע בין 14 ל-16 שעות.⁶

אך התופעה שהעידה יותר מכל על מבנה שוק העבודה בתחום המושב היתה ה"נישול" – החלפת עובדים יהודים בעובדים לא-יהודים במפעלים שהיו בבעלות יהודית ועברו מיכון. הסיבות ל"נישול" היו אמנם שניות במחלוקת, אך היתה הסכמה רחבה באשר לשכיחותה של התופעה. כבר ב-1898 דיווח ס.ר. לנדאו, עורך השבועון הציוני הווינאי *Die Welt*, כי פועלי טקסטיל יהודים בלודז', שהוגבלו לעבודה בנולים ידניים, היו לרוב פועלי חוץ, בעוד שעובדים לא-יהודים הועסקו באלפיהם במפעלים ממוכנים שהיו בבעלות יהודית (לנדאו 1980–1981). לאחר התפשטות התיעוש מורחב אובחנה תופעה זו גם בערים אחרות ובענפי תעשייה נוספים: בתעשיית הטקסטיל בוורשה ובביאליסטוק, בתעשיית הנעליים בוורשה ובאודסה, ובתעשיית הטבק בכל תחום המושב. דיווחים על החלפת עובדים יהודים בלא-יהודים הופיעו בקביעות בעיתונות הסוציאליסטית היהודית, וגם הכללית. במקרים רבים לווה תהליך זה באלימות מילולית או פיזית בין עובדים יהודים ללא-יהודים. ניסיונות לרכך את העימות, ולהגיע להסכמי פשרה שיאפשרו לעובדים משתי הקבוצות לעבוד במפעלים ממוכנים, עלו בתוהו (פרנקל 1989, 273, 340–341, 354–355, 368–369).

לסיכום, מעמד הפועלים היהודי המתהווה כלל בעיקרו עובדים ידניים במגזר מוצרי הצריכה של המשק, שבו השכר היה נמוך, תנאי העבודה גרועים והתעסוקה אקראית, ארעית ולא ודאית. הפועלים היהודים היו מפוזרים בהרבה מפעלים קטנים ועל-פי רוב נחשלים, שהיו שייכים בדרך כלל ליהודים אחרים. תנאים אלה, וכן מעברים תכופים בין שורות העובדים והמעבידים, הביאו לחוסר יציבות במעמד הפועלים היהודי.

מצבם של הפועלים היהודים היה שונה בתכלית מזה של הפרולטריון הרוסי (להוציא את הפלח החקלאי שלו). שכלל בעיקר פועלים תעשייתיים שהתרכזו במפעלים גדולים ומתקדמים מבחינה טכנולוגית. המפעלים היו בבעלות ממשלתית או בבעלות של חברות גדולות (רוסיות או זרות). שיעור גבוה מכלל העובדים הרוסים הועסק במכרות, בייצור פלדה ובמסילות הברזל – מגזרים אסטרטגיים במשק הקפיטליסטי. בעוד שרוב העובדים הרוסים השתתפו במגזרים הידניים, הצומחים במהירות של המשק, נאבקו העובדים היהודים על שמירת מקומם במפעלים מתנוונים, חסרי תקווה, שדעכו בקצב הולך ומתגבר.

5. ראו ברוכוב 1928, 191; 1958, 292–293; לעשטשינסקי 1906, 17, 38–57, 60, 63–64; JCA 1908, Vol. 2, 116.

6. ראו טרונק 1960, 35–37; לשצינסקי 1960, 123; 544–541, 540; Rubinow 1975.

מחלוקת עבודה תרבותית לתודעה אתגר-מעמדית

למרות שסבלו מבידול תעסוקתי קשה, סירבו מרבית הפועלים היהודים לקבל אידיאולוגיה לאומית על-מעמדית כמו הציונות, והעדיפו על פניה מצע פוליטי ששזר יחדיו נושאים מעמדיים ולאומיים. העדפה זו היתה בלתי צפויה מנקודת המבט של תיאוריית הקולוניאליזם הפנימי, אבל התיאוריה עצמה יכולה להסביר אותה באמצעות המושג "חלק-מעמד אתני" (ethnic class fraction).

תיאוריית הקולוניאליזם הפנימי גורסת כי זהותו החברתית הבסיסית של הפרט נקבעת על-פי האינטראקציה החברתית העיקרית שבה הוא מעורב. אם המימד המעמדי שבהוויתו החברתית של הפרט דומיננטי בחיי היומיום שלו, וההבחנה בין האני לבין האחר המשמעותי ביותר היא מעמדית, כי אז יאמץ לו הפרט זהות מעמדית. אם, לעומת זאת, ההבחנה בין האני לזולת מבוססת בראש ובראשונה על תכונות תרבותיות, יאמץ הפרט זהות אתנית. אם נוסף למטריצה זו אפשרות שלישית, שבה הפרט מעורב באינטראקציות מעמדיות ואתניות בעת ובעונה אחת, וההבחנה בין אני לאחר היא מעמדית ותרבותית גם יחד, כי אז יש בסיס הגיוני להכללת המושג "חלק-מעמד אתני" בסכימה התיאורטית של הקולוניאליזם הפנימי. כך תיווצר הקטגוריה המתאימה לאפיון מיקומם החברתי של הפועלים היהודים בתחום המושב.

זהותם של הפועלים היהודים התגבשה בתהליך חברתי, שחברו בו המימד האתני והמימד המעמדי. הפועלים היהודים היו נתונים אמנם לחלוקת עבודה תרבותית מפרצלת והיררכית מאוד, אך הם הועסקו בעיקר אצל יהודים, ולפיכך ניהלו את מאבקם היומיומי על שכר ועל תנאי עבודה כנגד יהודים אחרים. עם זאת, רוב הפועלים היהודים ניצבו במשותף עם מעסיקיהם בפני האיום המתמיד של חיסול מקומות העבודה שלהם, בגין התקדמותו של הייצור הממוכן. הם ידעו היטב שהתחרות עם הפועלים הלא-יהודים הזולים יותר פירושה שיהודים מעטים מאוד יועסקו במפעלים ממוכנים, גם כאשר מפעלים אלה יהיו בבעלות יהודית. יתר על כן, סביר היה להניח שכאשר בתי המלאכה שבבעלות יהודית יעברו תהליך של מיכון, יחליפו פועלים לא-יהודים את הפועלים הידיניים היהודים.

לפיכך, העובדים היהודים היו נתונים ללחצים צולבים של אינטרסים משותפים ומנוגדים כאחד הן עם מעסיקיהם, בני קברצתם האתנית, והן עם מתחריהם שהיו חבריהם למעמד. כתוצאה מכך פיתחו מה שאפשר לכנות "תודעה אתגר-מעמדית", כלומר, מודעות לייחוד של האינטרסים שלהם ביחס לשתי קבוצות אלה. התערובת המיוחדת של מרכיבים מעמדיים ולאומיים בתוכנית האוטונומיה הלאומית-תרבותית של הבונד ביטאה בצורה הטובה ביותר את האמביוולנטיות ואת הסתירות הפנימיות שנטבעו בתודעה אתגר-מעמדית זו.

כדי להסביר את התפתחות האידיאולוגיה הבונדיסטית במונחי ההתפתחות של תודעה אתגר-מעמדית בקרב הפועלים היהודים בתחום המושב, עלינו לבחון במיוחד את שתי התקופות שבהן חלו שינויים גדולים באידיאולוגיה זו: השנים 1893–1894 ו-1901.

בתקופה הראשונה ראו מנהיגי הבונד את האינטרסים של קהלם – פועלי המלאכה היהודים – כשונים, אך לא בהכרח נוגדים את האינטרסים של פועלי התעשייה הלא-יהודים. הם האמינו שהפועלים היהודים יעברו ממילא את המסלול המוביל לתעסוקה תעשייתית, כמו הפועלים הלא-יהודים. עם זאת סברו מנהיגי הבונד כי בשל חוקי ההפליה נגד יהודים, ייאלצו הפועלים היהודים להמתין ולסבול יותר מאחרים במרוצת התהליך. ניתן להקל עליהם – האמינו המנהיגים – באמצעות מאבק ברומני הן לשיפור השכר ותנאי העבודה, והן להשוואת מעמדם האזרחי והפוליטי לזה של לא-יהודים (ואת, בנוסף להתנגיטות למאבק המהפכני הכולל ברוסיה). ניסיונותיהם לכוון מפלגה סוציאלי-דמוקרטית רוסית כללית, ודרישתם להכיר בבונד כבארגון יהודי אוטונומי במסגרת מפלגה זו, התאימו לתפיסתם את היחסים בין פועלים יהודים ללא-יהודים.

בשנים הראשונות לקיומו הרשמי, החל ב-1897, נקט הבונד מדיניות שכונתה מאוחר יותר "אקונומיזם מעשי". במילים אחרות, הוא ריכז את כוחותיו למאבק כלכלי בלתי מתפשר בבעליהם של בתי המלאכה היהודים. אסטרטגיה זו, אשר סייעה לפועלים לשפר באופן ממשי את שכרם ותנאי עבודתם, החישה את קצו של ייצור המלאכה היהודי. אבל מנהיגי הבונד לא הוטרדו בשל כך

במיוחד. הם האמינו שהמרת המלאכה בתעשייה היא התפתחות חיובית, שתועיל בסופו של דבר גם לפועלים היהודים.

ההתפתחויות הכלכליות שחלו בתחום המושב בשנים האחרונות של המאה ה-19 הביאו את מנהיגי הבונד להבנה, שהניתוח שלהם בכמה תחומים בעלי חשיבות מכרעת היה שגוי. ראשית, האסטרטגיה שדגלו בה – מאבק כלכלי הולך ומתרחב המוביל בסופו של דבר למאבק מדיני – היתה אולי תקפה לגבי פועלי תעשייה, אך לא היתה רלוונטית לפועלים שהועסקו בתחום הייצור הידני המתנוון. בסוג זה של ייצור היה המאבק עשוי להביא את המעסיקים עד לגבול יכולתם הכלכלית, ומכאן ואילך היו יכולים רק להשיב מלחמה שערה או להתמוטט. שנית, מנהיגי הבונד לא צפו שהפועלים היהודים לא יועסקו במפעלים הממוכנים שהחליפו את בתי המלאכה המתמוטטים, ולכן יוכלו רק להתחרות עם פועלים יהודים אחרים על מקומות העבודה בבתי המלאכה, או לנסות להפוך ליצרנים עצמאיים קטנים, או להגר. האפשרות להפוך ליצרנים עצמאיים לא היתה מעשית לנוכח המציאות הכלכלית, ורבים בחרו להגר מן הארץ. אולם הבעיה של הפועלים היהודים מבקשי העבודה לא נפתרה, והלחץ בשוק העבודה הידני היהודי גבר. מצב זה אפשר למעבידים להתנגד ביתר הצלחה לדרישות הפועלים והוביל לזניחת האסטרטגיה האקונומיסטית ב-1901.

בשביל הבונד היתה 1901 שנה קשה ועמוסת משברים. כשלו האסטרטגיה הכלכלית אילץ את מנהיגות המפלגה לשקול מחדש לא רק את עמדתה לגבי היחסים בין פועלים למעבידים יהודים, אלא גם את ההנחה שעליה ביססה את יחסיה עם המפלגות הסוציאליסטיות הלא-יהודיות. אם עד אז סברו מנהיגי הבונד שהאינטרסים של פועלים יהודים ולא-יהודים נבדלים אלה מאלה, אך אינם בהכרח מנוגדים, הרי שהחלפת הפועלים היהודים בלא-יהודים, שהיתה חלק קבוע מתהליך המיכון, הביאה את המנהיגים למסקנה שניגוד האינטרסים בין שתי קבוצות הפועלים חריף יותר מכפי שהניחו תחילה. הם דרשו לארגן מחדש את המפלגה הסוציאל-דמוקרטית הרוסית כך שהאינטרסים של הפועלים היהודים ייוצגו על בסיס שווה לזה של הפועלים הרוסים ושל פועלים לא-יהודים אחרים, ושהעובדים היהודים לא ייחשבו כקבוצת משנה של מעמד הפועלים הרוסי.

ב-1901 קבעה הוועידה הרביעית של הבונד שהיהודים הם אומה, ודרשה להעניק להם אוטונומיה לאומית-תרבותית ברפובליקה הרוסית העתידית. במידה שקביעה זו היתה יותר מאשר צידוק תיאורטי לדרישותיה הארגוניות של הוועידה, היא מילאה שני תפקידים אידיאולוגיים שנראו הכרחיים באותה עת בעיני המנהיגות. ראשית, הוסכם שהפועלים היהודים הם חלק מאומה יהודית, והושם דגש על הקשרים החיוביים בין הפועלים היהודים לבין שאר היהודים. החלטה זו ביטאה, בראשונה, הכרה של הבונד בקיום אינטרסים משותפים לפועלים היהודים ולמעסיקיהם, בנוסף להיותם מופלים לרעה כיהודים. מאחורי אינטרסים משותפים אלה עמדה מציאות חומרית ברורה – הצורך לשמור על חיוניותו הכלכלית של ייצור המלאכה היהודי.

שנית, לאחר שאימץ גישה חדשה זו ביקש הבונד להרחיב את הבסיס החברתי שלו מעבר לגבולותיו של מעמד הפועלים היהודי. גם עתה ראתה מנהיגות הבונד באינטרס הכלכלי ובאינטרס הלאומי של קהלה שני בסיסים חלופיים לפנייה להמונים. מאחר שהוכחה אי-יעילותה של התעמולה הכלכלית, אומצה תעמולה לאומית. אולם לצעד זה היה מחיר משלו. שכן, על אף שהוא סיפק לבונד טיעון אידיאולוגי המכוון ליהודים שאינם שייכים למעמד הפועלים – היצרנים העצמאיים הקטנים והאינטליגנציה – הוא הפריד בבירור בין פועלים יהודים ללא-יהודים. משום כך מעבר זה היה כרוך בכאב, אבל בהתחשב במצב בשוק העבודה הוא היה בלתי-ימנע.

מנהיגות הבונד ביקשה, אם כן, ליצור הפרדה אידיאולוגית מסוימת בין ארגונה לבין הפועלים הלא-יהודים ולהדגיש את שיתוף האינטרסים עם המעבידים היהודים הקטנים. יחד עם זאת, היא לא היתה מוכנה לוותר על המאבק המעמדי בתוך הקהילה היהודית, ולא הסכימה לנקוט אידיאולוגיה של שיתוף פעולה בין-מעמדי. שכן, מעבר להתנגשות האינטרסים הבסיסית בין פועלים למעבידים, המעבידים היהודים היו אחראים לדחיקתם של הפועלים היהודים מהתעשייה המודרנית. לפיכך, בהחלטות הוועידה הרביעית נכללה התקפה על הציונות, שנתפסה כאידיאולוגיה של היהודים הבורגנים שביקשו להעתיק את מלחמת המעמדות למולדת היהודית העתידית. התקפה זו

התבטאה בקריאה לסילוק הפועלים הציונים מכל הארגונים שבחסות הבונד, ושימשה כהתרעה כי אין לטעות ולהסיק מתמיכתו של הבונד ברעיון הלאומיות היהודית שהוא מאמץ פוליטיקה של כלל-ישראל.

האידיאולוגיה של הבונד, כפי שהתגבשה ב־1901, היתה אפוא תערובת מסורבלת למדי, אך יעילה, של מרכיבים סותרים: מחויבות למפלגה הסוציאלי-דמוקרטית הרוסית ולמאבקו המהפכני של הפרולטריון הרוסי, עם דרישה לארגון המפלגה מחדש על בסיס לאומי פדרטיבי; מחויבות חדשה לרעיון הלאומיות היהודית ולמאבק על זכויות יהודיות לאומיות ברוסיה בד בבד עם דחיית הציונות מכל וכל; מחויבות מחדשת למאבק המעמדי בתוך הקהילה היהודית, עם ניסיון לרסן את המאבק לשיפור תנאיהם של הפועלים.

הסתירות הפנימיות באידיאולוגיית כלאיים זו מבהירות את ולוולו של הבונד בתיאוריה ואת דבקונו ב"מעשיות". ניתוח תיאורטי של עמדותיהם היה מאלץ את מנהיגי הבונד לחשוף אי-אלו מהנחות היסוד הסמויות שלהם ולעשות כמה בחירות קשות, אשר מהן השתדלו בכל מאדם להימנע. מנהיגי הבונד האמינו בעקביות שהדמוקרטיזציה של רוסיה, והשוואת הזכויות המשפטיות של תושביה היהודים לאלה של תושביה האחרים, יאפשרו לפועלים היהודים לתפוס את מקומם הראוי במערכת הייצור. מכך הסיקו שהשתתפות במאבק המהפכני למען הדמוקרטיה היא האינטרס העליון של הפועלים היהודים, והיא מצדיקה כריתת ברית עם מפלגות סוציאליסטיות לא-יהודיות. אולם, ברית כזו חייבת להיכרת בין גופים עצמאיים, מאחר שהמאבק בין פועלים יהודים ללא-יהודים על התעסוקה בתעשייה הממוכנת לא אפשר לייצג את האינטרסים של שתי הקבוצות בארגון סוציאליסטי אחד.

אמביוולנטיות דומה אפיינה את השקפתם של מנהיגי הבונד בעניין היחסים בין הפועלים היהודים למעבידיהם היהודים. מצד אחד, לפועלים היהודים ולרוב המעבידים היהודים היה אינטרס כלכלי משותף, כיוון שמחיתן של שתי הקבוצות גם יחד היתה תלויה בהישרדותם של הייצור הידני ושל בתי המלאכה. מצד אחר, הפועלים היהודים התעמתו עם מעבידיהם על שכר ועל תנאי עבודה, והם התעמתו עם בעלי ההון היהודים האמידים בעניין דחיקתם מן התעשייה הממוכנת. מעבר לתחום הכלכלי היה לפועלים ולמעבידים היהודים אינטרס משותף – לבטל את המגבלות המשפטיות שהוטלו עליהם. יחסים מורכבים אלה חייבו הכרה אידיאולוגית בקשרים המחברים בין כלל היהודים. אבל הגדרתה של הכרה אידיאולוגית זו היתה חייבת להיות מינימליסטית, כדי למנוע את טשטוש המאבק המעמדי בתוך הקהילה היהודית.

מנהיגי הבונד התמודדו עם מורכבויות אלה בהתמקדם בצרכים התרבותיים של הפועלים היהודים כגורם המבדיל אותם מן הפועלים הלא-יהודים וקושר אותם, במידה מסוימת, עם כל שאר היהודים. זה היה פתרון נוח, משום שהוא לא הצריך ניתוח של האינטרס החומרי של הפועלים היהודים ביחס לזה של הפועלים הלא-יהודים, או של מעבידיהם היהודים. אבל דגש תרבותי זה חשף את הבונד לטענה כי אין להפריד בין הצרכים התרבותיים של הפועלים היהודים לבין תנאי חייהם החומריים. איזה בסיס, שאלו גם ברוכז וגם לנין, יהיה לתרבות יהודית נפרדת לאחר שילובם של היהודים בחברה הרוסית? על כך ניסתה להשיב תיאוריית ה"ניטרליזם" של מרס, שטענה כי דאגתו של הבונד לתרבות היהודית תיעצר בשלב שבו הפועלים היהודים לא יודקו לה עוד. למותר לציין שתשובה קלושה כזו לא היתה יכולה לספק איש, אפילו לא את עמיתיו של מרס במנהיגות הבונד.

קל היה אפוא לתקוף תיאורטית את המצע שאימץ הבונד ב־1901, אך ניצחונות פוליטיים אינם מושגים בדרך כלל באמצעות טיעונים עיוניים. בחיים הממשיים, כפי שאהב הבונד להדגיש, האידיאולוגיה שלו היטיבה לבטא את רחשי לבם של הפועלים היהודים. לנוכח המאבקים שהוא ניהל בשנים הראשונות של המאה ה־20 נגד יריבו הפוליטיים, הסתבר כי הצדק עמו. פרט לשתי תקופות קצרות, ב־1901–1903 ו־1905–1906, הצליח הבונד לגבור על כל יריבו ולשמור על נאמנות חבריו. המדינה הרוסית דאגה לדיכוי הן כפועלים והן כיהודים, וברית לא מוצהרת בין מעסיקים יהודים לפועלים לא-יהודים חסמה את העסקתם במגזר התעשייתי המודרני. כך לא יכלו הפועלים היהודים לבחור באידיאולוגיה פייסנית כלפי המדינה, או באידיאולוגיה המזניחה את הפן המעמדי

או את הפן האתני של קיומם. לכן הם לא יכלו לאמץ אידיאולוגיה לאומית על-מעמדית כמו הציונות, ולא אידיאולוגיה של סולידריות מעמדית המתעלמת מהבדלים אתניים. לנוכח הסיכויים הקלושים לשילובם במעמד הפועלים הרוסי, לא דבקו הפועלים היהודים לאורך זמן אפילו במצע הלאומי של הבונד בצורתו הראשונית, ה"אמנסיפטורית". התנועה שהתרחשה ב־1901 מתמיכה באמנסיפציה לתביעת אוטונומיה לאומית־תרבותית נבעה אפוא מכורח, פרי תהליכי הדחיקה שידעו הפועלים היהודים.

להלכה, האידיאולוגיה המורכבת שהציע הבונד אחרי 1901 היתה תערובת של רעיונות מתנגשים וסותרים. אך מבחינה פוליטית היא התאימה להפליא לעמדה המסוככת והלא־יציבה של הפועלים היהודים במבנה החברתי של תחום המושב. יהיו אשר יהיו התהליכים הפנימיים שהביאו את הבונד לאידיאולוגיה מיוחדת זו, במובן העמוק ביותר נקבעה התפתחותו האידיאולוגית במסגרת המטריצה שהכילה אינטרסים מתנגשים, מאבקים ובריתות שעיצבו את תודעתו הפוליטית של הפרולטריון היהודי.

סיכום

מהתפתחות התוכנית הלאומית של הבונד ניתן להפיק שני לקחים רלוונטים לדיון בן־ימינו ברב־תרבותיות ובזכויות קבוצתיות: האחד מתייחס לקשר שבין אינטגרציה לאוטונומיה, והשני – לקשר שבין כלכלה לתרבות. כאשר התחזור לבונד ששילובם של היהודים בחברה הרוסית על בסיס שוויוני לא יוכל להתרחש בעתיד הנראה לעין, הוא אימץ את רעיון האוטונומיה הלאומית־תרבותית, ועמו, בהכרח, גם את ראיית היהודים כאומה. למסקנה זו הגיעו מנהיגי הבונד לא על בסיס של ניתוח פוליטי או תרבותי, שכן נחיתותם של היהודים מבחינת אלה היתה מעוגנת בחוק והיתה ברורה וידועה מלכתחילה. המנהיגים הגיעו למסקנה זו על סמך ניתוח התנאים הכלכליים, שהראו כי הפועלים היהודים אינם עתידים להשתלב באופן מסיבי בתעשייה המודרנית, אפילו לא במגזר המצומצם שלה שהיה בבעלות יהודית. במקומות שבהם צפו שילוב מוצלח של הפועלים היהודים בכלכלה הקפיטליסטית, כמו בארצות־הברית ובבריטניה – תנועות הפועלים היהודיות, שהחלו לפעול בתקופה שבה החל הבונד בפעילותו, לא פיתחו תפיסה לאומית כלשהי (פרנקל 1989).

כאשר זוכה דרישה לאוטונומיה תרבותית לתמיכה חברתית רחבה, ואינה מוגבלת לחוגים של עובדי תרבות מקצועיים, היא מעידה על כשלון פרויקט האינטגרציה. מבחינה זו מהווה האוטונומיה רע במיעוטו. עם זאת, לפי גירסת לנין, כינונה המוצלח של אוטונומיה לאומית־תרבותית עלול לפעול נגד כוחות השילוב הכלכליים, אם אלה אכן קיימים, וכך להנציח את הבידול התרבותי. זהו בדיוק סוג הביקורת המופנה כלפי ש"ס: פעילותה התרבותית האוטונומית, טוענים המבקרים, מנציחה את שוליותם של "לקוחותיה" בחברה הישראלית.

ש"ס, כמו גם התנועה האיסלאמית, מגייסות היום את קהל היעד שלהן באופן וולונטרי, בשטח ההפקר שנוצר במקום שבו המדינה מזניחה את האוכלוסייה המזרחית הענייה, או את הפלסטינים אזורי ישראל. מצב זה מאפשר לחזקים ולדינמיים שבאוכלוסיות המזרחיות להשתלב בחברה הדומיננטית. האם אוטונומיה לאומית־תרבותית, שפירושה הכרה משפטית בקיומן של קהילות נפרדות, תאפשר למוסדות הקהילתיים למנוע מחבריהן השתלבות כזו? ואם כן, האם מגמה זו תקדם את רווחתם של חברי הקבוצה או תפגע בה?

מכל נקודת מבט שאינה לאומנית, שאלות אלה חיוניות כאשר מבקשים לקבוע עמדה ביחס לדרישה לזכויות קבוצתיות או לאוטונומיה לאומית־תרבותית. התשובות אינן מובנות מאליהן והן עשויות להשתנות על־פי הנסיבות. אך יש להיזהר, כפי שצינו כבר גם לנין וגם ברוכוב, מן הראיפיקציה של המושג "תרבות" ומייחוס ערך מוסרי גבוה יותר לתרבות מאשר לבני האדם הממשיים שבתודעתם מתקיימת תרבות זו.

המחלקה למדע־המדינה, אוניברסיטת תל־אביב

- ביאריין, דניאל, ויונתן ביאריין, 1994. "אין מולדת ישראל: על המקום של היהודים", תיאוריה וביקורת 5 (סתו): 79-103.
- ברוכוב, בער, 1928. "געקליבענע שריפטן", ערך בערל לוקר, אידיש-נאציאנאלער ארבעטער-פארבאנד, ניו-יורק.
- ברוכוב, בר, 1955-1958. כתבים, ערכו ל. לויטה ד. בן-נחום, כרכים 1-2, הקיבוץ המאוחד וספריית פועלים, תל-אביב.
- בשאר, עזמי, 1993. "על שאלת המיעוט הפלסטיני בישראל", תיאוריה וביקורת 6 (חורף): 7-20; וכן בתוך: החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, ערך אורי רם, ברירות, תל-אביב, 203-221.
- טרונק, ישעיה, 1960. "די אנהייבן פון דער יידישער ארבעטער-באוועגונג", די געשיכטע פון בונד, כרך 1, ערכו י"ש הערץ ואחרים, אונזער צייט, ניו-יורק.
- לנדאו, ס.ר., 1980-1981. "בקרוב פרולטרים יהודים", מאסף 12: 213-225.
- לעשטשינסקי, יעקב, 1906. דער אידישער ארבייטער אין רוסלאנד, צוקופט, וילנע.
- לשצ'ינסקי, יעקב, 1960. התפוצה היהודית: ההתפתחות החברתית והכלכלית של קיבוצי היהודים באירופה בדורות האחרונים, מוסד ביאליק, ירושלים.
- ספיבק, גיאטרי צ'קוורטי, 1995. "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", תיאוריה וביקורת 6 (חורף): 31-66.
- פרנקל, יונתן, 1989. נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה 1862-1917, עם עובד, תל-אביב.
- רבינוביץ, דני, 1995. "המסע המפותל להצלת נשים חומות", תיאוריה וביקורת 7 (חורף): 5-19.
- Gal, John, 1986. "Ethnicity and Class in the Jewish Pale," M.A. thesis, Department of Political Science, Tel Aviv University.
- Habakuk, H. J., and H. Postan (eds.), 1978. *The Cambridge Economic History*, vol. VI. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hechter, Michael, 1975. *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. London: Routledge and Kegan Paul.
- JCA (Jewish Colonisation Association), 1908. *Recueil de Materiaux sur la Situation Economique des Israelites de Russie*, 2 Vols. Paris: Alacn.
- Kahan, Arcadius, 1986. "The Impact of Industrialization in Tsarist Russia on the Socioeconomic Conditions of the Jewish Population," in his *Essays in Jewish Social and Economic History*, ed. R. Weiss. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kymlicka, Will, 1989. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- , 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Lenin, Vladimir Illych, 1963. *Collected Works*. Vol. 19. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Rubinow, Isaac M., 1975. *Economic Conditions of the Jews in Russia*. New York: Arno Press.
- Singer E. (ed.), 1901. *Jewish Encyclopaedia*. New York: Funk and Wagnalls.
- Waldron, Jeremy, 1995. "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative," in *The Rights of Minority Cultures*, ed. Will Kymlicka. Oxford: Oxford University Press.



שיעור לפרספקטיבה, 1907 בקירוב



מחלקת השטיחים בבניין ברחוב החובשים, 1906

התצלומים מתוך "בצלאל" של שץ: 1906-1920, עורכת נורית שילה־כהן, מוזיאון ישראל ירושלים